



# THÈSE DE DOCTORAT DE

L'UNIVERSITÉ DE NANTES

ÉCOLE DOCTORALE N° 603

*Éducation, Langages, Interaction, Cognition, Clinique*

Spécialité : *Philosophie*

Par

**Alix GRUMELIER**

## **Les analogies dans la métaphysique de Descartes**

Thèse présentée et soutenue à Nantes, le 16/10/2020

Unité de recherche : CAPHI EA 7463

### **Rapporteur.e.s avant soutenance :**

Delphine ANTOINE-MAHUT  
Marie-Frédérique PELLEGRIN

Professeure des universités, ENS Lyon  
Maîtresse de conférence HDR, IHRIM Lyon 3

### **Composition du Jury :**

Président : Cyrille MICHON  
Examineurs : Jean-Christophe BARDOUT  
Denis KAMBOUCHNER  
Dir. de thèse : Denis MOREAU

Professeur, Université de Nantes  
Professeur, Université Rennes 1  
Professeur, Université Paris 1  
Professeur, Université de Nantes



## REMERCIEMENTS

Aux membres du jury, pour avoir accepté d'examiner ce travail.

À mon directeur de thèse, pour sa bienveillance, ses encouragements et ses relectures. Je lui suis reconnaissant de m'avoir soutenu et guidé durant toutes mes années de recherches.

À mes professeurs de l'Université de Nantes, sans lesquels je n'aurais appris la logique et l'histoire de la philosophie. Je tiens à remercier tout particulièrement Dominique DOUCET, Bruno GNASSOUNOU, Antoine GRANDJEAN, Florent GUÉNARD, Vincent JULLIEN, Patrick LANG, Jean-Marie LARDIC et François SCHMITZ.

À André GUIGOT, dont l'enseignement, en terminale technologique au lycée Nicolas Appert, m'a donné goût à la philosophie.

À ma famille et à mes ami.e.s, pour la joie partagée et leur soutien durant toutes ces années.

## CITATIONS, CONVENTIONS ET ABRÉVIATIONS

Les références aux textes de Descartes renvoient aux *Œuvres de Descartes* publiées en onze volumes sous la direction de Charles Adam et Paul Tannery, revues et complétées avec une nouvelle présentation par Pierre Costabel et Bernard Rochot, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, réimpression au format de poche, Paris, Vrin, 1996 (abrégées AT, suivi du numéro de tome, de page et occasionnellement de la ligne).

Elles renverront aussi occasionnellement à la nouvelle édition des *Œuvres complètes* en huit volumes en cours de parution, dont les volumes I, III, IV, VII et VIII ont été publiés de 2009 à 2018 à Paris aux éditions Gallimard sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (abrégées OC, suivi du numéro du tome et de page).

Pour les autres ouvrages et articles cités, nous donnons la référence complète à la première occurrence, puis nous l'abrégeons en indiquant seulement l'auteur, le début du titre et la page.

L'orthographe et la ponctuation ont été modernisées, sauf quand l'état d'un texte ancien présentait un intérêt historiographique.

Sauf indication contraire, nous soulignons dans les citations.

### Abréviations des ouvrages de Descartes et de ceux qui lui ont été adressés

DM	–	<i>Discours de la méthode</i>
EB	–	<i>Entretien avec Burman</i>
L-P	–	<i>Lettre-Préface des Principes de la philosophie</i>
Ls/I	–	<i>Lettre de M. Descartes à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes réponses</i>
MM	–	<i>Meditationes de prima philosophia / Méditations métaphysiques</i>
NPQ	–	<i>Notæ in programma quoddam</i>
Obj.	–	<i>Objections contre les Méditations</i>
PA	–	<i>Les Passions de l'âme</i>
PP	–	<i>Principia philosophiæ / Les Principes de la philosophie</i>
RDI	–	<i>Regulæ ad directionem ingenii</i>
Rép.	–	<i>Réponses aux Objections contre les Méditations.</i>
RVLN	–	<i>La Recherche de la vérité par la lumière naturelle</i>

Abréviations dans les notes : not. (notamment) ; n. t. (nous traduisons) ; resp. (respectivement) ; s. d. (sans date) ; s. l. (sans lieu) ; s. p. (sans page) ; s. d. l. t. (souligné dans le texte) ; t. m. (traduction modifiée).

## TABLE DES MATIÈRES PRINCIPALES

• INTRODUCTION GÉNÉRALE .....	7
• CHAPITRE I - L'argument ontologique .....	51
• CHAPITRE II - L'argument <i>a posteriori</i> .....	139
• CHAPITRE III - <i>Sui causa</i> .....	195
• CHAPITRE IV - La création des vérités éternelles .....	281
• CHAPITRE V - L'âme et Dieu .....	411
• CONCLUSION GÉNÉRALE .....	529
• ANNEXES .....	538
• BIBLIOGRAPHIE .....	542
• TABLE DES MATIÈRES GÉNÉRALE .....	568



# INTRODUCTION GÉNÉRALE





## OUVERTURE

La question des analogies dans la métaphysique de Descartes semble réglée de longue date. Afin d'en donner un premier aperçu, nous proposons d'ouvrir cette étude par un florilège de citations s'étendant sur près d'un siècle de commentaires, de 1924 à 2019 :

« En réalité, Descartes éprouve devant le mystère le même scrupule que devant l'entendement divin ; [...] il réclame une théologie simple, il ne songe même pas à la possibilité d'une connaissance analogique, pour les mêmes motifs qui lui dictaient sa théorie de la création des vérités éternelles<sup>1</sup>. »

« Chez Descartes, l'analogie joue un rôle si effacé que le mot lui-même ne se trouve pas dans l'*Index scolastico-cartésien* de M. Gilson<sup>2</sup>. »

« Descartes commence en effet par éliminer toute qualité et toute forme du domaine de la nature ; or la négation radicale de la qualité, c'est la négation radicale de l'*analogie* entre le matériel et l'intelligible, et comme l'analogie était la méthode scolastique par excellence pour aller du monde à Dieu, cette voie traditionnelle se ferme devant Descartes<sup>3</sup>. »

« La pensée cartésienne est rivée à l'univocité... [F]aute de l'instrument métaphysique de l'analogie, qui seul, délivre de cette sujétion la philosophie première, elle est incurablement anthropomorphique dans sa connaissance de Dieu... [L]a simplicité divine, sur laquelle Descartes insiste tellement, n'est elle-même pour lui qu'une simplicité univoque, où il ne peut reconnaître le fondement transcendant de nos distinctions de raison. Il n'en peut pas être autrement là où manque une doctrine authentique de l'analogie [...]<sup>4</sup>. »

« Por lo que se refiere a la cuestión de la cognoscibilidad de la esencia divina, el pensamiento de Descartes es sobremanera desconcertante. Por una parte apela a una pseudo-analogía entre Dios y las sustancias creadas que le acerca al antropomorfismo [...]. En el fondo de todo su pensamiento lo que hay es una ignorancia perfecta de la auténtica analogía metafísica<sup>5</sup>. »

« [L]a démarche cartésienne n'est pas plus religieuse qu'elle n'est scientifique et, si Descartes identifie l'Infini qu'il affirme et le Dieu chrétien, c'est au nom d'une foi qu'il déclare lui-même extérieure à la connaissance. L'Infini demeure donc incompréhensible, et sa présence à la pensée sert surtout à déréaliser

---

<sup>1</sup> Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p. 296. Du même auteur, voir aussi *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 220-221 : « lorsque l'unité et la simplicité divines excluent l'univocité, Descartes doit chercher autre chose que l'analogie. [...] [S]a théodicée postule une autre manière de parler de Dieu qui serait, en quelque sorte, le contraire d'une analogie. » Et *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, p. 49 : « En gros, si infinie que soit la distance entre Dieu et l'homme, elle laisse subsister dans la pensée de Fénelon des possibilités d'analogie qui sont éliminées dans celle de Descartes. »

<sup>2</sup> Léon Brunschvicg, « Mathématiques et métaphysique chez Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 34/3, 1927, p. 296 = *Écrits philosophiques*, t. I, Paris, P.U.F., 1951, p. 29.

<sup>3</sup> Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), Paris, Vrin, 1967<sup>3</sup>, p. 253 (version remaniée d'un passage de la sixième leçon sur « Descartes et la métaphysique scolastique », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 29<sup>e</sup> année, 1923-1924, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1924, p. 138).

<sup>4</sup> Jacques Maritain, « Les preuves cartésiennes de Dieu » (1932), in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Saint-Paul, 1982, p. 117, puis p. 141-142 et 143.

<sup>5</sup> Jesús García López, « El conocimiento natural de Dios. Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás », *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras*, vol. 13/1, 1954-55, p. 317-318.

l'objet, à rappeler, comme on l'a vu dans la théorie de la création des vérités éternelles, que cela même qui est connu comme nécessaire émane d'un Être d'un autre ordre, à produire enfin, jusque dans la morale, une sorte de désengagement. Par là, Descartes renonce à toute qualification de l'Être, et même à toute doctrine de l'analogie<sup>1</sup>. »

« Le Dieu d'un philosophe et son monde se correspondent toujours. Or, à la différence de la plupart des Dieux antérieurs, le Dieu de Descartes n'est pas symbolisé par les choses qu'Il a créées ; Il ne s'exprime pas dans le monde et le seul attribut de Dieu que nous révèle sa création c'est, paradoxalement, son immutabilité. Mais il n'y a pas d'analogie entre Dieu et le monde, pas d'*imagines* ni de *vestigia Dei in mundo*<sup>2</sup>. »

« Si la pensée médiévale s'élève encore sur le caractère analogue de tout discours sur Dieu, cette élévation consciente de l'analogie disparaît chez Descartes. Et cela, en effet, parce que, selon le principe directeur de la certitude absolue, il y a au contraire un intérêt à identifier la connaissance de Dieu comme toute autre connaissance en tant que connaissance scientifique au sens strict<sup>3</sup>. »

« Mais comment se fait-il que, chez Descartes, le principe de l'analogie soit apparemment tombé dans l'oubli et ait été écarté en faveur de l'emploi univoque du concept ? – L'application univoque du concept résulte chez lui de ses exigences méthodiques, qui prédominent aussi bien chronologiquement que comme affaire de sa philosophie<sup>4</sup>. »

« [L]'analogie disparaît du discours cartésien parce que celui-ci ne cesse, consciemment, de l'en expulser, pour éviter le risque d'univocité<sup>5</sup>. »

« [L]a thèse de la création des vérités éternelles s'établit en bonne part pour éviter d'avoir recours à l'analogie [...] Tant que "cause" pouvait signifier simplement une autre forme de l'intelligibilité de l'être, ainsi qu'il en allait chez saint Thomas, l'analogie pouvait jouer, à partir de la cause dans l'ordre des choses. Au temps de Descartes, l'*"ens causatum"* s'est trop massivement précisé en causalité opératoire pour que l'analogie soit vraiment efficace<sup>6</sup>. »

« Dépouillé de la théologie des Noms divins, privé de la doctrine de l'analogie, comment Descartes va-t-il faire se communiquer le créé et l'incrée, penser le fini avec l'infini ? Voilà la question qui se pose au lendemain de cet

<sup>1</sup> Ferdinand Alquié, *Descartes*, Paris, Hatier-Boivin, 1956, p. 70-71.

<sup>2</sup> Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, P.U.F., 1962, p. 99.

<sup>3</sup> Bernhard Casper, « Der Gottesbegriff "*ens causa suum*" », *Philosophisches Jahrbuch* 76, 1968/69, p. 320 (n. t.) : « Hebt das mittelalterliche Denken doch immer wieder auf den analogen Charakter alles Sprechens von Gott ab, so fällt diese bewußte Erhebung der Analogie bei Descartes weg. Und zwar deshalb, weil im Gegenteil ein Interesse daran besteht, unter dem Leitmotiv der absoluten Vergewisserung die Gotteserkenntnis wie jede andere Erkenntnis als wissenschaftliche Erkenntnis im strengen Sinne auszuweisen. »

<sup>4</sup> Rainer Thurnher, « Das Gottesbild bei René Descartes », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27, 1973/2, p. 193 (n. t.) : « Wie kommt es aber, daß bei Descartes das Prinzip der Analogie scheinbar in Vergessenheit geriet und zugunsten der univoken Begriffsanwendung zurückgedrängt wurde? – Die univoke Verwendung der Begriffe ergibt sich bei ihm aus seinen methodischen Forderungen, die sowohl zeitlich als auch der Sache nach seiner Philosophie vorausgehen ».

<sup>5</sup> Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1981, 2009<sup>2</sup>, p. 14, n. 5. Repérant « la destruction consciente et inconsciente de toute doctrine de l'analogie dans les textes cartésiens » (*ibid.*, p. 16), l'auteur retrace l'histoire de « L'analogie perdue, de Suárez à Galilée » (p. 25-227) et conclut son ouvrage sur « la disparition définitive de l'analogie » (p. 443).

<sup>6</sup> François Marty, « Analogie et causalité. L'arrière-pays de l'analogie des noms divins », *Dieu*, Présentation de Jean Greisch, *Philosophie*, n° 10, Paris, Beauchesne, 1985, p. 94-95 ; d'où « l'absence réelle d'analogie chez Descartes » (*ibid.*). Du même auteur, voir aussi « L'analogie perdue. La métaphysique sur les chemins de la science de Descartes à Kant », *Archives de Philosophie*, 46/3, 1983, p. 7 et 10 : « ...cette perte de l'analogie qui, chez Descartes, annonce un trait de la modernité. » « Descartes ne dispose plus de l'analogie... »

oubli de l'analogie, où semble s'impliquer un moment de l'oubli de l'être théorisé par Heidegger<sup>1</sup>. »

« Cartesianism results in the disappearance of analogy<sup>2</sup>... »

« ...la pensée de l'analogie – dont il ne dispose plus<sup>3</sup>... »

« Descartes did not have a developed notion of analogical discourse, so his understanding of God's attributes is not the same as that of St Thomas<sup>4</sup>. »

« Puisqu'il est difficile, dans le cadre d'une connaissance réelle, positive et intuitive de l'infini, de parler encore raisonnablement d'analogie [...], on préférera donc s'en tenir à l'affirmation cartésienne de non univocité. Les anciens modes de connaissance de Dieu, que ce soit selon l'analogie, l'équivocité ou l'univocité sont désormais obsolètes<sup>5</sup>... »

« If Descartes' views on God's creation of the eternal truths lead to the "disappearance of analogy" between God's will and ours, they also do the same for God's mind and ours, because of the unity of the divine will and understanding<sup>6</sup>. »

« It is unsurprising that Descartes held that God is not known by an image. All the same, he departed from his Scholastics in maintaining that we have an idea of God's essence that is known to us directly and clearly, and not by way of analogy with created things of through confused concepts<sup>7</sup>. »

Ces commentaires émanent des interprètes les plus divers, mais les mieux autorisés. Bien qu'ils invoquent des motifs différents, ils s'accordent sur un point commun : l'absence de toute analogie dans la métaphysique cartésienne (et plus précisément dans ce que l'on peut appeler la théologie naturelle de Descartes<sup>8</sup>).

Cette ligne d'interprétation n'est pourtant pas unanime et plusieurs voix se sont élevées pour la nuancer ou la contester, notamment à propos du concept de substance<sup>9</sup>. De plus, l'état

---

<sup>1</sup> Philibert Secretan, « Trois enjeux de l'analogie », *Revue de métaphysique et de morale*, 93/3, 1988, p. 418.

<sup>2</sup> Tad M. Schmaltz, « The Disappearance of Analogy in Descartes, Spinoza, and Regis », *Canadian Journal of Philosophy*, 30/1, 2000, p. 86.

<sup>3</sup> Gilles Olivo, « L'homme en personne », *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, Th. Verbeek (éd.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993, p. 90.

<sup>4</sup> Jorge Secada, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 150.

<sup>5</sup> Laurence Devillairs, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004, p. 334.

<sup>6</sup> Roger Ariew, *Descartes and the First Cartesians*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 120.

<sup>7</sup> Gary Hatfield, « Mind and Psychology in Descartes », *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, D. Antoine-Mahut, S. Nadler, T. M. Schmaltz (dir.), Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 112.

<sup>8</sup> Symptomatique de cette absence, l'ouvrage d'Aza Goudriaan ne mentionne non plus aucune « analogie » dans la connaissance de Dieu chez Descartes (*Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes*, Leiden, Brill, 1999).

<sup>9</sup> Voir Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minit, 1968, p. 147-148, qui évoque « le rôle implicite de l'analogie dans la philosophie de Descartes », en particulier touchant l'existence des substances finies et infinies ; et Jean-Marie Beyssade, « La théorie cartésienne de la substance : équivocité ou analogie ? », *Revue internationale de philosophie*, 50/1, n° 195, *Descartes (1596 - 1996). Nouvelles interprétations*, 1996, p. 51-72, qui conclut ainsi : « La pensée de l'analogie est restée pensante en Descartes et elle donne cohérence à sa doctrine de la substance, même si cette pensée est plutôt taciturne et si cette cohérence est toujours menacée. »

actuel des études cartésiennes montre qu'elles évoluent dans le sens d'une *réévaluation positive* de la présence de l'analogie dans la métaphysique de Descartes<sup>1</sup>.

Ces travaux laissent ainsi entrevoir que cette question est un champ arable. Cependant, aucune étude systématique ne lui a encore été consacrée. C'est dans cet espace théorique que nos recherches voudraient s'insérer. Nous inscrivant dans la continuité de cette nouvelle ligne d'interprétation, nous aimerions savoir si Descartes s'est servi de la notion d'analogie dans sa métaphysique, en quel sens il le fit et sur quelles questions il la mobilisa. Nous souhaiterions également savoir s'il est possible de découvrir des analogies dans sa métaphysique, y compris lorsqu'il n'emploie pas le mot d'« analogie ». Notre enquête viendrait ainsi combler une certaine lacune des études cartésiennes, en apportant des éléments nouveaux qui permettraient d'évaluer la pertinence et les limites du quasi-consensus qui a prévalu jusqu'ici dans le commentaire.

Afin de procéder par ordre, il convient que nous identifions d'abord la métaphysique de notre auteur, avant de procéder au relevé et à l'analyse du lexique de l'analogie chez lui. Nous verrons ensuite s'il est possible d'enrichir notre compréhension de la notion d'analogie.

## **I. LA MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES**

Nous commencerons par circonscrire la métaphysique de Descartes, sur laquelle nous ferons ensuite quelques remarques d'ordre noétique<sup>2</sup>.

### **1. Qu'est-ce que « la métaphysique » ?**

La définition de la métaphysique de la *Lettre-Préface* des *Principes de la philosophie* peut servir de référence inaugurale, dans la mesure où, étant relativement tardive (1647), elle bénéficie d'un certain recul et s'offre ainsi comme un fruit parvenu à maturité. Cet énoncé a aussi l'avantage de situer la métaphysique au sein de toute la philosophie, dont elle constitue la partie principale :

---

<sup>1</sup> À cet égard, on peut mentionner l'article de Dan Arbib, « Le Dieu cartésien : 15 années d'étude (1996-2011) », où l'auteur, recensant avec acuité de nombreux commentaires, entérine l'analogie de la substance ; rappelant les travaux de J.-M. Beyssade, qui montrent que la « cohérence » de l'idée de Dieu chez Descartes est « de plus en plus dûment établie », il enregistre ce résultat : « il faut tenir que Dieu n'est pas sur-substance chez Descartes, mais qu'il y a analogie de la substance » ; il mentionne aussi le travail de Kim San Ong-Van-Cung sur *Descartes et la création*, qui montre que les créatures sont « également substances en un sens dérivé, et dépositaires d'un pouvoir créateur analogue au pouvoir divin » (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 138, 2013/1, p. 83 et 85).

Plus récemment, en février 2016, s'est tenu à Rome un grand colloque sur l'analogie auquel nous avons assisté : *L'Analogia si dice in multi modi*. Deux interventions y furent consacrées à Descartes, qui tendaient toutes deux à réévaluer à nouveaux frais la question de l'analogie chez cet auteur ; celle de Siegrid Agostini tendait « Verso la costituzione della voce "Analogia" del *Nouvel index scolastico-cartésien* », et celle d'Igor Agostini portait sur « Analogia, equivocità et univocità in Descartes : una questione ancora aperta ». Elles furent suivies d'une publication dans la revue *Archivio di Filosofia*, 84/3, 2016, *L'Analogia*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2017, resp. : « Appunti per la costituzione della voce "Analogia" del *Nouvel index scolastico-cartésien* », p. 129-139 ; et « L'analogia della *sui causa* : Descartes e Archimede », p. 141-153. Nous reviendrons sur ces deux études par la suite.

<sup>2</sup> Sans bien sûr ignorer les complexités du sujet. Sur ce point, voir notamment les études de J.-L. Marion, « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », *Les Études philosophiques*, n° 4, *Descartes*, 1976, p. 443-460 ; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986 ; « Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation métaphysique du *Discours de la méthode* », *Questions cartésiennes*, Paris, P.U.F., 1991, p. 37-73 ; « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, 53/3, 1997, p. 785-791 ; et de Vincent Carraud, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », *Lire Descartes aujourd'hui*, O. Depré et D. Lories (éd.), Paris-Louvain, Peeters, 1997, p. 153-171 ; « Descartes et le principe de raison suffisante », *Laval théologique et philosophique*, 53/3, 1997, p. 725-742.

« ...la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous<sup>1</sup>. »

La métaphysique de Descartes a donc trois objets privilégiés : Dieu, l'âme et les notions premières<sup>2</sup>. Dans cette perspective, elle vise à fonder la connaissance humaine et notamment la physique<sup>3</sup>. On peut cependant simplifier cette définition en considérant que la métaphysique traite majoritairement de *Dieu et de l'âme*, dans la mesure où les notions sont des modes de l'âme<sup>4</sup>. Deux faits bibliographiques le confirment. On sait que les *Méditations* visent principalement à démontrer l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps, selon les sous-titres respectifs de la seconde édition latine et de la version française<sup>5</sup>. Le sous-titre de la première édition latine annonçait un projet vraisemblablement plus ambitieux, mais qui n'en portait pas moins sur les deux mêmes choses<sup>6</sup>. Autrement dit, que les *Méditations* touchent la *philosophie première* ou qu'elles soient dites *métaphysiques*, elles se présentent invariablement comme traitant de *Dieu et de l'âme*. Descartes le confirme d'ailleurs dès les premiers mots de la *Préface au lecteur* des *Méditations* : « J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine dans le Discours français que je mis en lumière, en l'année 1637, touchant la méthode<sup>7</sup> ». Et c'est en mettant en avant ces mêmes questions qu'il sollicita l'approbation du Doyen et des Docteurs de la Sorbonne : « J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme (*duas quaestiones, de Deo et de Anima*), doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie<sup>8</sup> ». Enfin, on peut ajouter à ces déclarations le fait que, pendant près d'un an (d'octobre 1640 à septembre 1641), il fit un usage répété du syntagme « ma Métaphysique » pour désigner – exclusivement à Mersenne et toujours comme substantif – ses *Méditations*,

<sup>1</sup> L-P, AT IX-2, 14.

<sup>2</sup> En ce sens, voir aussi à Mersenne, 11 nov. 1640, AT III, 239, où Descartes intitule « [s]on écrit de Métaphysique » *Meditationes de prima philosophia*, en se justifiant ainsi : « car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre. »

<sup>3</sup> Sur cela, voir not. Stefano Di Bella, « Le programme métaphysique de Descartes », *Lectures de Descartes*, Fr. de Buzon, É. Cassan, et D. Kambouchner (dir.), Paris, Ellipses, 2015, p. 121-149.

<sup>4</sup> En ce sens, voir le prologue du *Discours*, AT VI, 1 : « En la quatrième [partie], [on trouvera] les raisons par lesquelles [l'auteur] prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique. » Voir aussi à Gibieuf, 11 nov. 1640, AT III, 237, où Descartes recommande son « écrit de métaphysique » comme seul chemin convenable « pour faire connaître la nature de l'âme humaine, et pour démontrer l'existence de Dieu ». À Élisabeth, 28 juin 1643, AT III, 695 : « je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme ». Et à Regius, juillet 1645, AT IV, 249 : « j'y ai vu ce que vous dites de l'âme humaine et de Dieu », « je suis entièrement éloigné de vos sentiments sur les choses métaphysiques (*circa res Metaphysicas*) ». Voir aussi *Le Monde*, VII, AT XI, 38 où Descartes qualifie de « considérations métaphysiques » ce qu'il vient d'expliquer touchant la création et la conservation du monde par « l'action de Dieu ». Il qualifiera les raisons contre les formes substantielles tirées de la création de Dieu de « métaphysiques a priori, ou théologiques (*a priori Metaphysicæ, sive Theologicæ*) », au sens où les raisons tirées de la cause première relèvent de la théologie naturelle (à Regius, 3 ou 4 fév. 1642, AT III, 505/OC VIII-2, 766).

<sup>5</sup> Resp. : *Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, & anima humana a corpore distinctio, demonstrantur*, Amsterdam, Elzévier, 1642 ; *Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées*, Paris, Camusat et Le Petit, 1647.

<sup>6</sup> *Meditationes de Prima Philosophia in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur [sic]*, Paris, Soly, 1641. Sur la différence des sous-titres, peut-être due à « une erreur du copiste ou de l'imprimeur », voir les indications de D. Kambouchner in OC IV-1, 50-51.

<sup>7</sup> *Præfatio ad lectorem*, AT VII, 7/OC IV-1, 81 : « *Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi...* »

<sup>8</sup> *Sapientissimis clarissimisque viris sacrae facultatis theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus*, AT VII, 1/AT IX-1, 4.

avec le contenu que nous venons de rappeler<sup>1</sup>.

Ce premier repérage nous permet d'adopter un concept de la métaphysique qui ne sera pas strictement *topique* (au sens où, par exemple, il s'agirait de retenir que la métaphysique cartésienne se résume à ce qui figure dans les seules *Méditations*), mais *objectif* (au sens où elle porte sur *deux objets* privilégiés). Par suite, la métaphysique ainsi conçue comprend en droit *tout ce que Descartes a écrit sur Dieu et sur l'âme* en tant que substance distincte du corps (cette dernière précision permettant d'exclure ce qui dépend de l'union, comme sont la force motrice ou les passions).

Cette définition détermine aussi la constitution de notre *corpus*. Elle nous permettra de sortir occasionnellement des sentiers battus que sont les œuvres canoniques, pour considérer aussi la *Correspondance* ainsi que d'autres recoins, comme certains textes ou fragments publiés à titre posthume.

## 2. Connaître les choses métaphysiques

Dieu et l'âme étant de nature incorporelle, ils ne peuvent être connus par les sens ou par l'imagination, mais seulement par l'entendement pur<sup>2</sup>. Pour cette raison, les sens et l'imagination nuisent plus qu'elles ne contribuent à la connaissance des choses

---

<sup>1</sup> Voir AT III, 216.5, 233.17, 234.17 et 28-29, 235.10, 243.3-4, 265.13, 271.8, 275.2, 276.3, 284.27, 286.19, 295.20, 296.24, 297.1, 328.1, 334.4, 340.4 et 7-8, 359.7, 363.13, 436.14, 438.14. Voir aussi, au même correspondant, AT II, 622 et III, 35.21-22, 233.24-25 et 260.9-10 : « J'ai maintenant entre les mains un discours, où je tâche d'éclaircir ce que j'ai écrit ci-devant sur ce sujet ["les spéculations métaphysiques" "touchant l'existence de Dieu"] ; [...] il contiendra une bonne partie de la métaphysique », « mon essai de Métaphysique », « ce peu de Métaphysique », « mes Méditations de Métaphysique ». Voir aussi à *Gibieuf*, AT III, 237.7, 472.7-8 et 474.3-4 : « l'écrit de métaphysique », « mes pensées de métaphysique » – expressions qui renvoient à « mes Méditations ». À *Huygens*, AT III, 762 : « l'écrit de métaphysique ». Et *EB*, AT V, 165 : « Il a toutefois poussé lui-même suffisamment l'étude des *choses métaphysiques* dans ses *Méditations* contre les sceptiques (*Ipse autem satis est persecutus res metaphysicas in Meditationibus contra Scepticos*) ».

*Nota bene* : l'adjectif qualifiant l'argument dit du Dieu trompeur de « raison de douter... bien légère, et pour ainsi dire métaphysique (*valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est*) » (AT VII, 36/IX-1, 28) n'est pas pertinent pour notre exposé (nous considérons l'ensemble de la métaphysique de Descartes, non le doute métaphysique en particulier). En revanche, cet adjectif est pertinent lorsqu'il est synonyme d'*immatériel*, comme dans la *Lettre-Préface*, où Descartes distingue les principes touchant « les *choses immatérielles ou métaphysiques*, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques » (AT IX-2, 10). Nous croyons donc que l'adjectif « métaphysique » est équivoque : il s'oppose tantôt aux raisons *morales* utiles pour vivre, tantôt aux choses *physiques*. Ce n'est que lorsqu'il se rapporte à des objets immatériels que son sens nous intéresse.

<sup>2</sup> Voir *DM*, IV, AT VI, 37 : « le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été. Et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination, pour les comprendre, font tout de même que si, pour ouïr les sons, ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux ». 2<sup>e</sup> *Rép.*, Abrégé géométrique, Première demande, AT IX-1, 126 : « ...la vérité des choses métaphysiques, lesquelles ne dépendent point des sens ». Et *NPQ*, AT VIII-2, 363 : « parmi les espèces de la perception, il [Regius] n'énumère que la *sensation, la mémoire et l'imagination* : d'où l'on peut inférer qu'il n'admet aucune intellection pure (*nullam intellectionem puram*), c'est-à-dire une intellection qui ne se tourne vers aucune image corporelle ; et partant qu'il estime n'avoir aucune connaissance de Dieu, ni de l'esprit humain, ou des autres choses incorporelles (*nullam de Deo, nec de mente humana, vel aliis incorporeis rebus, cognitionem haberi*) ». Voir aussi à *Élisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 692 : « les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ».

métaphysiques<sup>1</sup>. À celui qui aspire à méditer en toute clarté, le mot d'ordre bien connu sera donc le suivant : *abducere mentem a sensibus*, détacher l'esprit des sens<sup>2</sup>.

Ces rappels permettent de mieux circonscrire notre objet d'étude, mais aussi de commencer à le problématiser. Le circonscrire tout d'abord, dans la mesure où, si nous ignorons encore ce qu'il faut entendre précisément par « analogies », nous savons désormais que, s'il en existe dans la métaphysique de Descartes, elles concerneront au premier chef deux objets *purement intelligibles*. Le problématiser ensuite, dans la mesure où le détachement des sens et de l'imagination, requis en métaphysique, nous place devant une inconnue. Avec quoi Descartes concevrait-il Dieu ou l'esprit humain par "analogie", s'il est vrai qu'il le fasse, si ce n'est avec des corps ? En principe, un cartésien scrupuleux exigerait à première vue qu'on ne s'appuie jamais sur des choses sensibles et imaginables pour concevoir ces deux substances, étant donné qu'elles sont immatérielles par nature et purement intelligibles par voie de fait. En d'autres termes, il semble que la métaphysique exclue par définition toute "analogie" avec des choses matérielles<sup>3</sup>.

Par conséquent, si jamais nous constatons que Descartes élabore des "analogies" avec des objets corporels pour traiter de Dieu ou de l'âme, nous devrions alors réviser notre concept de sa métaphysique, qui s'en trouverait de fait altéré. C'est pourquoi nous ne présupposons pas une fois pour toutes ce qu'est sa métaphysique, mais nous nous disposons à la ressaisir à mesure que nous progresserons dans notre enquête. Cette précaution n'est pas sans intérêt. Loin d'être indifférente à la métaphysique, la question des "analogies" est en effet susceptible d'en enrichir la notion, dans la mesure où s'intéresser à celles-ci pourrait contribuer à se donner un concept plus nuancé de celle-là.

Nous pouvons à présent considérer le lexique de l'analogie chez Descartes. Cela permettra d'identifier les façons (positives ou négatives) dont il en parle, les endroits où cette notion apparaît explicitement, et les objets (métaphysiques ou non) auxquels elle se rapporte.

---

<sup>1</sup> Voir not. à Mersenne, 13 nov. 1639, AT II, 622 : « la partie de l'esprit qui aide le plus aux mathématiques, à savoir l'imagination, nuit plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques. » À Chanut, 1<sup>er</sup> fév. 1647, AT IV, 613, où Descartes parle de « pensées métaphysiques » touchant l'amour de Dieu, mais importunées par « la présence des objets sensibles ». Et à Silbon, mars ou avril 1648, AT V, 138 : « votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures ».

<sup>2</sup> À Mersenne, mars 1637, AT I, 349-351 et MM, *Synopsis*, AT VII, 12/IX-1, 9. Voir aussi *lettre au Doyen et aux Docteurs de la Sorbonne*, AT VII, 4/IX-1, 7 : « elles [mes raisons] demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens (*a sensuum consortio facile subducat*). »

<sup>3</sup> Cette position a reçu une fervente adhésion de la part de F. Alquié dans son livre sur *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 93 et 332. Nous présupposons ici une notion de l'analogie que nous préciserons plus bas. Mais nous croyons aussi que notre propos peut être compris selon le langage ordinaire.

## II. OCCURRENCES DU LEXIQUE DE L'ANALOGIE CHEZ DESCARTES

Nous nous limiterons aux seuls termes formés sur le radical *analog-*, excluant en cela le lexique de l'univocité ou de l'équivocité<sup>1</sup>. Notre corpus comprend les écrits de Descartes et les traductions parues de son vivant. Nous relevons ainsi *vingt-quatre occurrences* du lexique de l'analogie sous sa plume, numérotées ici par ordre chronologique :

1. Règle XII, AT X, 412 : « *Neque hoc per **analogiam** dici putandum est* »
2. *Ibid.*, AT X, 415 : « *quod tamen per **analogiam** tantum hic est sumendum* »
3. Règle XIV, AT X, 441 : « *nisi per **analogiam** quamdam* »
4. *L'Homme*, AT XI, 158 : « qu'on peut nommer par **analogie** la proportion d'un à deux »
5. *À Mersenne*, 18 mars 1641, AT III, 336 : « je vous prie de corriger ainsi le texte : ...*nullumque hic aliud causæ genus efficienti **analogum** locum habere animadvertunt, non soleant, etc.* »
6. *Iæ Resp.*, AT VII, 109 : « *nullumque hic aliud causæ genus efficienti **analogum** locum habere* »
7. *IIæ Resp.*, AT VII, 136 : « *plus enim **analogiæ** sive paritatis fingi potest* »
8. *IVæ Resp.*, AT VII, 240 : « *esse causam positivam, quæ per **analogiam** ad efficientem referri possit* »
9. *Ibid.*, AT VII, 241 : « *isti omnes modi loquendi, a causæ efficientis **analogia** petiti, pernecessarii sunt* »
10. *Ibid.*, AT VII, 241 : « ***analogia** causæ efficientis usus sim* »
11. *Ibid.*, AT VII, 243 : « *magnam habet **analogiam** cum efficiente* »
12. *Ibid.*, AT VII, 244 : « ***analogiam** causæ efficientis illi erga seipsum tribui non permittit* »
13. *Ibid.*, AT VII, 245 : « *Archimedes, loquens de iis quæ de sphaera per **analogiam** ad figuras rectilineas sphaeræ inscriptas demonstravit* »
14. *À Regius*, déc. 1641, AT III, 454-455 : « *aliquid etiam motui **analogum** in illis esse considerandum* »
15. 1<sup>e</sup> *Rép.*, AT IX-1, 87 : « aucun autre genre de cause, qui ait rapport et **analogie** avec la cause efficiente »
16. 2<sup>e</sup> *Rép.*, AT IX-1, 107 : « il y a plus d'**analogie** ou de rapport entre les couleurs et les sons, qu'entre les choses corporelles et Dieu »
17. 4<sup>e</sup> *Rép.*, AT IX-1, 185 : « une cause positive, qui par **analogie** puisse être rapportée à la cause efficiente »
18. *Ibid.*, AT IX-1, 186 : « toutes ces manières de parler, qui ont rapport et **analogie** avec la cause efficiente, sont très nécessaires »
19. *Ibid.* : « je me suis servi de l'**analogie** de la cause efficiente »
20. *Ibid.*, AT IX-1, 188 : « il ne permet pas qu'on lui attribue à l'égard de soi-même l'**analogie** de la cause efficiente »
21. *Ibid.*, AT IX-1, 189 : « Archimède, parlant des choses qu'il a démontrées de la sphère par **analogie** aux figures rectilignes inscrites dans la sphère même »
22. *Entretien avec Burman*, AT V, 168 : « *Quid scimus annon alias creaturas specificè distinctas, alias vitas, et, ut ita dicam, homines, aut saltem homini **analogos** in iis posuerit ?* »
23. *À Henry More*, 5 fév. 1649, AT V, 270 : « *dicere licet sanitatem soli homini competere, quamvis, per **analogiam** et Medicina, et aer temperatus, et alia multa dicantur etiam sana* »
24. *Ibid.* : « *quamvis alia, per **analogiam**, etiam extensa dicantur.* »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Pour ces deux points, voir les relevés de S. Agostini, *art. cit.*, p. 137-139.

<sup>2</sup> Le relevé des termes *analogus*, *analogia*, de S. Agostini (*art. cit.*, p. 136-137) est incomplet : il omet une occurrence d'*analogia* dans les *IVæ Resp.* (AT VII, 244.16), celle d'*analogos* dans l'*Entretien avec Burman* (AT V, 168), et les deux occurrences d'*analogia* dans la *lettre à More* du 5 février 1649 (AT V, 270.26-27 et 31) ; il ne mentionne pas non plus les traductions parues du vivant de Descartes (ce qui est peut-être moins discutable). Sauf erreur de notre part, notre relevé est exhaustif. Il est confirmé par les outils informatiques, dont le moteur de recherche du site *Corpus Descartes*, édition en ligne des œuvres et de la correspondance de Descartes, sous la responsabilité scientifique de V. Carraud. Nous omettons évidemment les huit occurrences qui apparaissent sous les plumes de Hobbes, Gassendi et More (AT VII, 177, 267, 281, 288, 293 ; IX-1, 138 ; et V, 303.8 et 10).

Ce relevé appelle plusieurs remarques, dont trois constats d'ordre *factuel, topique* et *objectif*.

Sur le plan factuel, tout d'abord : *il y a bien de l'analogie chez Descartes*. Le terme figure en effet sous sa plume. Il est vrai que les occurrences ne sont pas légion (sans compter les traductions, on n'en dénombre que dix-sept). L'analogie n'est donc pas un concept fondamental du cartésianisme : Descartes n'en parle pas, il ne la définit pas, il n'en explique ni la nature, ni la portée, ni les limites. Aucun texte ne permet vraiment de savoir ce qu'est l'analogie selon lui : on ne peut répondre à cette question en citant une définition, comme on en trouve de la substance ou de l'idée, par exemple. Les interprètes sont donc réduits à des conjectures la concernant. Il est même douteux qu'il s'agisse chez lui d'un terme univoque.

Il faut toutefois nuancer ce premier constat, en soulignant que ce n'est pas parce que Descartes ne parle pas *de* l'analogie qu'il ne raisonne pas *par* analogie. Plus qu'un *objet* de sa pensée, l'analogie est peut-être en effet ce qui *structure et organise* celle-ci. Plusieurs expressions vont d'ailleurs en ce sens : « *quod... per analogiam... hic est sumendum* », « on peut nommer par analogie », « je me suis servi de l'analogie », « *dicere licet... per analogiam* » – sous la plume de Descartes, l'analogie se présente comme quelque chose qui opère<sup>1</sup>. Si donc il y a peu de mentions de l'analogie chez notre auteur, la plupart d'entre elles sont des *mentions positives*.

On remarquera aussi que la majorité des occurrences sont *en latin plutôt qu'en français* (seize contre une si l'on écarte les traductions, seule l'occurrence de *L'Homme* figurant dans un texte originalement écrit en français ; seize contre huit si l'on compte les traductions). Cela semble indiquer que ce terme avait une connotation technique, dans la mesure où le latin était la langue savante, par opposition au français, langue vernaculaire. Nous devons donc tenir compte de cet aspect : si Descartes mentionne peu l'analogie, il semble en revanche utiliser le terme *analogia* dans des sens relativement précis et conformes à la tradition. D'autre part, il est possible d'expliquer le silence quasi-complet de Descartes sur l'analogie en français, dans la mesure où le mot « analogie » était d'usage encore récent à son époque : on trouve en effet peu d'usages de ce terme avant lui<sup>2</sup>.

Concernant les traductions parues de son vivant (celles des *Responsiones*), toutes les

---

<sup>1</sup> Sur les vingt-quatre occurrences, on en relève sept de l'expression « *per analogiam* » (1, 2, 3, 8, 13, 23 et 24) et deux de « par analogie » (4 et 17). Seule la première d'entre elles est parfaitement négative. De plus, on ne peut rien conclure de façon unilatérale touchant les mentions cartésiennes de l'analogie, car elles sont assez diverses. Leur majorité est toutefois plus positive que négative. Nous proposons de toutes les répartir sur l'échelle suivante, qui comprend quatre degrés allant du plus négatif au plus positif : *i*) usages *négatifs* (1, 12, 20) ; *ii*) usages *restrictifs ou minimisants* (2, 3, 22) ; *iii*) usages *positifs* (4, 5, 6, 7, 8, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 23, 24) ; *iv*) usages *insistants* (9, 11, 18). Le jugement de Peter Galison nous semble donc sévère et peu objectif : « Note that Descartes often uses *analogiam* disparagingly, either in constructions of the form “this is not an analogy” or dismissively when something is “just an analogy”. Comparison, at least when Descartes is making one, carries a more positive connotation » (« Descartes's comparisons: From the Invisible to the Visible », *Isis*, 75, 1984, p. 320, n. 25). P. Galison ne cite que 1 et 2, et ignore toutes les autres occurrences d'*analog-* chez Descartes.

<sup>2</sup> Voir not. Rabelais, *Gargantua*, chap. IX, Lyon, François Juste, 1535, [s. p.] (n. s.) : « Si demendez comment par couleur blanche nature nous induit entendre ioye et liesse : ie vos responds, que *l'analogie* et conformité est telle. Car *comme* le blanc... : *tout ainsi* le cueur par ioye... » Et Montaigne, *Les Essais*, II, 12, Paris, L'Angelier, 1598, p. 513 (n. s.) : « qu'est-il plus vain que de vouloir deviner Dieu par nos *analogies* et conjectures ? » Entre ces deux emplois, il en est un qui est particulièrement significatif chez Henri II Estienne, *Apologie pour Hérodote* (1566), B. Boudou (éd.), Genève, Droz, « T.L.F. », 2007, p. 133 (n. s.) : « non seulement ils tireront profit de la lecture de chacune histoire en particulier, mais aussi apprendront par iceluy à confronter les histoires anciennes avec les modernes, et à considérer la conformité d'icelles, et *l'analogie* (si les oreilles françoises peuvent porter ce mot). » Cette parenthèse indique que le terme n'était pas courant à l'époque. Il ne semble pas non plus l'être devenu quatre décennies plus tard : le *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne* de Jean Nicot (1606) ne contient pas d'entrée « Analogie », bien que le mot fût attesté par quelques emplois au siècle précédent.

occurrences d'*analog-* ont été rendues par des termes formés sur le même radical, à une exception près. Seule « *magnam habet analogiam cum efficiente* » (n° 11) n'a pas été traduite ainsi, mais par « a un très grand rapport avec la cause efficiente » (AT IX-1, 188). Parmi ces traductions, trois d'entre elles ont ajouté le terme « rapport » à côté de celui d'« analogie », comme s'il s'agissait d'un synonyme (n° 6/15, 7/16, et 9/18). Mais ces ajouts soulèvent plus de questions qu'ils n'apportent de réponses : sont-ils bien de Descartes ? devons-nous en tenir compte ? traduisent-ils fidèlement sa pensée ? n'indiquent-ils pas plutôt une incertitude chez le traducteur ? pourquoi sont-ils intermittents ? Ils semblent en tout cas conformes à l'usage, comme on le voit chez Scipion Duplex (1569-1661), le premier auteur à avoir écrit un cours de philosophie complet en langue vernaculaire<sup>1</sup>.

Sur le plan topique, ensuite, les termes formés sur *analog-* apparaissent dans cinq groupes de textes : les *Regulae* (au nombre de 3), le traité de *L'Homme* (1), la *Correspondance* (4), les *Responsiones* et les *Réponses* (15), et l'*Entretien avec Burman* (1). D'où une absence et un déséquilibre. Une absence, tout d'abord, car le mot d'analogie n'apparaît dans aucun des trois grands exposés de la métaphysique cartésienne : on ne trouve nulle mention d'une « analogie » ni dans la quatrième partie du *Discours*, ni dans les *Méditations*, ni dans la première partie des *Principes*. Une question semble donc réglée : Descartes n'a pas eu besoin d'analogie pour élaborer sa métaphysique. Ce deuxième constat doit toutefois être nuancé par un dernier, qui porte sur un déséquilibre.

En effet, sur le plan objectif, enfin, la majorité des occurrences apparaissent dans le *contexte de la philosophie première*, puisque seules deux des trois occurrences des *Regulae*, celles de *L'Homme* et de l'*Entretien avec Burman* n'ont pas exclusivement à voir avec les deux objets privilégiés de la métaphysique. De sorte que ce ne sont pas moins de vingt occurrences sur vingt-quatre qui relèvent de celle-ci (ou treize sur dix-sept si l'on ne compte pas les traductions)<sup>2</sup>.

Ce dernier constat conduit donc à émettre une première réserve face à l'idée, illustrée en ouverture, selon laquelle il n'y aurait pas d'analogie dans la métaphysique de Descartes. En toute rigueur, nous sommes contraint d'observer que cette assertion est erronée, car elle est contredite par les textes. Nous sommes bien conscient que les interprètes ne parlent pas de l'analogie au même sens que Descartes lorsqu'ils en récusent la présence chez lui. Mais dans cette étude, nous ne pouvons procéder en important des notions de théologie médiévale ou scolastique afin d'évaluer si elles figurent ou non chez notre auteur. Une telle méthode ne nous semblerait produire qu'une certaine distorsion des écrits, peu à même de nous renseigner sur les usages proprement cartésiens de l'analogie. Non seulement Descartes en revendique l'emploi : « je me suis servi de l'analogie de la cause efficiente (*analogia causæ efficientis usus sim*) » ; mais surtout, il écrit que cette analogie est indispensable pour bien concevoir l'aséité divine, et ce, à au moins deux reprises :

<sup>1</sup> Voir *La Métaphysique ou science surnaturelle, qui est de la Divinité* (Paris, 1610), t. 1, liv. III, chap. 6, § 4, Lyon, Simon Rigaud, 1620, p. 97 : « ...avec analogie et rapport à ces idées-là », « ...avec analogie et rapport à leur prototype ». Et t. 2, VI, 9, § 3, p. 45 : « ...un singulier rapport et analogie ». Voir aussi t. 2, IX, 8, 2 et 4, et X, 2, 7, *op. cit.*, p. 45, 46 et 67 : « Les autres noms sont imposés à Dieu par quelque analogie et respect aux créatures » ; « ...par analogie, c'est-à-dire par relation aux créatures » ; « par analogie et relation aux créatures ». Seules les quatre autres occurrences d'« analogie » que nous avons trouvées dans cet ouvrage ne sont pas explicitées ainsi (p. 3, 44 et 46 deux fois).

<sup>2</sup> Nous ne pourrions le démontrer pleinement que dans nos prochains chapitres. Nous proposons toutefois de les distinguer ici de la façon suivante : *a*) contexte purement physique (1, 3, 4) ; *b*) contexte anthropologique (22) ; *c*) contexte métaphysique ayant pour objet *i*) Dieu (5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21), *ii*) l'âme (2, 14), *iii*) les choses spirituelles en général, *i.e.* Dieu, les anges et l'âme humaine (23, 24).

« cette façon de parler est, à mon avis, non seulement très utile en cette question, mais aussi nécessaire (*iste loquendi modus in hac quaestione perutilis atque etiam necessarius*) » (AT VII, 237.20-22/IX-1, 183-184).

« toutes ces manières de parler, qui ont rapport et analogie avec la cause efficiente, sont très nécessaires pour conduire tellement la lumière naturelle, que nous concevions clairement ces choses (*isti omnes modi loquendi, a causa efficientis analogia petiti, pernecessarii sunt ad lumen naturale ita dirigendum, ut ista perspicue advertamus*) » (AT VII, 241.16-19/IX-1, 186)

On constate ainsi en première approche que Descartes *n'a pas nié l'analogie*, qu'il en a *revendiqué l'usage*, et qu'il a même *insisté sur sa nécessité*. Nous reviendrons sur ces trois points, mais ils indiquent déjà que, lorsque certains interprètes nient qu'il y ait de l'analogie chez Descartes, ils adoptent un concept de l'analogie *qui n'est pas cartésien*. Quelques-uns d'entre eux se placent au point de vue opposé et observent que c'est plutôt le concept de Descartes qui n'est pas authentiquement analogique. On perçoit toutefois l'audace de cette remarque par le parti qu'elle adopte : elle nous semble avoir la même portée que celle qui consisterait à dire que les « idées » cartésiennes ne sont que des « pseudo-idées » parce qu'elles ne sont pas d'authentiques « Idées » platoniciennes. En déplorant ces absences, on interprète Descartes *non à partir de lui-même*, mais à l'aide de notions qui lui sont étrangères. Un certain recul est sans doute indispensable en histoire de la philosophie. Mais si cette méthode herméneutique a son intérêt, elle a aussi ses limites. Disons qu'elle va du dehors au dedans, au lieu de se laisser enseigner par les textes eux-mêmes. Nous aurions tendance à privilégier la méthode inverse, qui consiste, non à partir de l'analogie théologique afin de dire si celle-ci se trouve ou non chez Descartes, mais à partir de Descartes pour établir si l'on y trouve de l'analogie et de quelle sorte il s'agit. Or, de ce point de vue, force est de constater qu'il l'a largement investie dans au moins un dossier de sa métaphysique. S'il est en effet incontestable que Descartes parle de « l'analogie » avec parcimonie, il fait en revanche un usage massif de ce concept pour traiter la question de l'aséité divine : sur les vingt-quatre occurrences que son œuvre totalise, quatorze d'entre elles sont consacrées à cette seule question (ou bien huit sur dix-sept si l'on ne compte pas les traductions). Dans ce contexte, il est même remarquable que la première occurrence des *Responsiones* (n° 6) soit due à la demande que Descartes fit à Mersenne « de corriger » une première version de son texte *au profit de l'analogie* (n° 5) : celle-ci apparaît alors comme un *amendement* du discours cartésien (un moyen d'améliorer un écrit qu'il jugeait discutable faute de cela). Cela montre qu'il l'estimait utile, pour ne pas dire nécessaire et décisive. Si donc les grandes pages de la métaphysique cartésienne ont pu s'écrire sans employer une seule fois le mot d'« analogie », l'un de ses chapitres ne pouvait se conclure qu'avec celui-ci.

De plus, comme nous le montrerons dans notre dernier chapitre, il faut intégrer à ce repérage objectif la deuxième occurrence des *Regulae* et celle de la *lettre à Regius*, qui concernent l'âme, ainsi que les deux occurrences de la première *lettre à More*, qui ont trait en partie à l'ubiquité divine. De sorte que *la majorité des occurrences d'analog- chez Descartes est afférente à la*

*métaphysique* et plus particulièrement à la théologie naturelle<sup>1</sup>.

Ce dernier constat ne peut donc qu'interroger. Si la théologie naturelle de Descartes n'est pas toujours explicitement analogique, elle le fut en partie : il y a bien de l'analogie dans la théologie naturelle de Descartes, comme il y en eut dans celle de Thomas d'Aquin – non certes en même façon, mais pas non plus en aucune façon. Nous entrevoyons ainsi la possibilité d'une confrontation théorique entre les discours analogiques de ces deux grands auteurs. Cette confrontation permettrait de re-situer la métaphysique de Descartes face à la grande tradition de l'analogie théologique – ce que nous ne pourrions toutefois réaliser qu'au long de notre étude. Il est vrai que l'analogie semble beaucoup plus abondante et décisive chez Thomas qu'elle ne l'est chez Descartes. Mais en l'absence de toute étude systématique sur l'analogie chez notre auteur, la comparaison avec ce Docteur ne peut être que prématurée. De plus, il faut noter que c'est le commentaire qui a exagéré l'importance de ce thème chez Thomas d'Aquin : lui-même parle assez peu de l'analogie (certes, plus que Descartes, mais beaucoup moins aussi que tous ses commentateurs). *A contrario*, il se peut qu'on ait minimisé le rôle des analogies dans la métaphysique de Descartes. Et en tout état de cause, le fait que la grande majorité des occurrences du lexique de l'analogie soit *positive* sous sa plume et qu'elles figurent dans des contextes *métaphysiques*, justifie l'objet et le titre de notre enquête : ne serait-ce que d'un strict point de vue lexical, l'étude des analogies chez Descartes doit principalement s'orienter vers celles de sa métaphysique.

### **III. ANALOGIE, MÉTAPHORE ET COMPARAISON**

Afin de clarifier notre propos, une mise au point terminologique s'impose, qui guidera l'ensemble de cette étude. Nous sommes conscient du caractère relativement scolaire de l'exposé qui va suivre, mais la précision des distinctions entre *analogie*, *métaphore* et *comparaison*, est ici décisive. Nous ne saurions en effet progresser lucidement dans notre enquête en faisant l'économie de l'analyse de ces concepts fondamentaux.

#### **1. La notion d'analogie**

Nous circonscrivons d'abord la notion d'analogie, dont l'origine remonte aux mathématiques grecques.

---

<sup>1</sup> Plus des deux tiers relèvent du discours sur Dieu (voir la note précédente). Il paraît donc erroné d'écrire que « *analogie* n'apparaît... dans le corpus cartésien qu'avec des emplois radicalement étrangers à la problématique théologique » ou que Descartes « ne mentionne jamais l'analogie en une acception théologique » (J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 74, n. 5 et p. 74). C'est le contraire qui est vrai : *le lexique de l'analogie apparaît majoritairement dans un contexte théologique*, c'est-à-dire dans le discours sur Dieu – que les créatures soient ou non concernées par ce discours. J.-L. Marion restreint la notion de « théologie » au discours sur *Dieu et les créatures*, mais cette restriction ne nous semble pas justifiée. La théologie se définit en effet comme le *discours sur Dieu*, plus précisément comme le discours qui s'efforce d'énoncer quelque chose d'intelligible à propos de l'existence et des attributs divins – la théologie naturelle consistant pour cela à ne s'appuyer que sur la raison humaine, par opposition à la théologie rationnelle qui dépend de la révélation (sur cette acception, voir Paul Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, « Chemins philosophiques », 2004, p. 7). Et dans tous les cas, l'analogie de la cause efficiente intervient au terme d'une démonstration *a posteriori*, où Dieu est pensé comme existant par soi à partir de ma propre existence, dépendante et créée – la cause efficiente étant elle-même la cause que Dieu met en œuvre en créant (voir chap. III) : les occurrences d'*analog-* dans ce contexte relèvent donc de la problématique théologique au sens restreint.

### a) Origine mathématique de la notion

La notion d'analogie fut esquissée dans le Livre V des *Éléments* d'Euclide, consacré à la théorie des proportions : elle visait alors à surmonter ce qu'on a appelé la crise des irrationnels<sup>1</sup>. En toute rigueur, il faut rappeler que l'analogie n'est pas définie dans ce Livre, dont les notions fondamentales sont la grandeur, le rapport et la proportionnalité<sup>2</sup>. Ce sont plutôt les grandeurs qui sont définies comme *proportionnelles*, ou *en proportion* (ἀνάλογον) :

« Ζ'. Τὰ δὲ τὸν αὐτὸν ἔχοντα λόγον μεγέθη ἀνάλογον καλεῖσθω. »

« 6. *Magnitudines autem eandem rationem habentes proportionales vocentur.* »

« 6. Et que les grandeurs qui ont le même rapport soient dites *en proportion*<sup>3</sup>. »

En rapprochant les premières définitions de ce Livre, en particulier les définitions 3 et 5, qui sont celles du *rapport* et du *même rapport*, on peut toutefois parvenir à une définition de l'analogie comme *similitude de deux rapports entre des grandeurs homogènes deux à deux*. Cette définition est alors soumise à deux conditions au moins :

- i) il n'y a de rapport qu'entre des *grandeurs homogènes selon la quantité* (Déf. 3)<sup>4</sup> ;
- ii) des grandeurs ne sont proportionnelles entre elles que si elles ont des *équimultiples communs* deux à deux (Déf. 5)<sup>5</sup>.

Les questions relatives à la théorie des proportions regardent surtout les mathématiciens ainsi que les historiens des sciences, et nous confessons ingénument qu'elles nous dépassent. Nous soulignerons seulement que l'analogie est à l'origine une notion à la fois *complexe* (elle

<sup>1</sup> Il est admis que la théorie exposée au livre V n'est pas d'Euclide (env. -325/-265), mais d'Eudoxe de Cnide (-408/-355), un contemporain de Platon. Euclide aurait compilé ses *Éléments* vers 300 av. J.-C. sous Ptolémée I<sup>er</sup> (-305/-283). Sur ces points, voir Jean-Louis Gardies, *L'Héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide*, Paris, Vrin, 1988 ; Bernard Vitrac, *Sur la théorie des proportions*, B, I - « L'attribution de la théorie du Livre V », in Euclide, *Les Éléments. Vol. 2 : Livres V à IX*, trad. fr. et comm. par B. Vitrac, Paris, P.U.F., « Bibliothèque d'histoire des sciences », 1994, p. 508-510 ; Bertrand Hauchecorne et Daniel Suratteau, *Des mathématiciens de A à Z*, Paris, Ellipses, 2008<sup>3</sup>, p. 144-146 ; et Frédéric Patras, « Géométries », section « Géométrie grecque », *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, D. Lecourt (dir.), Paris, P.U.F., « Quadrige », 1999<sup>1</sup>, 2006<sup>4</sup>, p. 539.

<sup>2</sup> Sur cette absence, voir B. Vitrac, Notice du Livre V des *Éléments*, *op. cit.*, p. 47 ; et « La Définition V. 8 des *Éléments* d'Euclide », *Centaurus*, 38, 1996/2-3, p. 97-121. L'auteur rappelle que certaines définitions de l'analogie, not. la Déf. V, 7<sup>bis</sup> : « Ἀναλογία δὲ ἐστὶν ἡ τῶν λόγων ὁμοιότης. Et une proportion est une similitude de rapports », ne figurent pas dans tous les manuscrits connus, mais sont des interpolations motivées par l'absence d'une définition de l'ἀναλογία par Euclide. L'édition de référence ne mentionne pas cette définition et ne comporte que celle de la plus petite proportion : « Ἡ Ἀναλογία δὲ ἐν τρισὶν ὅροις ἐλαχίστη ἐστίν. 8. *Proportio autem in tribus terminis consistens minima est.* » « 8. Et une proportion en trois termes est la plus petite. » (Resp. : *Euclidis Opera omnia*, I. L. Heiberg et H. Menge (éd.), *Elementa*, vol. II, Lib. V-IX, I. L. Heiberg (éd.), Leipzig, Teubner, 1884, p. 4-5 = et *Les Éléments*, trad. B. Vitrac, *op. cit.*, p. 47).

<sup>3</sup> *Elementa*, V, *op. cit.*, p. 2-3 = trad. B. Vitrac, p. 41. J.-L. Gardies traduit cette définition ainsi : « Que les grandeurs ayant la même raison soient appelées *proportionnelles* » (*op. cit.*, p. 75, n. 11).

<sup>4</sup> « γ. Λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὧν ὁμογενῶν ἢ κατὰ πλησιότητά ποια σχέσις. 3. *Ratio est duarum eiusdem generis magnitudinum secundum quantitatem qualibet habitudo.* » « 3. Un rapport est la relation, telle ou telle, selon la taille [qu'il y a] entre deux grandeurs du même genre. » (Resp. : *Elementa*, *op. cit.*, p. 2-3 = trad. B. Vitrac, p. 36). De sorte que, si l'on veut en donner une expression géométrique de cette définition, une ligne ne pourra pas avoir de rapport à une aire ou à un nombre, mais seulement à une ligne.

<sup>5</sup> « 5. *In eadem ratione magnitudines esse dicuntur* (Ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ μεγέθη λέγεται) *prima ad secundam et tertia ad quartam, si prima et tertia aequae multiplicēs secundae et quarta aequae multiplicēs aut simul superant aut simul aequales sunt aut simul minores sunt suo ordine sumpta.* » « Des grandeurs sont dites être *dans le même rapport*, une première relativement à une deuxième et une troisième relativement à une quatrième quand des équimultiples de la première et de la troisième ou simultanément dépassent, ou sont simultanément égaux ou simultanément inférieurs à des équimultiples de la deuxième et de la quatrième, selon n'importe quelle multiplication, chacun à chacun, [et] pris de manière correspondante. » (Resp. : *Elementa*, V, *op. cit.*, p. 2-3 = trad. B. Vitrac, p. 41). J.-L. Gardies formule cette définition ainsi : «  $a/b = c/d = df \forall xy$  entiers [( $xa > yb \& xc > yd$ ) ou ( $xa = yb \& xc = yd$ ) ou ( $xa < yb \& xc < yd$ )] » (*op. cit.*, p. 70).

enveloppe notamment les notions de grandeurs, de rapports et de quantité), *précise* (elle est soumise à plusieurs conditions, dont celles des équi-multiples communs et de l'homogénéité des grandeurs en rapport l'une à l'autre) et *abstraite* (elle porte sur des rapports entre grandeurs, qu'on ne peut réduire exclusivement à des rapports entre lignes, figures ou nombres). Le contexte antique de son émergence rend son étude d'autant plus difficile. Nous nous contenterons donc en première approche des remarques qui précèdent.

## b) La notion d'analogie en philosophie

On retrouve une notion d'analogie en dehors des mathématiques dès Platon, dont l'occurrence la plus marquante est sans doute la proportion entre le Bien et le soleil dans la *République* : « Ce que le bien est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de la pensée et de ses objets, le soleil l'est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de la vue et de ses objets<sup>1</sup>. » Aristote étendit l'idée d'analogie à la plupart des champs philosophiques, notamment biologiques, éthiques, politiques, physiques, métaphysiques et linguistiques. Ces usages étant bien documentés, nous ne rappellerons ici que les plus remarquables d'entre eux, sans ignorer que chacun soulève de multiples questions<sup>2</sup>.

En raison de sa capacité à rassembler des choses diverses, l'analogie apparaît comme une forme d'unité, par-delà l'identité numérique, spécifique, ou générique :

« De plus, certaines choses sont une (ἓν) selon le nombre, d'autres selon l'espèce, d'autres selon le genre, d'autres selon l'analogie (κατ' ἀναλογίαν) : selon le nombre, celles dont la matière est une ; selon l'espèce, celles dont l'énoncé est un ; selon le genre, celles qui ont la même figure de prédication ; selon l'analogie, toutes celles qui sont comme une chose en relation avec une autre (ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο)<sup>3</sup>. »

En biologie, il est ainsi permis de concevoir une forme de communauté d'analogie entre des animaux d'espèces différentes, dans la mesure où leurs organes et leurs parties remplissent des fonctions équivalentes – comme par exemple les poumons et les branchies, ou bien le sang et un liquide analogue<sup>4</sup>. Cette considération permet de simplifier la zoologie, en évitant des redites particulières pour chaque espèce, de sorte que les mêmes remarques qu'à propos des

<sup>1</sup> *République*, VI, 508 c, trad. R. Bacou, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 266. Platon fit d'autres proportions, not. dans le *Timée* (29 b 5-c 3, 31 b 9-32 c 4 et 69 b 2-6), *Le Politique* (257 a-b), le *Gorgias* (465 b-c), ou le *Phédon* (110 d). Voir aussi Victor Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, 1947 ; « Le paradigme platonicien et les *Regulae* de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 141, 1951, p. 199-210 ; Paul Grenet, *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948 ; Claude Obadia, « L'analogie et les exigences de la déduction métaphysique selon Platon », *Le Philosophoïre*, vol. 9, 1999/3, p. 81-88 ; et Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Introduction au *Politique*, Paris, Flammarion, 2003, p. 45-47.

<sup>2</sup> Voir entre autres Maurice Dorolle, *Le Raisonnement par analogie*, chap. 1 - « L'analogie chez Aristote », Paris, P.U.F., 1949, p. 1 sq. ; Mary Hesse, « Aristotle's Logic of Analogy », *The Philosophical Quarterly*, 15/61, 1965, p. 328-340 ; Christian Rutten, « L'analogie chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 1/1, 1983, p. 31-48 ; Jean-François Courtine, *Inventio analogia. Métaphysique et ontothéologie*, chap. II. 1 - « L'ἀναλογία dans l'œuvre aristotélicienne », Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2005, p. 157-166 ; et Philippe Huneman, « Sur la conception aristotélicienne de l'analogie », *L'Analogie dans la démarche scientifique (perspective historique)*, M.-J. Durand-Richard (éd.), Paris, L'Harmattan, « Histoire des sciences-Études », 2008.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, Δ, 6, 1016 b 31-35, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, p. 192.

<sup>4</sup> Voir not. *Les Parties des animaux*, A, 5, 645 b 3-10, texte grec établi et traduit en français par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 19 ; et *Histoire des animaux*, VIII, 2, 589 b 18-20, texte gr. établi et traduit en fr. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 6.

dents et des cheveux pourront s'appliquer à ce qui tient lieu de dents et de cheveux chez des animaux qui en sont dépourvus<sup>1</sup>.

En éthique, confronté à la plurivocité du bien, Aristote tente de dépasser l'équivocité qui tiendrait du hasard en formulant l'hypothèse selon laquelle le bien se dirait de chaque chose par analogie. Car ce que la pupille est à l'œil, la vue l'est au corps, et la sagacité l'est à l'âme : ces choses ne conviennent pas entre elles en raison de leur définition, mais les premières constituent des biens respectifs à l'égard des secondes, dont elles réalisent la perfection<sup>2</sup>.

Adaptant la notion d'analogie à la politique, Aristote la définit comme égalité de rapports : « Car l'analogie est une égalité de rapports, et elle suppose au moins quatre termes<sup>3</sup>. » Cette définition lui permet d'étendre l'analogie à la justice distributive, en envisageant une répartition des avantages proportionnée aux mérites des citoyens :

« Le juste implique donc nécessairement au moins quatre termes. Car les personnes pour lesquelles une répartition se trouve juste sont deux, et les choses impliquées sont deux aussi. Et il faut que ce soit la même égalité (αὐτὴ ἰσότης) de part et d'autre : comme en effet le rapport entre celles-là, ainsi sera le rapport entre celles-ci. [...] Le juste est donc quelque chose de proportionnel (ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι)<sup>4</sup>. »

En métaphysique, l'analogie permet l'induction de l'acte par rapport à la puissance à partir de cas particuliers, selon une formule remarquable :

« il ne faut pas chercher une définition de tout, mais il faut aussi saisir l'analogie : par exemple ce qui bâtit est à ce qui est capable de bâtir comme ce qui est éveillé à ce qui dort, ce qui voit à ce qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui est séparé de la matière à la matière et ce qui est achevé à ce qui est inachevé<sup>5</sup> ».

En linguistique, enfin, Aristote fait un certain usage de la notion de proportion discrète, mais selon une définition considérablement simplifiée, qui a supprimé la condition des équimultiples (critère mathématique de la proportionnalité), et qui ne concerne plus des *grandeurs*, mais des *mots* : « J'entends par "rapport d'analogie" tous les cas où le deuxième terme est au premier comme le quatrième est au troisième<sup>6</sup> ». L'analogie permet alors des rapprochements éloquentes en poétique et en rhétorique, comme, par exemple, lorsque Périclès dit de la jeunesse qui avait péri à la guerre, qu'elle avait été arrachée à la Cité comme si le printemps eût été ravi à l'année<sup>7</sup>. Elle permet aussi de forger des métaphores (nous y revenons plus bas).

<sup>1</sup> *De la Génération des animaux*, 745 b 10 et 782 a 16-20, texte gr. établi et traduit en fr. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 85 et 187.

<sup>2</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096 b 26-28, trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 64.

<sup>3</sup> *Éthique à Nicomaque*, V, 6, 1131 a 31-32, texte gr. établi et trad. en fr. par Jean Voilquin, Paris, Garnier Frères, 1940, p. 206 : « ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. »

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1131 a 18-29, trad. R. Bodéüs mod., *op. cit.*, p. 237-238. Voir aussi Jocelyne Saint-Arnaud, « Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », *Philosophiques*, 11/1, 1984, p. 157-173, not. 165-167 ; et René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif, « La justice distributive », in Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, tome II.1, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2002, p. 351-358. L'analogie permet également de garantir l'équité des échanges (*Éth. à Nicomaque*, V, 8, 1133 a 6-9).

<sup>5</sup> *Métaphysique*, Θ, 6, 1048 a 35-b 4, *op. cit.*, p. 304. Sur ce point, voir not. Antoine Côté, « Aristote admet-il un infini en acte et en puissance en *Physique* III, 4 ? », *Revue philosophique de Louvain*, t. 88, n° 80, 1990, p. 490 et 500.

<sup>6</sup> *Poétique*, XXI, 1457 b 16-17, texte gr. établi et trad. en fr. par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 2008<sup>2</sup>, p. 61-62 : « τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δευτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον ».

<sup>7</sup> *Rhétorique*, III, Γ, 1411 a 2-3, texte gr. établi et trad. en fr. Médéric Dufour et André Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1973<sup>1</sup>, 1989<sup>3</sup>, p. 64-65.

### c) Analogie de proportion et analogie d'attribution

Un tournant décisif se produit au Moyen Âge. Les commentateurs s'accordent en effet sur les trois points suivants : *i)* pour Aristote, « ἀναλογία » désigne une proportion à quatre termes, ou une ressemblance de rapports. *ii)* Quand il aborde la question des multiples sens de l'être, il ne parle jamais d'ἀναλογία, mais d'unité πρὸς ἓν, c'est-à-dire en référence à un terme unique – manière de signifier qui dépasse la pure homonymie, ou l'équivocité *a casu*, que G. E. L. Owen a appelée « focal meaning<sup>1</sup> » et qu'Aristote illustre par l'exemple de la santé :

« L'être se dit en plusieurs sens, mais relativement à une unité et à une seule nature (ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν), sans homonymie, mais de la manière dont tout ce qui est sain se dit relativement à la santé, parce qu'il la conserve, ou parce qu'il la produit, ou parce qu'il en est le signe<sup>2</sup> ».

Ainsi, l'air tempéré est dit « sain » parce qu'il conserve la santé, un remède est dit « sain » parce qu'il la produit, et l'urine est dite « saine » parce qu'elle la signifie, autrement dit toujours en référence à cette santé, qui entre dans la définition des choses saines ; de façon semblable, l'être n'est prédié des catégories que parce qu'elles dépendent de la substance, qui est un être au sens premier du terme. *iii)* L'influence d'auteurs néoplatoniciens et les traductions arabes, puis latines, des écrits d'Aristote conduisirent les philosophes et théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle à interpréter cette unité *pros hen* et l'attribution *per prius/per posterius* des divers sens de l'être en termes d'*analogia attributionis*, ou *proportio ad unum* – scellant ainsi pour plusieurs siècles le destin de l'ontologie à l'analogie<sup>3</sup>. Par suite, les scolastiques appelleront *analogia proportionalitatis* ce que nous appelons « analogie de proportion » et qu'Aristote appelait ἀναλογία ; et ils appelleront

<sup>1</sup> « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, I. Düring et G. E. L. Owen (dir.), Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1960, p. 184.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 a 33-35, *op. cit.*, p. 146.

<sup>3</sup> Voir not. G. E. L. Owen, *art. cit.*, p. 192-193. Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1962<sup>1</sup>, 2005<sup>5</sup>, p. 199-206 ; « Ambiguïté ou analogie de l'être ? », *Le Langage. Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, I, Section I, A - « Langage et ontologie », 1966, p. 11-14 ; « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être : sur l'histoire d'un contresens », *Les Études philosophiques*, n° 1, *Aristote et l'aristotélisme*, 1978, p. 3-12 ; « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, n° 3/4, *L'Analogie*, 1989, p. 291-304. Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 331-340. Alain de Libera, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, n° 3/4, *L'Analogie*, 1989, p. 319-345. E. Jennifer Ashworth, « Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic. A Preface to Aquinas on Analogy », *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 1, 1991, p. 41 ; « Analogy and Equivocation in Thirteenth-century Logic: Aquinas in Context », *Mediaeval Studies*, 54, 1992, p. 98 et 107-108 ; « Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background », *Vivarium*, 33, 1995, p. 55-56 ; « L'analogie de l'être et les homonymes : Catégories, 1 dans le Guide de l'étudiant », *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, C. Laffleur et J. Carrier (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 281-295 ; « Language and Logic », *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, A. S. McGrade (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 85-89 ; « Being and Analogy », *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*, A. D. Conti (éd.), Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 137-139 ; *Les Théories de l'analogie du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, chap. I, § 6 - « L'apparition de l'analogie d'attribution », Paris, Vrin, 2008, p. 28-31 ; « Analogy and Metaphor from Thomas Aquinas to Duns Scotus and Walter Burley », in *Later Medieval Metaphysics: Ontology, Language, and Logic*, C. Bolyard et R. Keele (éd.), New York, Fordham University Press, 2013, p. 230-231 ; « Medieval Theories of Analogy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, automne 2017, E. N. Zalta (éd.), [<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval>]. Joël Lonfat, « Archéologie de la notion d'analogie, d'Aristote à saint Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 71, 2004, p. 35-107. Et J.-F. Courtine, *Inventio analogia*, *op. cit.*, not. part. II et III, p. 103-357.

*analogia proportionis* ou *analogia attributionis* ce que nous appelons « analogie d'attribution » et qu'Aristote appelait unité πρὸς ἓν<sup>1</sup>.

En contexte théologique, c'est cette forme d'unité, l'unité focale de signification, qui explique le sens des noms attribués en commun à Dieu et aux créatures : ces noms conviennent d'abord à ces dernières selon la manière de signifier (*modus significandi*), qui dépend de la connaissance sensible ; mais ils sont dits en priorité de Dieu selon l'ordre de la chose signifiée (*res significata*), qui préexiste en lui de façon éminente. Thomas d'Aquin est le grand représentant de cette tradition, pour qui les noms donnés à Dieu et aux choses créées « sont donc dits par analogie, c'est-à-dire par une proportion *ad unum*<sup>2</sup>. » L'exposé de la *Somme de théologie* est peut-être le plus abouti :

« les noms en question sont dits de Dieu et de la créature selon une analogie, c'est-à-dire une proportion (*huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem*). Et cela arrive dans les noms de deux façons : ou bien parce que plusieurs ont une proportion à un seul, comme "sain" se dit du remède et de l'urine, en tant que chacun d'eux a un ordre et une proportion à la santé de l'animal, dont celle-ci est le signe, et l'autre la cause ; ou bien de ce qu'un nom a une proportion à un autre, comme "sain" se dit du remède et de l'animal, en tant que le remède est cause de la santé qui est dans l'animal. Et c'est de cette façon-là que certains noms sont dits de Dieu et de la créature analogiquement, et non purement équivoquement, ni univoquement. [...] Et ce mode de communauté est un milieu entre la pure équivocité et la simple univocité [...] ; le nom qui est dit de façon multiple signifie des proportions diverses à quelque chose d'un ; comme la santé, qui, dite de l'urine, signifie le signe de la santé de l'animal, mais qui, dite de la médecine, signifie la cause de cette même santé<sup>3</sup>. »

L'exemple de la santé devint alors récurrent dans les manuels scolastiques lorsqu'il s'agissait d'aborder la question de l'analogie des noms, tant en logique et métaphysique qu'en théologie. On le retrouve notamment dans les écrits de Francisco de Toledo (1532-1596), philosophe et théologien jésuite, professeur au Collège romain et commentateur entre autres de la logique d'Aristote et de la théologie de Thomas d'Aquin<sup>4</sup>. Pour l'analogie de l'être, Toledo renvoie à *Métaphysique*, IV, 2, et cite l'exemple de la santé afin d'illustrer que l'être se dit de façon multiple, mais « *ad unum principium* », dans la mesure où l'être se dit « *per prius de substantia, per*

<sup>1</sup> Voir Cajetan, *De nominum analogia*, cap. II et III ; Antonio Rubio, *Tractatus de nominum analogia*, in *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam* (1603), Colonia Agrippina, Iōannes Chritius, 1615, p. 149 a ; et Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XXVIII, 3, 4.

<sup>2</sup> *Compendium theologiae*, I, 27 : « *Dicuntur igitur secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum.* »

<sup>3</sup> *Summa theologiae*, Ia, q. 13, a. 5, co. Voir déjà *Summa contra Gentiles*, I, 34, 1 : « ce qui est dit de Dieu et des autres choses n'est prédiqué ni univoquement, ni équivoquement, mais analogiquement : c'est-à-dire selon un ordre ou un rapport à quelque chose d'un (*analogice : hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum*). » Thomas reprend ensuite l'exemple de la santé pour illustrer l'analogie des noms communs à Dieu et aux autres choses (priviliégiant l'analogie dite d'attribution intrinsèque, c'est-à-dire la *proportio unius ad alterum*, ou *ad unum ipsorum*). Sur la dimension proprement sémantique de l'analogie théologique, voir John Deely, « The Absence of Analogy », *The Review of Metaphysics*, 55/3, 2002, p. 521-550, not. p. 522-536.

<sup>4</sup> *Introductio in dialecticam Aristotelis* (1561), Lib. I, cap. 11, Venise, Juntas, 1582, p. 8 a : « *Analogus est, qui significat plura propter aliquem ordinem ad unum, ut homo respectu vivi, & picti, et Nero, ut de Rege quodam, & hominibus crudelibus propter ipsius similitudinem, ut dicitur : & sanum, ut animal, quod sanitatem habet, & urinam, & pomum, quæ ad sanitatem referuntur, significat.* » Voir aussi *Commentaria in universam Aristotelis logicam* (Rome, 1572), In *Librum Categoriarum Aristotelis quæ prædicamenta dicuntur*, cap. I - « *De Æquivocis, Univocis, Denominationis* », p. 47 a-b = Venise, F. & A. Zopinum, 1587, p. 45 a, où Toledo se sert de la santé pour illustrer ce qui est analogue par la cause finale.

*posterius de accidentis*<sup>1</sup> ». Dans son commentaire sur la *Somme de théologie*, il défend l'analogie des noms communs à Dieu et à la créature, et reprend l'exemple de la santé pour expliquer comment une chose est dite par ordre à une autre – la santé du remède, par ordre à l'animal, et la sagesse de la créature, par ordre à Dieu<sup>2</sup>.

Il en va de même chez le Jésuite Antonio Rubio (1548-1615), dont la Logique renferme tout un *Traité de l'analogie des noms*, où la seconde espèce de l'analogie, l'analogie *proportionis, seu attributionis* est illustrée par l'exemple de la santé<sup>3</sup>.

De façon semblable, Eustache de Saint-Paul (1573-1640) réserve une question à la division d'un terme universel en univoque, équivoque et analogue : l'analyse de l'analogue y est la plus développée des trois, Eustache illustrant ce dernier notamment par l'exemple de la santé<sup>4</sup>. À l'époque où Descartes commençait à rédiger ses *Principes*, la *Somme* d'Eustache était déjà dans de nombreuses mains, puisqu'elle venait de connaître sa douzième réimpression en 1640<sup>5</sup>.

Enfin, il en va pareillement chez Charles François Abra de Raconis (1580-1646), docteur en théologie et professeur de philosophie au collège de Navarre, auteur, lui aussi, d'une somme de philosophie<sup>6</sup>. Sa *Logique* rappelle que la question de l'analogie était à l'époque un passage obligé des études philosophiques, notamment pour se donner les moyens de penser celle-ci en métaphysique<sup>7</sup>. Selon lui, l'analogue signifie une proportion entre plusieurs choses, ce qui le conduit à distinguer trois modes de l'analogie, dont « deux propres », le troisième étant « très impropre et abusif » : la première acception propre est l'attribution *ad unum*, qu'il illustre par l'exemple canonique des choses saines se rapportant à la santé de l'animal<sup>8</sup>. Sa *Métaphysique* réserve quant à elle la question de savoir « *Quomodo conveniant Ens finitum & infinitum* » ; Abra de Raconis mobilise alors l'exemple de la santé pour expliquer en termes d'analogie comment un même nom est attribué à des choses différentes selon une relation *ad unum*, ce qui lui permet d'illustrer l'analogie de l'être entre Dieu et les créatures, ainsi qu'entre la substance et les accidents : « *esse analogum respectu Dei & creaturarum, substantiæ & accidentium* ».

Le déclin de la problématique ontologique chez Descartes explique en partie sa discrétion sur ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'analogie de l'être. Mais il connaissait certainement l'analogie pour au moins deux raisons.

<sup>1</sup> *Ibid.*, cap. 4, q. 1, p. 50 a et b : « *Quod ens non sit genus nec univocum, sed analogum, ad decem predicamenta, ex sententia Arist.* » « *Ens est Analogum ad decem ista genera : hoc est Aristotelis 4. Metaph. c. 2.* »

<sup>2</sup> *In Summam theologiae sancti Thomæ Aquinatis enarratio* (1562-1569), Ia, q. 13 - « *De Nominibus Dei* », a. 5, tertia conclusio, Rome, Josephus Paria, 1869, p. 191 a.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 148-183, not. p. 149 a.

<sup>4</sup> *Summa philosophiæ quadripartita. Prima pars Dialecticæ seu Logicæ*, I, q. 4 - « *De divisione termini universalis in univocum, æquivocum & analogum* », Paris, Charles Chastellain, 1609, p. 30-35, not. p. 32-34.

<sup>5</sup> Le savant site de J. Schmutz recense les éditions et impressions connues de ce texte, ainsi que le lieu de leur conservation ([http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques\\_fr.php?ID=17](http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=17)). Il en parle à juste titre comme d'un « véritable “best-seller” au XVII<sup>e</sup> siècle ».

<sup>6</sup> *Totius Philosophiæ hoc est Logicæ, Moralis Physicæ et Metaphysicæ : brevis & accurata tractatio*, Paris, Denys de la Noüe, 1617. Cette œuvre ne comprend pas de métaphysique, qui sera publiée à part : *Metaphysica seu Prima ac suprema scientia*, Paris, Denys de la Noüe, 1624.

<sup>7</sup> Voir *Logica*, pars Ia, tract. post., Disp. I, s. 1 - « *De homonymis, synonymis, analogis, & paronymis tam secundum mentem Aristotelis quam ex rei veritate* », *op. cit.*, p. 176-196, et notamment la question 4 - « *De Analogis* », qui comprend quatre articles : 1. *De nomine & varia acceptione Analogorum*, 2. *De existentia Analogorum*, 3. *De essentia Analogorum*, 4. *De affectionibus Analogorum* (p. 188-196).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>9</sup> *Metaphysica*, tract. I, pars II - « *De Existentia Entis* », cap. II, s. 3, qu. 2, *op. cit.*, p. 38-47 et tract. II, pars III - « *De conceptu Entis* », cap. II, *op. cit.*, p. 162-163.

i) D'une part, il fut confronté aux quatre auteurs que nous venons de mentionner lorsqu'il cherchait, durant l'automne 1640, un manuel scolastique à imprimer avec l'abrégé de sa philosophie, dont il venait d'entreprendre la rédaction<sup>1</sup>. Il cite en effet le souvenir « des Conimbres, Toletus et Rubius » en tant qu'auteurs jésuites dont il dit avoir « envie de relire un peu [la] Philosophie, ce qu'[il n'a] pas fait depuis 20 ans » ; il affirme également avoir « acheté la Philosophie du Frère Eustache de Saint-Paul », qui lui semble « le meilleur livre qui ait jamais été fait en cette matière » ; et il indique avoir « vu la philosophie de Monsieur de Raconis », qu'il juge toutefois moins propre à commenter de façon cursive<sup>2</sup>.

ii) D'autre part, la *Ratio Studiorum*, qui fixait l'organisation, le but et le contenu des études pour les collèges jésuites, prescrivait aux professeurs de philosophie qu'ils insistent sur deux choses, dont « l'analogie », en raison du rôle récurrent de cette dernière dans les disputes (les exercices hebdomadaires de joutes verbales). En cours de Logique (c'est-à-dire en première année de Philosophie), le professeur devait ainsi consacrer les deux premiers mois non pas tant à dicter qu'à expliquer, à partir de Toledo ou de Fonseca, les choses qui étaient les plus nécessaires à voir<sup>3</sup>. Mention spéciale était faite de deux notions particulières, qu'il fallait bien expliquer pendant cette première année d'étude, consacrée par ailleurs aux prédicaments les plus faciles : « En Logique, il faut cependant qu'il traite, autant que requis, de l'analogie et de la relation, puisqu'elles surviennent très fréquemment dans les disputes<sup>4</sup>. » Par rapport à l'édition *princeps* de 1599, on retrouve exactement les mêmes articles dans l'édition de 1616, dont la page de titre stipule que la méthode pédagogique du *Ratio studiorum* venait d'être de nouveau « autorisée par l'autorité de la septième congrégation générale (*Auctoritate Septimæ Congregationis Generalis aucta*) » : ces règles n'avaient donc pas changé en plus de quinze ans. Par conséquent, nous pouvons être certains que ce sont ces mêmes règles qui avaient présidé à la scolarité du jeune tourangeau, au Collège Henri IV de La Flèche<sup>5</sup>.

Si donc nous pouvions repérer l'une ou l'autre des deux formes de l'analogie dans la métaphysique de Descartes en dehors des usages qu'il fit de la notion, elle rentrerait alors dans le champ de notre étude, dont elle constituerait un objet privilégié. Autrement dit, s'il s'avérait qu'il utilisait une analogie de proportion ou d'attribution dans son discours sur Dieu ou sur l'âme, nous serions fondé à en faire l'analyse, pour en questionner le sens et la portée. En particulier, nous aimerions savoir si son silence relatif sur l'analogie ne témoigne pas d'un renouveau de l'analogie chez lui. Quel rapport entretient-il avec la tradition sur ce point ? Et quelles places les analogies occupent-elles vraiment dans sa métaphysique ? Accepte-t-il encore

<sup>1</sup> Voir à Mersenne, déc. 1640, AT III, 259.

<sup>2</sup> À Mersenne, 30 sept., 11 nov., et 3 déc. 1640, AT III, 185, 232 et 251. Ces trois lettres sont les seules dont nous disposons pour affirmer avec certitude qu'il avait lu les auteurs qu'on qualifie parfois de *minores*.

<sup>3</sup> *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, « Regulæ professoris philosophiæ », art. 9, § 1, Naples, Tarquini, Longi, 1599, p. 82 = Rome, Collège Romain, 1616, p. 69 : « *Explicit primo anno Logica, eius summa primo circiter bimestri tradita, non tam dictando, quam ex Toletu, seu Fonseca, quæ magis necessaria videbuntur, explicando.* »

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 3, Naples, 1599, p. 83 = 1616, p. 70 : « *De Prædicamentis etiam faciliora quædam proponat, quæ fere attinguntur ab Aristotele, cetera in postremum rejiciat annum : de analogia tamen, & relatione, quoniam frequentissime in disputationes cadunt, quantum satis est, agat in Logica.* » Voir l'annexe 1.

<sup>5</sup> Descartes suivit le cours de philosophie de 1611 à 1614 ; son professeur fut le Père François Fournet (voir l'annexe 2). Une chose demeure certaine, qui importe plus pour notre présent propos : les « Règles des professeurs de philosophie », établies par la *Ratio Studiorum* en 1599, n'avaient pas changé en 1616, alors que Descartes avait quitté le collège. On peut donc supposer sans grand risque d'erreur qu'il avait entendu parler de l'analogie en cours de Logique, durant sa première année de Philosophie. Dans le même sens, voir Ét. Gilson, « Commentaire historique », in Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1925<sup>1</sup>, 1987<sup>6</sup>, p. 118, qui mentionne bien, en Logique, l'enseignement des « Prédicaments (surtout analogie et relation). »

une forme d'*analogie transcendantale* entre Dieu et les créatures<sup>1</sup> ? Lui arrive-t-il de raisonner par analogie à propos de Dieu ou de l'âme y compris lorsqu'il n'emploie pas la notion d'analogie ? Nous ne pouvons certainement pas répondre à toutes ces questions en introduction. D'autant que nous devons encore préciser certains de nos concepts fondamentaux.

## 2. Analogie et métaphore

« ...ces transferts analogiques de dénominations que nous appelons métaphores... »

BENVÉNISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, I, 2

Après avoir distingué les deux formes de l'analogie, il convient de distinguer entre l'analogie de proportion et la métaphore, que l'on confond parfois. Il y a une raison à cela, car il est possible de forger des *métaphores par analogie*.

C'est à la *Poétique* d'Aristote que l'on doit la mise en évidence du rôle de la proportion dans le discours métaphorique, qui consiste en un transfert de nom : « La métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre<sup>2</sup> ». Tournure par définition impropre, la métaphore est un trope qui peut se faire de quatre façons : du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce (et l'on nomme alors plus proprement ces trois sortes de trope des *synecdoques*), ou bien « par analogie (*κατὰ τὸ ἀνάλογον*) » – notion dont la définition est manifestement inspirée de la théorie des proportions : « Je dis qu'il y a analogie, lorsque le second terme est au premier comme le quatrième est au troisième. Car le poète emploiera le quatrième au lieu du second et le second au lieu du quatrième<sup>3</sup>. » Dans le cas d'une métaphore par analogie (*A est à B comme C est à D*), c'est cette similitude de rapports qui fonde le transport du nom (*A est le C de B*). On distinguera donc [1] l'*analogie de proportion* et [2] la *transposition métaphorique* fondée sur cette analogie. Par exemple :

- [1] La naissance est à la vie ce que l'aurore est au jour – *i.e.* le commencement. [2] On dira donc métaphoriquement que « la naissance est l'aurore de la vie » ou bien que « l'aurore est la naissance du jour ».

Ou encore :

- « [1] Il y a le même rapport entre la coupe et Dionysos qu'entre le bouclier et Arès ; [2] le poète dira donc de la coupe qu'elle est "le bouclier de Dionysos" et du bouclier qu'il est "la coupe d'Arès"<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici un syntagme couramment employé dans les discussions sur l'analogie, où les commentateurs distinguent l'analogie *transcendantale* (entre Dieu et les créatures) et l'analogie *prédicamentale* (entre les catégories). Sur ce point, voir Cyrille Michon, Introduction au livre I de la *Somme contre les Gentils*, Paris, Flammarion, 2000<sup>2</sup>, p. 116.

<sup>2</sup> *Poétique*, XXI, 1457 b 6 : « Μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1457 b 16-19, trad. J. Hardy lég. mod., *op. cit.*, p. 61-62 : « Τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον. ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον. »

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1457 b 20-22. Aristote cite de nouveau ce dernier exemple en *Rhétorique*, III, 4, 1407 a 16-18 comme relevant de « la métaphore par analogie (τὴν μεταφορὰν τὴν ἐκ τοῦ ἀναλόγου) » (1407 a 15-16). Il parle encore de « la métaphore par analogie (διὰ τῆς κατ' ἀναλογίαν μεταφορᾶς) » au chapitre 11 (1412 a 5-6), où il explique que, « des quatre sortes de métaphores, les plus réputées sont celles qui se fondent sur une analogie (κατ' ἀναλογίαν) » (1411 a 1-2).

En grammaire et en rhétorique, les métaphores relèvent de l'étude des tropes, c'est-à-dire des différents sens dans lesquels un même mot peut être employé<sup>1</sup>. De ce point de vue, il faut souligner que *l'analogie en tant que telle n'est pas un trope*, car elle n'opère aucun déplacement du sens des mots. En revanche, sur la base d'une analogie, il est possible de transférer à une chose le nom qui convient à une autre – la métaphore elle-même ne consistant que dans ce transfert de dénomination<sup>2</sup>. De plus, une analogie se signale toujours par la présence d'un *morphème de comparaison*, qui fait le lien explicite entre les deux rapports comparés (« comme », « ainsi que », *etc.*) ; tandis qu'une métaphore fait élision d'un tel morphème et transporte directement le nom d'emprunt à la chose nommée (aussi dit-on parfois que l'analogie est une *comparaison dans le texte*, tandis que la métaphore suppose une *comparaison dans l'esprit*<sup>3</sup>). Ces précisions justifient la distinction entre l'analogie proprement dite et la métaphore, dans la mesure où l'analogie ne se réduit pas à sa transposition métaphorique<sup>4</sup>.

Les analogies jouent aussi un rôle dans l'élaboration des *néologismes*, dont on distingue deux espèces<sup>5</sup> – la seconde ayant à voir avec la métaphore. *i)* Soit comme création d'un signifiant, ou d'une forme nouvelle, sur le modèle d'une forme déjà existante (les linguistes parlent alors d'analogie *formelle*). Par exemple, *frater* : fraternité = *soror* : x ; d'où x = sororité. L'analogie permet ainsi d'expliquer la formation de mots et d'orthographe nouveaux à partir de termes plus anciens auxquels on les a conformés (les caractères propres de chaque langue en

<sup>1</sup> Voir Dumarsais, *Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue* (1730), not. chap. I, 4 - « Définition des tropes », et chap. II, 10 - « La métaphore », Paris, Flammarion, 1988, p. 69-70 et 135-145.

<sup>2</sup> C'est pourquoi on a pu dire que la métaphore est une « analogie condensée » et qu'elle tire son sens d'une « analogie sous-jacente » (Chaïm Perelman, « Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 23, n° 87/1, *L'Analogie*, 1969, p. 4 et 8). Dans le même sens, Jean-Jacques Robrieux décrit la métaphore comme une « forme contractée » d'analogie ; tout comme Jean-Baptiste Renault, qui parle de la métaphore comme de « la figure s'appuyant sur le raisonnement par analogie » et de « l'idée de proportionnalité qui se trouve au cœur de la métaphore » (resp. : *Rhétorique et argumentation*, Armand Colin, 2010, p. 203 ; et « Métaphore et analogie. Aristote et les métaphores du troisième et du quatrième type », *Le Démon de l'analogie. Analogie, pensée et invention d'Aristote au XX<sup>e</sup> siècle*, Ch. Michel (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 41). Sur la relation de la métaphore à l'analogie, voir Ch. Perelman, *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, chap. X - « Analogie et métaphore », Paris, Vrin, 1977, p. 127-139 ; Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, § 87-88, Paris, P.U.F., 1958, p. 534-549 ; Jean-Blaise Grize, « Logique, analogie et identité », *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, n° 68, 2010, p. 96 ; et J.-J. Robrieux, *op. cit.*, p. 54-59. Voir aussi Pierre Fontanier, *Manuel classique pour l'étude des tropes*, II, I, chap. III - « Des tropes par ressemblance, c'est-à-dire, des métaphores » : « Les Tropes par ressemblance consistent à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie. Ils se réduisent, pour le genre, à un seul, à la *Métaphore* » (*Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, p. 99, s. d. l. t.). Mireille Armisen-Marchetti, « Histoire des notions rhétoriques de métaphore et de comparaison, des origines à Quintilien. I - Aristote et la période hellénistique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n° 49, 1990, p. 335-336 et 339-341 ; et Emilia Hilgert, « L'analogie est-elle plus explicite que la métaphore ? », *Langue française*, 2016/1, n° 189, p. 67-86.

<sup>3</sup> Sur ce dernier point, voir Dumarsais, *op. cit.*, p. 135-136. Nous revenons plus bas sur le rapport entre comparaisons et analogies.

<sup>4</sup> P. Aubenque fait aussi cette distinction (*op. cit.*, p. 202). En revanche, J.-L. Marion semble confondre métaphore et analogie lorsqu'il évoque « *l'ἀναλογία* au sens strict, c'est-à-dire l'égalité entre plusieurs rapports, le rapport de rapports : cas particulier de la μεταφορά, "déplacement d'un nom autre", dont les mathématiques constituent le champ d'application privilégié, mais non pas unique » (*Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 83) ; contrairement à ce que J.-L. Marion écrit, et bien que les mathématiques connaissent l'analogie, elles ne connaissent pas la métaphore ; de plus, ce n'est pas l'analogie qui est un cas particulier de la métaphore, mais inversement la métaphore qui est un emploi particulier de l'analogie.

<sup>5</sup> Voir Marie-Françoise Mortureux, « Analogie "créatrice", formelle et sémantique », *Langages*, n° 36, *La Néologie lexicale*, 1974, p. 20-33.

dépendent, car c'est par analogie que la plupart des noms, verbes, adverbes et adjectifs ont des formes ou des terminaisons semblables dans chaque idiome). Elle sert aussi de méthode de résolution des questions grammaticales par comparaison de termes semblables, pour déterminer les bons usages et identifier les anomalies<sup>1</sup>. *ii*) Soit comme imposition d'un signifié, ou contenu nouveau, à un signifiant déjà existant (on parle alors d'analogie *sémantique*). Par exemple les Grecs n'avaient pas de verbe pour nommer le rayonnement solaire ; aussi se servirent-ils de l'analogie avec le fait de laisser tomber le grain pour dire que le soleil laissait tomber sa lumière et dirent ainsi que ce dernier la "semait"<sup>2</sup>.

Ce second cas de néologie correspond à ce que les grammairiens appellent une *catachrèse* (du grec *κατάχρησις*, « abus »), qui est le transfert d'un nom afin de désigner ce pour quoi la langue ne possède pas encore de terme propre<sup>3</sup>. Il s'agit en d'autres termes d'une *métaphore forcée* : en prenant pour quatrième proportionnelle une chose qui demeurerait auparavant anonyme, la catachrèse permet d'enrichir le discours en *étendant* à cette chose un mot qui en désignait une autre (au lieu d'inventer une forme nouvelle, on se contente de transporter une forme déjà existante à un contenu nouveau). C'est ainsi qu'on en est venu à parler du "pied" d'une montagne, du "bras" d'une rivière, d'une "feuille" de papier, d'une "souris" d'ordinateur, d'une "eau" de vie, voire d'une "eau"-forte, *etc.* La plupart de ces catachrèses ne se remarquent plus, tant les métaphores qu'elles renferment sont usitées. Cependant, à la différence des métaphores stylistiques, le transfert de sens est ici *contraint* (il est indispensable pour parler), de sorte qu'il n'y a pas de distinction possible entre sens propre et sens figuré : c'est pourquoi les catachrèses ne sont pas des *figures* proprement dites<sup>4</sup>.

On notera que Descartes connaissait cet usage créatif de la métaphore, comme le montre cette remarque des *Regulae* sur « l'emploi nouveau » de certains termes :

« Au reste, pour éviter que certains peut-être ne s'émeuvent de l'emploi nouveau (*novo usu*) du mot *intuition* (*intuitus*), et d'autres que je serai de la même manière forcé dans ce qui suit de détourner de leur signification courante (*cogar a vulgari significatione remove*), j'avertis ici, d'une manière générale, que... je tiens compte seulement de ce que chaque terme pris à part signifie en latin, de façon que, chaque fois que les mots propres font défaut, je transfère à mon propre

<sup>1</sup> Ce type d'analogie a guidé le travail des grammairiens de longue date. Voir Varron, *De la langue latine*, VIII, 23 ; et Quintilien, *Institution oratoire*, I, VI, not. 3, 4 et 16 ; Jules César a même écrit un ouvrage sur le sujet, comme le rapporte Suétone : « Il a encore laissé un traité en deux livres *Sur l'analogie...* (*Reliquit et De analogia duos libros...*) » (*Jules César*, LVI ; ce traité, aujourd'hui perdu, était dédié à Cicéron : *De analogia libri II ad M. Tullium Ciceronem* ; voir G. L. Hendrickson, « The *De Analogia* of Julius Caesar. Its Occasion, Nature and Date with Additional Fragments », *Classical Philology*, 1/2, 1906, p. 97-120). Les grammairiens classiques recouraient aussi à l'analogie, qu'ils distinguaient de l'usage : voir Claude Fabre, dit Vaugelas, *Remarques sur la langue française utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire* (1647), IV, 4 et V, 1 ; Antoine Arnauld et Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée* (1660), not. II, 10 ; et Bernard Lamy, *La Rhétorique ou l'art de parler* (1675), I, 16-17 et III, 4. L'analogie fut également enseignée par Ferdinand de Saussure, qui insista sur son rôle régulateur dans les innovations linguistiques (*Cours de linguistique générale*, part. III, chap. 4 et 5, éd. critique par Rudolf Engler, t. I, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1989, p. 365 *sq.*). Prolongeant les travaux de Saussure, et soulignant les limites de la grammaire générative, Laszlo Antal montre que la grammaire est analogique en tant que telle, dans la mesure où le discours est régi par des règles qui présupposent répétition et similitude : « "Grammatical" is synonymous with "analogical". » (« Rules, Analogies, Categories », *Word*, 39, 1988/1, p. 21-27, ici p. 22).

<sup>2</sup> Voir Aristote, *Poétique*, XXI, 9, 1457 *b* 25-30 ; et Jacques Derrida, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, not. p. 289-290.

<sup>3</sup> Voir Dumarsais, *Des tropes*, chap. II, 1 - « La catachrèse », *op. cit.*, p. 85-96.

<sup>4</sup> Sur ce point, voir P. Fontanier, *Manuel classique pour l'étude des tropes*, I, IV - « Des figures du discours en général », et III, I - « Des tropes comme pures catachrèses, et, par conséquent, comme non vraies figures », *Les Figures du discours*, *op. cit.*, p. 63 et 209-219.

sens ceux qui me semblent les plus adaptés (*quoties propria desunt, illa transferam ad meum sensum, quae mihi videntur aptissima*)<sup>1</sup>. »

Cette remarque valait surtout pour l'usage intellectuel du mot d'*intuitus*, qui signifiait au sens propre « regard » ou « coup d'œil ». Mais on connaît la catachrèse du mot *idea*, que Descartes transféra de la théologie augustino-thomiste à la psychologie humaine, pour nommer les contenus mentaux par emprunt du nom des formes de l'entendement divin :

« Par le nom d'idée, il [Hobbes] veut seulement qu'on entende ici les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle... Mais j'ai souvent averti... que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est perçu immédiatement par l'esprit... Et je me suis servi de ce nom, parce qu'il était communément reçu par les philosophes pour signifier les formes des perceptions de l'esprit divin, encore que nous ne reconnaissons en Dieu aucune fantaisie ; et je n'en savais point de plus propre<sup>2</sup>. »

Nos précédentes remarques avaient pour but principal de distinguer les métaphores et les analogies de proportion, tout en rappelant le rôle que les secondes jouent dans les premières. Toutefois, notre propos ne consistera pas à étudier les analogies sous-jacentes aux métaphores de la métaphysique cartésienne, par exemple en analysant des expressions telles que : « lumière naturelle », « idées claires et distinctes », « œil de l'esprit », « suspendre son jugement », « rebâtir la philosophie », « fonder les sciences », *etc.*, qui reposent toutes sur des métaphores endormies. Ces dernières ont d'ailleurs déjà fait l'objet d'attentions soutenues<sup>3</sup>. En revanche, l'analyse de certaines analogies nous conduira occasionnellement à mentionner l'usage métaphorique de la proportion, sur la base des distinctions et relations que nous venons de rappeler.

### 3. Comparaison et analogie

Il convient enfin de distinguer les comparaisons et les analogies. En nous appuyant sur la grammaire et la linguistique, et abstraction faite de toute considération logique, nous défendrons les trois points suivants :

- a) Les comparaisons n'ont pas pour unique fonction d'indiquer des *ressemblances*, mais elles servent aussi à marquer des *différences*.

---

<sup>1</sup> RDI, III, AT X, 369/OC I, 339-341. M. Beyssade et D. Kambouchner notent que « *transfere* est le terme cicéronien pour l'emploi métaphorique d'un mot » (*ibid.*, p. 671, n. 51).

<sup>2</sup> 3e Rép., 5., AT VII, 181/IX-1, 141 (t. l. m.) : « *Hic nomine ideæ vult tantum intelligi imagines rerum materialium in phantasia corporea depictas [...]. Atqui ego passim ubique... ostendo me nomen ideæ sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur [...]. Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinæ significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus ; et nullum aptius habebam.* »

<sup>3</sup> Sur les métaphores cartésiennes (not. celles du chemin et de l'architecture), voir Thomas Spoerri, « La puissance métaphorique de Descartes », *Descartes*, Paris, Minuit, « Cahiers de Royaumont », *Philosophie*, n° 2, 1957, p. 273-287 ; Georg Nador, « Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 152, 1962, p. 37-51 ; Catherine Chevalley, « La métaphore optique dans la théorie cartésienne de la connaissance », *Actes du 8<sup>e</sup> Congrès de Marseille. Congrès Descartes*, CMR 17, Marseille, 1971, p. 181-184 ; Nathan Edelman, « The Mixed Metaphor in Descartes », *The Eye of the Beholder. Essays in French Literature*, J. Brody (éd.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974, p. 167-178 ; Ch. Perelman, *L'Empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 153-155 ; Claire Gaudiani, « La Lumière cartésienne. Métaphore et phénomène optique », *Actes de New Orleans*, Francis L. Lawrence (éd.), *Papers on French Seventeenth Century Literature, Biblio 17*, n° 5, Paris-Seattle-Tübingen, 1982, p. 319-336 ; Phillip Wolfe, « Commentaire sur la métaphore optique chez Descartes », *Actes de New Orleans, op. cit.*, p. 337-341 ; Georges Y. Van den Abbeele, « Cartesian Coordinates: Metaphor, Topography and Presupposition in Descartes », *Voyages : Récits et imaginaire. Actes de Montreal*, Beugnot et Flichard (éd.), *Papers on French Seventeenth Century*, Paris-Seattle-Tübingen, *Biblio 17*, n° 11, 1984, p. 3-14 ; et Georges Leyenberger, « Métaphore, fiction et vérité chez Descartes », *Littérature*, n° 109, 1998, p. 20-37.

- b) Elles sont souvent signalée par l'adverbe *comme*, mais aussi par *d'autres morphèmes* (dont certains incluent la négation).
- c) Certaines comparaisons sont des *analogies de proportion*.

### a) Comparaison, ressemblance et différence

Une proposition comparative n'exprime pas toujours une ressemblance ou une égalité ; elle peut aussi énoncer une dissemblance ou une inégalité. Il faut en effet distinguer le *sens courant* ou *ordinaire* de la comparaison et son *sens grammatical*, qui est plus large que le précédent, parce que le sens grammatical enveloppe à la fois les notions de ressemblance et de différence. On le constate d'après les travaux de plusieurs linguistes, grammairiens et rhétoriciens.

On l'observe par exemple dans les ouvrages désormais classiques du grammairien Pierre Fontanier. Classant la comparaison parmi les figures de style par rapprochement, il la définissait en insistant sur ce que nous avons appelé le sens grammatical par opposition au sens courant :

« La Comparaison consiste à rapprocher un objet d'un objet étranger, ou de lui-même, pour en éclaircir, en renforcer, ou en relever l'idée par les rapports de convenance ou de disconvenance : ou, si l'on veut, de ressemblance ou de différence. Si les rapports sont de convenance, la Comparaison s'appelle *Similitude* ; elle s'appelle *Dissimilitude*, s'ils sont de disconvenance. Mais, comme c'est bien plus souvent pour la convenance que pour la disconvenance que l'on compare, il en est résulté que le nom de *Comparaison* a été presque toujours confondu avec celui de *Similitude*. Nous ferons bien plus ici : nous comprendrons la *Dissimilitude* même sous le nom de *Comparaison*, que nous prendrons, par conséquent, dans sa plus grande généralité<sup>1</sup>. »

Dans le même sens, le linguiste contemporain Michel le Guern rappelle une distinction, remontant aux grammairiens latins, entre *comparatio* et *similitudo* : si la *comparatio* était d'ordre quantitatif, elle n'était pas limitée à l'égalité, mais comprenait aussi la supériorité et l'infériorité<sup>2</sup>. Plus récemment, le linguiste René Rivara a montré que la comparaison ne se réduisait pas à trois relations, *supériorité/égalité/infériorité*, mais à deux, *égalité et inégalité* – ce qui établit *a fortiori* qu'elle n'a pas pour unique fonction d'indiquer une ressemblance<sup>3</sup>. Enfin, mais toujours dans le même sens, la linguiste Catherine Fuchs résume ainsi trois définitions : « Comparer, c'est donc saisir ensemble par l'esprit plusieurs objets (deux, dans le cas le plus simple et le plus courant). C'est les *confronter*, c'est-à-dire les poser mentalement face à face, en regard l'un de l'autre, en vue d'épingler ce qu'ils ont de semblable et de différent<sup>4</sup>. »

Les dictionnaires de référence le confirment. C'est le cas du dictionnaire d'André Lalande, qui jouissait encore d'une grande autorité au siècle dernier : « COMPARAISON, D. *Vergleichnung* ; E. *Comparison* ; I. *Comparazione*. Opération par laquelle on réunit deux ou plusieurs objets dans

<sup>1</sup> *Des figures du discours autres que les tropes* (1827), chap. III, C - « Figures de styles par rapprochement », « Comparaison », in *Les Figures du discours*, op. cit., p. 377 (s. d. l. t.).

<sup>2</sup> *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, chap. IV - « Métaphore et comparaison », Paris, Larousse, 1973, p. 52 : « Sous le nom de *comparatio* sont groupés tous les moyens qui servent à exprimer les notions de comparatif de supériorité, d'infériorité et d'égalité. » La *similitudo* servait quant à elle à exprimer un jugement qualitatif.

<sup>3</sup> « Pourquoi il n'y a que deux relations de comparaison », *Faits de langues*, n° 5, mars 1995, *La Comparaison*, p. 19-39.

<sup>4</sup> *La Comparaison et son expression en français*, Introduction, 1. - « La comparaison : éléments de définition », Paris, Ophrys, 2014, p. 11 (s. d. l. t.). L'auteure organise la première partie de son ouvrage, consacrée à la comparaison quantitative, en fonction des deux relations dégagées par R. Rivara, l'inégalité et l'égalité (p. 25-106) ; la seconde partie, consacrée aux comparaisons qualitatives, ne comprend qu'un chapitre sur trois dont l'objet correspond au sens courant de la comparaison, appelée « comparaison similitive » (p. 133-166).

un même acte de pensée pour en dégager les ressemblances ou les différences<sup>1</sup>. » De même, le *Dictionnaire de l'Académie française* définit la *comparaison* comme suit : « 1. Action de comparer, de chercher les ressemblances ou les différences qui peuvent exister entre deux personnes ou deux choses<sup>2</sup>. » Quant au dictionnaire du *Trésor de la langue française*, il renferme une définition plus précise (qui comprend l'homogénéité des termes comparés), mais qui n'est pas restreinte non plus à l'indication des seules ressemblances : « *Comparaison* : A. Acte intellectuel consistant à rapprocher deux ou plusieurs animés, inanimés concrets ou abstraits de même nature pour mettre en évidence leurs ressemblances et leurs différences<sup>3</sup>. » C'est en sens, par exemple, que des enquêteurs font des *comparaisons d'écriture* ou que des chercheurs font des études de *littérature comparée* ou qu'ils interviennent en *histoire comparée des religions*, etc., qui sont pourtant des confrontations contrastées.

Ce n'est pas la seule raison de notre enquête, car nous souhaitons montrer qu'il est possible d'appeler disanalogie certaines comparaisons négatives (voir *infra*). Mais on remarquera que ce sens du mot de « comparaison » n'était pas étranger à Descartes, qui l'employait parfois pour marquer une inégalité ou une dissemblance : « le peu que j'ai appris jusqu'ici, n'est presque rien, à comparaison de ce que j'ignore » ; « le temps que nous vivons en ce monde est si peu de chose à comparaison de l'éternité » ;

« Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel (*ex cuius comparatione*) je connaîtrais les défauts de ma nature<sup>4</sup> ? »

Le cartésien Johannes Clauberg (1622-1665), auteur de la première *Logique* inspirée des principes de Descartes, parlait aussi de « la comparaison des semblables et dissemblables, des égaux et inégaux (*similium, ut et dissimilium, parium atque imparium comparatio*)<sup>5</sup> », montrant ainsi qu'il n'attachait pas non plus le mot de « *comparatio* » aux seules idées de ressemblance ou d'égalité. Les auteurs de la *Logique* dite de Port-Royal lui emboîteront le pas : « Il y a plusieurs sortes de comparaisons. Car l'on compare les choses, ou égales, ou inégales ; ou semblables, ou dissemblables<sup>6</sup>. »

Tous ces témoignages soulignent que les comparaisons ne se limitent pas aux ressemblances, mais s'étendent aussi aux différences.

<sup>1</sup> *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1926<sup>1</sup>, 1980<sup>13</sup>, p. 154.

<sup>2</sup> 9<sup>e</sup> éd., actuellement en vigueur (1992-...). *Comparer* consiste ainsi à : « 1. Examiner les rapports *de ressemblance et de différence* entre une personne et une autre, une chose et une autre. »

<sup>3</sup> *Trésor de la langue française informatisé* [en ligne]. Aussi *comparer* consiste-t-il à : « A. Rapprocher pour mettre en évidence des rapports *de ressemblance ou de différence*. »

<sup>4</sup> Resp. : *DM*, VI, AT VI, 66 ; à *Clovis*, 14 juin 1637, AT I, 379 ; et *Méd. III*, AT VII, 45-46 = IX-1, 36. Pour des emplois similaires du mot « comparaison » marquant une différence, voir, entre autres, *Correspondance*, AT I, 434, 438, 467 ; II, 223, 225, 268, 330, 440, 446, 494 ; III, 177 ; IV, 285, 355, 386, et 616 ; *DM*, AT VI, 56, 62 et 66 ; *Dioptrique*, AT VI, 197 ; *Météores*, AT VI, 268, 276, 296, 322 et 364 ; *PP*, AT IX-2, 106, 120, 121, 128, 151, 166, 217, 253 et 256 ; *Les Passions de l'âme*, AT XI, 390 et 447. Dans ce dernier ouvrage, voir également l'article 142, où Descartes compare des passions opposées : « De la joie et de l'amour, comparées avec la tristesse et la haine. »

<sup>5</sup> *Logica vetus et nova*, Amsterdam, Elsevier, 1658, p. 198-199 = *Logique ancienne et nouvelle*, II, chap. 11, § 71, présentation, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Guillaume Coqui, Paris, Vrin, 2007, p. 156.

<sup>6</sup> Arnauld et Nicole, *La Logique ou L'Art de penser*, partie III, chap. XVI, Paris, Charles Saureux, 1662, p. 309 = chap. XVII, 1668<sup>3</sup>, p. 303. Les auteurs citent la *Logique* de Clauberg en début de chapitre.

## b) Les différents systèmes comparatifs

En grammaire, on reconnaît une comparaison grâce à la présence d'un *morphème comparatif* (appelé aussi « outil de comparaison »), en fonction duquel on distingue différents systèmes comparatifs<sup>1</sup>. Le plus souvent, une comparaison se signale par l'adverbe *comme* (ou bien, en latin, par *ut, quemadmodum, instar, tanquam, veluti, etc.*). Les exemples cartésiens ne manquent pas :

- « la lecture de tous les bons livres est *comme* une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés... »
- « ...ici, *comme* plus haut (*bic loci, quemadmodum in superioribus*)... »
- « ...c'est à savoir en quelque façon douteuses, *comme* je viens de montrer (*ut jam jam ostensum est*)... »
- « ...j'imaginai qu'elle [l'âme] était quelque chose extrêmement rare et subtile, *comme* un vent, une flamme ou un air très délié (*instar venti vel ignis, vel atheris*)... »
- « Entre mes pensées, quelques-unes sont *comme* les images des choses (*tanquam rerum imagines*)<sup>2</sup>... »

Mais une comparaison peut aussi se signaler par un autre morphème que *comme*. Tantôt en construction avec *que*, que ce soit pour marquer l'égalité ou la ressemblance (*ainsi que, aussi bien que, autant que, de même que, tout de même que, etc.*) :

- « ...les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles *ainsi que* nous, et toutefois ne peuvent parler *ainsi que* nous... »
- « Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, *aussi bien que* des plus grandes vertus... »
- « ce que je donne au second livre [de la *Géométrie*], touchant la nature et les propriétés des lignes courbes et la façon de les examiner, est, ce me semble, *autant* au-delà de la géométrie ordinaire, *que* la rhétorique de Cicéron est au-delà de l'abc des enfants. »
- « J'appelle claire celle [la connaissance] qui est présente et manifeste a un esprit attentif : *de même que* nous disons voir clairement les objets... »
- « ...je ne manque pas de dire que je vois des hommes, *tout de même que* je dis que je vois de la cire<sup>3</sup>... »

Ou bien afin de marquer une différence ou une inégalité et notamment la supériorité (*mieux que, plus que, davantage que, etc.*) :

- « Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeront *mieux* nier l'existence d'un Dieu si puissant, *que* de croire que toutes les autres choses sont incertaines. »
- « ...il se rencontre *plus* de réalité dans la substance infinie, *que* dans la substance finie » ;
- « ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup *d'avantage*, s'ils suivent toujours le droit chemin, *que* ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent<sup>4</sup>. »

<sup>1</sup> Sur la distinction entre systèmes comparatifs et pour des exemples non cartésiens, voir Gabriel Spillebout, *Grammaire de la langue française du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Picard, 1985, Part. II, Liv. III, Chap. V, art. 6 - « La comparaison », § 1. « Systèmes comparatifs », p. 345 sq.

<sup>2</sup> Resp. : *DM*, I, AT VI, 5 ; *RDI*, XII, AT X, 417 ; *Méd. I, II et III*, AT VII, 22, 26 et 37 = IX-1, 17, 20 et 29. Cette dernière comparaison sera répétée plusieurs fois : « les idées sont en moi *comme* des tableaux, ou des images (*veluti quasdam imagines*) » (VII, 42 = IX-1, 33) ; « les idées étant *comme* des images » (IX-1, 34).

<sup>3</sup> Resp. : *DM*, V et I, AT VI, 57 et 2 ; à *Mers.*, déc. 1637, AT I, 479 ; *PP*, I, 45, AT IX-2, 44 ; et *Méd. II*, AT IX-1, 25.

<sup>4</sup> Resp. : *Méd. I et III*, AT IX-1, 16 et 36 ; et *DM*, I, AT VI, 2.

Ces deux derniers groupes d'exemples ne sont pas formulés à l'aide du morphème *comme*, mais ils n'en sont pas moins des comparaisons, au sens grammatical du terme.

Tantôt la comparaison est marquée par un système plus complexe, lorsque la proposition subordonnée comparative est antéposée à la principale. Dans ce cas, un second morphème de comparaison répond au premier, généralement *ainsi* (*comme/ ainsi, ut/ sic, ut/ ita, tout de même que/ ainsi, quemadmodum/ ita, tout ainsi que/ de même, etc.*). Là encore, les exemples cartésiens sont nombreux :

- « *Comme* les comédiens, lorsqu'on les appelle, mettent un masque pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front : *ainsi* moi, au moment de monter sur le théâtre du monde, où je me suis tenu jusqu'ici en spectateur, j'avance masqué. (*Ut comædi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt : sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prode.*) »
- « Car, *comme* la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, *ainsi* expérimentons-nous dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoiqu'incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie. (*Ut enim in hac sola divinæ majestatis contemplatione summam alterius vitæ felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem, licet multo minus perfecta, maximam, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem percipi posse experimur.*) »
- « *tout de même* qu'en voyageant, pendant qu'on tourne le dos au lieu où l'on veut aller... ; *ainsi*, lorsqu'on a de mauvais principes... »
- « *tout ainsi que* cette manière d'être objectivement appartient aux idées, de leur propre nature, *de même* aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées<sup>1</sup>. »

Tous les exemples précédents étaient des comparaisons positives (ils affirmaient une ressemblance ou une différence). Mais il arrive aussi qu'une comparaison soit *négative*, typiquement lorsqu'on déclare que "*x n'est pas comme y*". Elle signifie alors exclusivement une dissemblance ou une différence :

- « et leur cause [celle de l'amour, de la haine, du désir, de la joie et de la tristesse] *n'est pas comme* la sienne [celle de l'admiration] dans le cerveau seul, mais aussi dans le cœur, dans la rate, dans le foie... »
- « ...elle [la glande pituitaire, ou l'hypophyse] *n'est pas, comme* l'autre [la glande pinéale], dans le cerveau, mais au-dessous<sup>2</sup>... »

Tout comme les comparaisons positives, les comparaisons négatives se construisent aussi à l'aide de morphèmes en composition avec *que* (*pas moins que, pas plus que, etc.*) – le sens résultant, volontairement compliqué et assez fréquent chez Descartes, étant la *négation d'une différence, d'une dissemblance ou d'une inégalité* :

- « Mais quoi ? ce sont des fous, et je *ne* serais *pas moins* extravagant [qu'eux], si je me réglais sur leurs exemples. »

<sup>1</sup> Resp. : *Cogitationes privatae*, AT X, 213/OC I, 270 ; *Méd. III*, AT VII, 52/IX-1, 42 ; *L-P*, AT IX-2, 8-9 et *Méd. III*, AT IX-1, 33. Pour la tournure *quemadmodum/ ita*, voir, entre autres, *MM*, AT VII, 4, 21, 42 et 66.

<sup>2</sup> Resp. : *PA*, art. 96, AT XI, 401 et à *Mersenne*, 24 décembre 1640, AT III, 263.

- « ...soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il *n'est pas moins* vrai que j'imagine l'une *que* l'autre. »
- « ...cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté *plutôt que* vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté » ;
- « ...toutes les pensées que j'ai maintenant *ne sont pas plus* vraies *que* les rêveries que nous imaginons étant endormis<sup>1</sup> ».

D'un point de vue grammatical, tous ces exemples négatifs sont aussi des comparaisons, bien que tous n'affirment pas qu'une chose "est *comme*" une autre. Nous avons ainsi essayé de montrer, à l'appui de nombreux exemples, que la comparaison n'est pas fonction d'un seul morphème (elle n'est pas restreinte au terme *comme*) et qu'elle ne signifie pas toujours une ressemblance. Ce faisant, nous avons volontairement simplifié notre exposé, en le limitant aux seuls adverbes et opérateurs dont la fonction synonymique est adverbiale. Mais il existe aussi des marqueurs de comparaison *verbaux* (*ressembler à, différer de, etc.*) et *adjectivaux* – ce qui est spécifique au latin par opposition au français (les terminaisons en *-ior* et en *-ius* : *perfectior, perfectius, clarior, clarius, etc.*). Nous ne les mentionnons ici que par souci d'exhaustivité, car nous n'en tiendrons pas compte par la suite.

Enfin, il est utile de montrer que l'adverbe « comme » n'est pas en lui-même un marqueur de comparaison. Dans certains énoncés, au reste tout à fait ordinaires, il a en effet pour fonction de marquer *l'identité*. C'est Descartes lui-même qui a signalé cette distinction inhérente au « comme », lorsqu'il répondit à Morin, qui lui reprochait d'avoir défini la lumière par une comparaison<sup>2</sup> :

« Ici vous rétrécissez merveilleusement la signification du mot *comme*, afin de me faire trouver court d'un point, et vous voulez qu'il ne serve qu'à joindre les termes d'une comparaison, qui est entre des choses différentes. Mais si cela était vrai, lorsqu'on dit qu'un tel a fait cela comme savant, ce serait à dire qu'il n'est pas savant ; et quand on dit qu'il tient tel rang dans les États, non comme Comte d'un tel lieu, mais comme Baron d'un tel, ce serait à dire qu'il n'est ni Comte ni Baron. Et je ne sache en notre langue aucun mot que celui de *comme*, dont j'eusse pu user en l'endroit que vous citez, page 256, pour signifier l'identité, ou pour joindre *prædicatum cum subjecto*, (j'use ici librement des termes de l'École, afin que vous ne jugiez pas que je les méprise) ; mais vous n'avez pas cité tout le passage, qui est tel : "Et concevant la nature de la lumière telle que je l'ai décrite en la *Dioptrique*, à savoir comme l'action ou le mouvement, *etc.*" Ce qui signifie en bon français, ce me semble, qu'il faut concevoir que la lumière est l'action ou le mouvement, et non *quasi l'action, etc.*<sup>3</sup> »

Une comparaison n'étant qu'entre des choses différentes, Morin objecte qu'en ayant défini la lumière « comme une action ou un mouvement » Descartes a fait une comparaison, de sorte que la lumière serait différente d'une action ou d'un mouvement. Sa confusion vient du fait qu'il s'est arrêté sur le mot de *comme*, dont il a restreint la signification, sans considérer l'ensemble de l'énoncé que Descartes avait formulé. Faute de cela, il a pris ce terme pour un

<sup>1</sup> Resp. : *Méd. I, III, IV* et *V*, AT IX-1, 14, 29, 46 et 56.

<sup>2</sup> Voir *Morin à Descartes*, 22 fév. 1638, AT I, 543 : « 5. Voire même, page 256, vous ne dites pas que la lumière soit l'action ou le mouvement, mais *comme l'action ou le mouvement d'une certaine matière fort subtile, etc.* Or toute comparaison est entre choses différentes ; donc la lumière n'est pas, selon vous, l'action ou le mouvement. Et quand on voudrait prendre le mot de *comme* pour *quasi*, toujours y aurait-il à redire, et vous vous trouveriez court d'un point. » Le passage cité se trouve dans *Les Météores*, VIII, AT VI, 331.

<sup>3</sup> *À Morin*, 13 juillet 1638, AT II, 204-205.

marqueur de *comparaison* (définir la lumière comme un mouvement signifierait qu'elle est seulement *semblable* à un mouvement), alors qu'il s'agissait d'un marqueur *prédicatif* (la lumière *est* un mouvement).

Cette confusion illustre que, dans le cadre de l'analyse sémantique, le discours ne peut être réduit à des éléments isolés les uns des autres et abstraits du contexte où ils sont employés. De fait, les signes linguistiques ne reçoivent leur contenu qu'à partir de la phrase dans laquelle ils sont formulés. Non seulement certains termes sont équivoques, mais en outre un terme n'a pas de référent absolu, que l'on pourrait identifier indépendamment de toute énonciation : c'est en effet l'énoncé qui détermine la référence d'un mot. Or l'énoncé se compose toujours d'un ensemble de termes formulés dans une situation singulière. C'est pourquoi un même terme n'a pas toujours la même référence dans différents contextes. Plus précisément, le sens d'un énoncé dépend du sens de ses composants, de la *relation* que chacun entretient avec l'ensemble et de la *référence* que le locuteur partage avec l'allocutaire dans une situation de communication donnée. Cette remarque est évidente à propos du discours oral, où un même ensemble de phonèmes est polysémique : par exemple [vɛr] peut signifier les homophones « vers », « vert », « verre », « ver », ou « vair » – l'auditeur ne comprend ce morphème que d'après le contexte (la phrase prononcée, qui du reste n'est pas toujours exempte d'ambiguïté). Elle vaut également pour le discours écrit, où saisir le sens d'un mot suppose de ne pas isoler non plus ce dernier de ceux avec lesquels il est en relation dans une phrase particulière<sup>1</sup>.

On comprend ainsi que le terme « comme » puisse être polysémique. On peut dire, pour simplifier, que l'idée de ressemblance en est sans doute le signifié *privilegié*, mais non le *signifié unique*. Lorsque nous parlons d'une « chose comme telle » (ou que nous définissons la lumière « comme un mouvement »), il semblerait artificiel de montrer que nous faisons ici une comparaison. Il est plus naturel d'admettre que ce terme est un marqueur prédicatif (comme Descartes l'écrit : il a alors pour fonction de « joindre le prédicat au sujet »). Dans le cas d'une « chose comme telle », « comme » signifie non pas « ainsi que telle » (ce qui serait dépourvu de sens), mais *en tant que telle* : c'est un marqueur de reduplication, qui indique qu'une chose est considérée de façon formelle, sous l'aspect de sa nature propre (ou *par définition*). L'anglais et l'allemand usent pareillement des termes *as* et *als* (*as such*, *als solches*), qui, dans d'autres contextes, sont aussi des morphèmes comparatifs. Si donc « comme » n'est pas un marqueur de comparaison en lui-même, l'occurrence de ce terme ne suffira pas à identifier une comparaison :

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty insiste sur le principe saussurien selon lequel *le sens ne naît et n'existe qu'à l'intérieur de la différence entre les signes*, ce qui implique que, du côté du signe, le signe linguistique n'est pas signifiant par lui-même (il ne le devient que dans un réseau de signes) ; et que, du côté du sens, le sens ne gît qu'au sein même des signes, de sorte qu'il ne saurait exister en dehors du langage : « Le sens est le mouvement total de la parole et c'est pourquoi notre pensée traîne dans le langage » (« Le langage indirect et les voix du silence », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 49-104, ici p. 54). Approfondissant l'analyse linguistique, Benvéniste rappelle que le sens en est la condition fondamentale, de sorte que les mots ne sont pas des segments de phrase que l'on pourrait interpréter en découpant celle-ci, car *le tout est ici plus grand que la somme de ses parties* – le sens d'une phrase ne pouvant se résumer à l'addition des termes qui la composent, mais étant réparti sur l'ensemble de l'énoncé (« Les niveaux de l'analyse linguistique », *Problèmes de linguistique générale*, I, III, 10, Paris, Gallimard, 1966, p. 119-139, not. p. 122-124). Distinguant par ailleurs la sémiotique et la sémantique, et définissant celle-ci comme « la langue en emploi et en action » dont la fonction est proprement de communiquer (et non simplement de signifier), Benvéniste explique que comprendre un mot suppose de reconnaître *ce que* celui-ci désigne, ce qu'on ne peut réussir que dans un contexte concret (tel est le *sens*), et non simplement *que* ce mot désigne, abstraction faite de tout contexte (telle est plutôt la *signification*, qui consiste seulement à *faire* signe) : « le sens d'un mot est son emploi », de sorte que « le sens [des mots] résulte précisément de la manière dont ils sont combinés » (« La forme et le sens dans le langage », *Le Langage*, II, 1966, p. 26-47, ici p. 36-38).

seule la compréhension d'un énoncé complet, formulé dans une situation discursive concrète, permet de savoir s'il remplit ou non cette fonction<sup>1</sup>.

### c) Comparaisons et analogies de proportion

Pour nous en tenir à présent aux énoncés où « comme » et d'autres morphèmes sont manifestement des marqueurs de comparaisons, nous voudrions montrer que certaines comparaisons énoncent des analogies de proportion. Ce sont celles dont la forme la plus concise est «  $A$  est à  $B$  comme  $C$  est à  $D$ <sup>2</sup> ». Il est vrai désormais que l'on trouve généralement en français la forme : «  $A$  est à  $B$  ce que  $C$  est à  $D$  ». Mais cet énoncé est aussi une comparaison, en l'occurrence entre deux rapports : il signifie que le rapport que  $A$  entretient à l'égard de  $B$  est semblable à celui que  $C$  entretient à l'égard de  $D$  (ces rapports ne peuvent être identiques entre eux, car ils sont entre des termes différents : le rapport de la vue à l'œil est seulement semblable au rapport de l'intelligence à l'âme, mais il ne lui est pas identique ; c'est pourquoi nous disons qu'ils sont analogues). Dans ce cas, les termes *ce que* remplissent la fonction de morphème comparatif (construit avec *que*, comme *ainsi que*, *de même que*, *etc.*) – ce qu'ils ne font pas dans un autre contexte, par exemple dans l'énoncé : « je comprends ce que vous voulez dire ». Si l'on substituait ici *comme* à la place de *ce que*, le sens de l'énoncé serait perdu. Ce n'est pas le cas avec les énoncés comparatifs qui ont la forme d'une analogie de proportion, où il est indifférent que l'on dise «  $A$  est à  $B$  ce que  $C$  est à  $D$  », «  $A$  est à  $B$  ainsi que  $C$  est à  $D$  », ou «  $A$  est à  $B$  comme  $C$  est à  $D$  » – dans tous les cas, le sens est exactement le même (et pour le coup identique) : on veut dire que le rapport  $A/B$  est semblable au rapport  $C/D$ . Parler d'identité de rapports nous semble inapproprié ici, car on est d'avis que  $A/B$  ne peut être qu'identique à  $A/B$  (s'il y avait identité avec le rapport  $C/D$ , il n'y aurait pas vraiment d'analogie, mais plutôt une forme d'univocité). Cela dit, ce n'est pas vraiment notre problème ici : nous voulons seulement montrer que la forme moderne de l'analogie de proportion en français : «  $A$  est à  $B$  ce que  $C$  est à  $D$  », est une *comparaison de rapports*, tout comme la forme classique «  $A$  est à  $B$  comme  $C$  est à  $D$  ». Autrement dit, il faut comprendre que sur le plan grammatical l'analogie de proportion est une comparaison de rapports – de sorte que ces

---

<sup>1</sup> Attentif aux divers emplois de *comme*, Aldo Licitra montre que ce terme peut remplir trois autres fonctions que l'assimilation comparative : copulatif (pour relier deux objets, en rappelant ou en construisant leur relation), extracteur (pour déterminer un objet en compréhension ou en extension), et inclusif (pour intégrer un objet dans un certain système de valeurs) (« Le “jugement d'analogie” et l'opérateur COMME », *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, 30, 1977, p. 149-169, not. p. 161-168). Dans le cas de l'énoncé : « la lumière est comme le mouvement d'une matière subtile », le sens de *comme* correspond aux emplois qu'Estelle Moline nomme *qualifiants*, not. par opposition aux emplois comparatifs (« Comme et l'assertion », *Langue française*, n° 158, 2008/2, p. 103-115, not. p. 112-113).

<sup>2</sup> Cette notation ne nous est pas propre ; on la trouve aussi chez Ch. Perelman (*art. cit.*, p. 4) et dans un article contemporain de mathématiques (Aurélien Jarry, « L'équivalence duale de catégories : *A Third Way of Analogy?* », *Research in History and Philosophy of Mathematics. The CSHPM 2018 Volume*, M. Zack et D. Schlimm (éd.), Cham, Springer Nature Switzerland, 2020, p. 50, n. 21). C'était aussi l'une des formes normales de la proportion discontinuée en français classique (voir note suivante).

similitude de rapports doivent être catégorisées comme des analogies<sup>1</sup>.

On le constate aussi à l'aide des grammairiens. Dans son *Manuel de langage figuré*, Frédéric Hennebert écrit que « la comparaison... rapproche deux choses qui se ressemblent, soit par plusieurs côtés, soit par un seul » (le mot de « comparaison » est pris ici au sens courant du terme) ; il présente ensuite deux exemples, dont l'un, qu'il nomme une « comparaison morale », n'est autre qu'une *analogie de proportion* : « L'idée seule de Sully était pour Henri IV ce que la pensée de l'Être suprême est pour l'homme juste : un frein pour le mal, un encouragement pour le bien<sup>2</sup>. » Cet exemple est bien une *comparaison*, car l'idée de Sully est rapprochée de celle de Dieu afin de mettre en évidence leur ressemblance (ressemblance qui n'est ici qu'une ressemblance de rapports) ; mais cette comparaison est *analogique*, car elle assimile ce que cette idée était à l'égard d'Henri IV à ce que la pensée de Dieu est à l'égard d'un

<sup>1</sup> Il semble que la forme « *A* est à *B* ce que *C* est à *D* » soit une tournure moderne et que la forme originariaire de l'analogie de proportion soit plutôt « *A* est à *B* comme *C* est à *D* ».

En latin, les manuels de géométrie exprimaient pareillement la proportion à l'aide d'un morphème comparatif. Voir, entre autres, Martin Gestrin, *In Geometriam Euclidis demonstrationum libri VI*, V, Prop. XVI, Upsalia, Eschillus Matthias, 1642, p. 268 : « *Sint quatuor magnitudines proportionales A, B ; C, D, b. e. ut A ad B ; ita C ad D.* » Et Willem Jacob 's Gravesande, *Matheseos universalis Elementa*, cap. VI - « *De proportionibus...* », Leyde, Samuel Luchtman, 1727, p. 49 : « *a, b :: c, d, significat a se habere ad b, ut c ad d* ». Une forme très courante de la proportion discontinue était aussi : « *sit A ad B, ut C ad D* ».

Le témoignage de Cajetan vaut d'être considéré, car ce philosophe est l'un de ceux qui ont le plus insisté sur l'analogie de proportion (estimant qu'elle seule méritait proprement le nom d'analogie). Deux définitions sont particulièrement significatives : *i*) celle des *analogues selon la proportionnalité*, *ii*) et celle de la *proportionnalité* elle-même. Dans les deux cas, Cajetan exprime celle-ci par un énoncé comparatif complexe (formulé à l'aide d'un système à deux branches, du type *comme/ainsi*) : *i*) « on nomme *analogues selon la proportionnalité* ceux dont le nom est commun et dont la raison signifiée par ce nom est semblable selon une proportion : comme voir par une vision corporelle et voir intellectuellement sont appelés par le nom commun de voir ; parce que, comme l'entendre présente une chose à l'âme, ainsi le voir présente-t-il une chose au corps animé (*quia sicut intelligere, rem animæ offert, ita videre corpori animato*) » ; *ii*) « on nomme *proportionnalité* la ressemblance de deux proportions (*proportionalitas dicatur similitudo duarum proportionum*), en fonction de quoi nous disons : "huit se rapporte à quatre en même façon que six à trois (*ita se habere octo ad quatuor quemadmodum sex ad tria*)" » (*De nominum analogia* (1498), III, 23 et 24, trad. B. Pinchard mod., Paris, Vrin, « Philologie et Mercure », 1987, p. 120). Voir aussi VII, 73, *op. cit.*, p. 134 (trad. mod.) : « le bien, ou la perfection, se dit analogiquement de la vue et de l'intellect, parce que, comme la vue dans le corps, ainsi, l'intellect est la perfection dans l'âme (*quia sicut visus in corpore, ita intellectus in anima perfectio est*). » Autrement dit, la proportionnalité est une similitude proportionnelle qui s'exprime grammaticalement par une comparaison.

Un témoignage contemporain de Descartes confirme que l'analogie de proportion s'énonce par une comparaison de rapports (appelés aussi « raisons ») ; voir *Les quinze livres des éléments géométriques d'Euclide*, traduits en français par D. Henrion, Paris, Isaac Dedin, 1632, V, Déf. 4 [commentaire], p. 171 : « Tout ainsi que la comparaison de deux quantités entre elles est dite raison, ainsi la comparaison et ressemblance de deux ou plusieurs raisons entre elles, est dite proportion : comme si la raison de *A* à *B*, est semblable à la raison de *C* à *D*, l'habitude d'entre ces raisons sera dite *proportion*. Et c'est ce que les Grecs appellent *analogie*, et quelques Latins *proportionnalité* ». Voir aussi V, Déf. 11 [comm.], *op. cit.*, p. 175 : « si plusieurs quantités sont proportionnelles, comme *A, B, C, D*, [à] savoir que comme *A* est à *B*, ainsi *C* soit à *D*... » V, Déf. 13 [comm.], *op. cit.*, p. 175 : « si *A* est à *B*, ainsi que *C* est à *D*, nous inférerons que par raison inverse, comme *B* est à *A*, ainsi *D* est à *C* ». V, Déf. 14 [comm.], *op. cit.*, p. 176 : « si *AC* est à *CB*, comme *DF* à *FE*... » V, Déf. 19 [comm.], *op. cit.*, p. 178 : « si *A* est à *B*, ainsi que *E* est à *F*... » Et V, Prop. 9, *op. cit.*, p. 185 : « Soit *A* à *B*, comme *C* à *D*, et comme *C* à *D*, ainsi *E* à *F* : Je dis que comme *A* est à *B*, ainsi *E* sera à *F*. » Nous pourrions multiplier ces types d'exemples ; mais nous n'avons pas trouvé la forme actuelle : « *A* est à *B* ce que *C* est à *D* ».

Descartes lui-même n'exprimait pas autrement la proportionnalité : « Puis pour le côté traversant, il faut trouver une ligne qui soit à ce côté droit, comme *aam* est à *pææ*... » ; « ...il faut ôter un espace qui soit au carré de *NL* comme le côté droit est au traversant » (*La Géométrie*, II, AT VI, 330 et 332). Voir aussi J. N. Noël, « De l'analogie en géométrie », *Mémoires de la Société royale des Sciences de Liège*, t. I, Liège, F. Oudart, 1843, p. 7 : « *a : b = c : d* ; c'est une *proportion*, qu'on écrit aussi *a : b :: c : d*, en énonçant a est à b comme c est à d. »

<sup>2</sup> *Manuel de langage figuré, d'après Dumarsais, Fontanier, J.-V. le Clerc ; etc., à l'usage des classes supérieures de langue française*, Tournai, Janssens, 1844, p. 39.

homme juste – ce rapprochement proportionnel permettant de dégager les similitudes de relations que ces idées entretiennent (elles incitent à la vertu et éloignent du vice).

Inversement, les grammairiens contemporains décrivent parfois l'analogie en termes de comparaison<sup>1</sup>. Définissant celle-ci « par la présence d'un outil de comparaison », Riegel, Pellat et Rioul donnent comme premier exemple d'analogie cette citation de Claudel : « *Comme* les poissons vivent dans l'eau et les petits oiseaux dans la forêt, c'est *ainsi* que les hommes de mon pays / Vivent au sein de l'immense moisson... » (n. s.) Du point de vue de l'analyse grammaticale que nous avons exposée plus haut en termes de systèmes comparatifs, cet exemple est une comparaison positive, construite à l'aide d'un morphème complexe (*comme/ainsi*). Sa structure étant cependant *proportionnelle* (comme *A* est à *B* et *C* à *D*, ainsi *E* est à *F*), il s'agit plus précisément d'une analogie. C'est pourquoi les auteurs indiquent à la fois que cet exemple relève des « comparaisons développées » et qu'il est une « analogie complète » (car tous les termes *y* sont nommés). Analysant ensuite cette analogie, ils désignent le syntagme *les hommes de mon pays* comme étant « le comparé » et *les poissons* et *les oiseaux* comme étant « le comparant » (chacun de ces termes ayant une propriété équivalente explicitée par l'analogie).

On observe ainsi, chez les grammairiens, deux attitudes distinctes, mais complémentaires : soit ils prennent des *analogies* comme *exemples de comparaison* ; soit ils décrivent *en termes de comparaison* des *exemples d'analogie*. Cet état de fait ne s'explique, selon nous, que parce que *l'analogie de proportion s'énonce par une comparaison de rapports* (en sorte qu'elle est une espèce qui relève d'un genre grammatical supérieur). Nous ne trouvons aucune ambiguïté dans leurs propos si l'on considère que « *x* est comme *y* » relève du genre de la comparaison, et que l'espèce de cette comparaison est une analogie de proportion si l'on assigne à *x* et à *y* la valeur respective d'un rapport entre deux termes (*A/B* est comme *C/D*). Il nous semble aussi, qu'en toute rigueur, on ne devrait pas dire dans ce contexte que *A* et *C* sont « semblables », mais qu'ils sont *analogues* (car ce sont uniquement *les rapports qui sont semblables* entre eux).

Quoi qu'il en soit, cette appartenance de l'analogie de proportion au genre de la comparaison permet de comprendre que Descartes puisse parfois affirmer faire une « comparaison » tout en posant ce qui est manifestement une *analogie de proportion*, comme on l'observe notamment dans sa *Correspondance* :

« quand j'ai dit que *le mouvement était à la détermination du mouvement, comme le corps plan est à son plan ou à sa surface*, je n'ai point entendu par là faire comparaison entre le mouvement et le corps, comme entre deux substances, mais seulement comme entre deux choses concrètes, pour montrer qu'elles étaient différentes de celles dont on pouvait faire l'abstraction<sup>2</sup>. »

Descartes parle ici d'une « comparaison entre le mouvement et le corps... comme entre deux choses concrètes », bien qu'il pose une similitude entre le *rapport* du *mouvement* à la *détermination* de ce mouvement d'une part, et le *rapport* du *corps plan* à la *surface* d'autre part. Il fait donc une comparaison *indirecte* entre le mouvement et le corps, via ce qui est en réalité une *comparaison entre deux rapports*. Nous nous intéressons ici uniquement à la forme de son énoncé, dont on notera qu'elle est : « *A* est à *B* comme *C* est à *D* » (ce qui était la forme courante que le

<sup>1</sup> Voir Martin Riegel, Jean-Christophe Pellat et René Rioul, *Grammaire méthodique du français*, IV, XXI, 4.2.4. - « L'analogie et ses figures », Paris, P.U.F., « Quadrige manuels », 20187, p. 949-952.

<sup>2</sup> *À Mersenne pour Hobbes*, 21 avril 1641, version française par Clerselier d'une lettre latine dont l'original est perdu, AT III, 355-356/OC VIII-1, 790. La proposition en question figure toutefois dans la *lettre à Mersenne* du 4 mars 1641, AT 324-225 : « *motum determinatum esse ad ipsam determinationem motus, ut corpus planum est ad planicem sive superficiem ejusdem corporis.* »

français classique a dérivée du latin). On constate ainsi que le mot de « comparaison » peut désigner, chez Descartes lui-même, un énoncé dont la forme est analogique<sup>1</sup>.

Nous pouvons montrer d'une autre façon que certaines comparaisons sont des analogies, notamment en analysant cette célèbre comparaison cartésienne :

- « toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique<sup>2</sup>... »

Quatre termes se détachent d'emblée de ces deux propositions : dans la principale, la *philosophie* et un *arbre* ; dans la subordonnée, les *racines* et la *métaphysique*. Ces quatre termes sont homogènes deux à deux (et unis par le rapport entre le tout et la partie) : il y a d'une part des *disciplines intellectuelles*, la philosophie et la métaphysique ; et il y a d'autre part des *entités végétales*, un arbre et des racines. Dans cette fameuse comparaison de la philosophie à un arbre, Descartes parle de la métaphysique comme des *racines* de cet arbre. Son propos n'est pourtant pas métaphorique, dans la mesure où il considère que la métaphysique est à la philosophie *comme* des racines sont à un arbre – soit la partie fondamentale dont l'ensemble tire toute sa substance (par ellipse, une métaphore consisterait à dire que “la métaphysique est à la racine de la philosophie”, ce que l'analogie permet tout à fait : on parle d'ailleurs souvent de “l'arbre de la philosophie” de façon encore plus elliptique). Descartes pose donc une *analogie de proportion*, qui se prolonge ensuite pour chaque autre partie de la philosophie (la physique et les autres sciences étant à celle-ci comme un tronc et des branches sont à un arbre). Cet énoncé est bien une *comparaison* sur le plan grammatical (signalée par le morphème *comme*) ; mais sa structure complète est *proportionnelle* (car le rapport de la métaphysique à la philosophie est comparé à celui entre des racines et un arbre) : aussi s'agit-il plus proprement d'une analogie.

Il existe de nombreuses comparaisons de ce type chez notre auteur ; mais en analyser davantage nous semble désormais inopportun. Nous demandons donc qu'on nous accorde l'usage suivant : lorsque la structure d'une comparaison comprendra quatre termes comparés deux à deux, autrement dit lorsqu'il y aura *comparaison de rapports* ( $A/B \approx C/D$ ), nous nommerons celle-ci *analogie de proportion*, ou *comparaison proportionnelle* pour insister sur cette forme, sachant que l'une et l'autre de ces appellations seront pour nous synonymes.

<sup>1</sup> C'est encore le cas lorsqu'il compare la force motrice de l'âme à la pesanteur des corps. Voir *6<sup>e</sup> Rép.*, AT VII, 441-442/IX-1, 240-241 ; à *Elisabeth*, 21 mai et 28 juin 1643, AT III, 667-668 et 693-694 ; et à *Arnauld*, 29 juillet 1648, AT V, 222-223. Voir aussi Ét. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 248 et 342 ; F. P. Van de Pitte, « Descartes on analogy and other minds », *International Studies in Philosophy*, vol. 7, 1975, p. 91 ; S. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester, M.U.P., 1989, p. 54, n. 44 ; D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, I, Paris, Albin Michel, 1995, p. 45-48 ; V. Alexandrescu, « La question de l'union de l'âme et du corps en général », *Esprits modernes. Études sur les modèles de pensée alternatifs aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, V. Alexandrescu et D. Jalobeanu (dir.), Bucarest, P.U.B., 2003, p. 99-102 ; D. M. Clarke, *Descartes. A Biography*, New York, C.U.P., 2006, p. 256 ; D. Kolesnik-Antoine, *L'Homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*. Descartes, Malebranche, Rennes, P.U.R., 2009, p. 171-178 et 196 ; J.-P. Anfray, « L'étendue spatiale et temporelle des esprits : Descartes et le holo-mérisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 139, 2014/1, p. 38-39 ; M. Toyooka, *L'Union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*, thèse sous la dir. de F. de Buzon, Université de Strasbourg, 2018, p. 98, 140-142 et 271 ; et B. Wirz, « Sinnliche Erkenntnis. Zur Frage der Vereinigung von Geist und Körper im Briefwechsel von René Descartes mit Elisabeth von der Pfalz », *Descartes en dialogue*, O. Ribordy et I. Wienand (éd.), Basel, Schwabe Verlag, 2019, p. 115-118. Tous ces interprètes parlent d'une « analogie » avec la pesanteur, là où Descartes parlait d'une « comparaison » : nous ne saurions les contredire. En revanche, nous n'analyserons pas cette analogie dans notre étude, car elle vise la force motrice de l'âme, qui dépend de l'union au corps, de sorte qu'elle concerne plutôt l'anthropologie que la métaphysique cartésienne. Sur d'autres analogies en dehors de la métaphysique, voir l'annexe 3.

<sup>2</sup> *L-P*, AT IX-2, 15.

Dans le cas de certaines comparaisons négatives, nous appliquerons la même règle que dans celui des affirmatives. Ainsi, lorsqu'une comparaison comprendra quatre termes comparés deux à deux et lorsque la négation portera sur un morphème de ressemblance ou d'égalité (*A n'est pas à B comme C est à D, A n'est pas à B ainsi que C est à D, etc.*), nous ne parlerons pas de simple comparaison, mais plus précisément de *disanalogie*<sup>1</sup>. Là encore, un exemple cartésien bien connu illustre cette espèce de comparaison :

- « ...je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire<sup>2</sup>... »

Cette comparaison est non seulement *négative*, mais elle comprend en outre *quatre termes comparés deux à deux*. Il y a en effet : *A*. le moi ou l'âme, *B*. mon corps, *C*. un pilote, et *D*. son navire. Prenant le contrepied de Platon (*Alcibiade*, 130 a-c), Descartes conteste que l'âme soit au corps comme un pilote est à son navire, c'est-à-dire qu'elle lui commande de façon dominatrice, étant donné qu'elle en subit les passions. Dans ce cas, nous dirons donc qu'il *nie* cette analogie, ou bien qu'il pose une *disanalogie*<sup>3</sup>.

Nous ne sommes pas en mesure de dire si toute comparaison se ramène à une analogie de proportion ou non (il est probable que ce ne soit pas le cas, et quoi qu'il en soit, l'établir suppose une analyse approfondie de la comparaison, qui n'est pas notre objet d'étude). L'enjeu est ailleurs. Il s'agit plutôt de *ne pas opposer comparaisons et analogies*, voire comparaisons et disanalogies, mais de distinguer, parmi les premières, celles qui expriment des analogies ou des disanalogies de celles qui ne le font pas. On demandera l'intérêt de cette distinction. Il nous semble double. D'une part, elle permet de *préciser* notre compréhension des *comparaisons*, en analysant certaines d'entre elles en termes d'analogie : cela pourra donc nous éviter de parler de façon indéterminée de simples "comparaisons" et de faire abstraction de la forme proportionnelle inhérente à certaines d'entre elles (les comparaisons étant un genre grammatical dont les analogies de proportion sont une espèce, certaines comparaisons présentent des formes beaucoup plus libres que ces analogies, qui, pour leur part, se caractérisent par une structure à quatre termes aussi rigoureuse que constante – cette spécificité tenant sans doute à l'origine mathématique de la notion d'analogie). D'autre part, et réciproquement, cette distinction permet d'*élargir* l'extension des *analogies cartésiennes*, en intégrant à la classe des analogies de proportion les comparaisons dont la structure sera proportionnelle : sur le plan analytique, nous pourrions alors retrouver les *analogies* qui structurent certaines comparaisons *en métaphysique* – clarification du discours qui ne serait pas sans contribuer non plus à celle des concepts que ce dernier signifie.

<sup>1</sup> Nous distinguons les *disanalogies* et les *dysanalogies*. Conformément au sens du préfixe grec *dys-*, qui indique une anomalie ou un mauvais état (comme dans dystopie, dysfonctionnement, dyslexie, etc.), une *dysanalogie* est une *mauvaise analogie*, c'est-à-dire une analogie mal posée, injustifiée ou non pertinente (une analogie qui cloche : des rapports que l'on a jugés semblables s'avèrent être dissemblables). Conformément au sens du préfixe latin *dis-*, qui indique une séparation, une différence ou une absence (comme dans discontinu, disproportion, disqualifié, etc.), une *disanalogie* est une *absence d'analogie*, c'est-à-dire un cas où deux rapports *ne sont pas* semblables entre eux (une non-analogie, en somme, qu'on peut symboliser des deux façons suivantes :  $\neg A/B \approx C/D$  ;  $A/B \neq C/D$ ). Et pour être tout à fait explicite, on peut dire qu'une *dysanalogie* était une *analogie* qui se révèle être à l'examen une *disanalogie* (c'était donc une *analogie induite*).

<sup>2</sup> *Méd. VI*, AT VII, 8/IX-1, 64 (n. s) : « me *non* tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio ». Voir aussi *DM*, V, AT VI, 59 et 573 (n. s.) : « il ne suffit pas qu'elle [l'âme] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire (*nec sufficere ut, instar nauta in navi, ipsa in corpore habitet*) ».

<sup>3</sup> Richard Davies évoque pareillement « Descartes' claim that there is a *disanalogie* between the sailor-ship relation and the mind-body relation... » (« Mysterious Mixtures: Descartes on Mind and Body », *Journal of Early Modern Studies*, Lucian Petrescu (dir.), 4/1, 2015, p. 57).

Nous espérons rendre toutes ces remarques formelles plus palpables au cours des chapitres qui vont suivre. Nous proposons maintenant de compléter cette introduction par quelques indications théoriques sur l'analogie de proportion, qui nous permettront d'en rappeler le fonctionnement et les atouts, mais aussi certaines limites.

#### IV. THÉORIE DE L'ANALOGIE

Le sens de l'analogie, comme ressemblance *de rapports*, a traversé l'histoire de la philosophie, puisqu'on le retrouve notamment chez Leibniz ou Kant : « Et certainement l'analogie ou la proportion est une raison ou une ressemblance de raisons, par exemple comme 2 est à 4, ainsi 8 est à 16 » ; « ...*analogie*, mot qui ne veut pas dire, comme on l'entend communément, une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais bien la ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables<sup>1</sup>. » L'important est bien ici que la ressemblance se fonde sur des *rapports*, et non directement sur les choses comparées. La question de savoir si les rapports sont eux-mêmes comparés ou identifiés est secondaire.

L'intérêt d'une analogie s'explique en partie par ses applications cognitives, dans la mesure où elle permet d'éclairer un rapport méconnu à la lumière d'un rapport semblable mieux connu. Si en revanche les rapports comparés sont également connus, l'analogie n'a aucun rôle explicatif mais est purement ornementale. Une analogie n'est efficace que si elle enrichit la pensée de notions plus familières que les propriétés que l'on cherche à expliquer ; après quoi, les percevant nettement, l'esprit peut revenir à l'objet en question, pour le considérer à l'aide des notions plus vives qu'il vient de puiser.

Dans ce cas, on appelle « cible », ou « thème », le rapport  $A/B$ , parce que c'est cette relation qui est visée et sur laquelle le discours porte en priorité ; et l'on nomme « source », ou « phore », le rapport  $C/D$ , parce que c'est à partir de cette relation déjà admise que l'esprit se voit renseigné et que le transfert de sens peut s'effectuer<sup>2</sup>. Notons que, dans le cas d'un énoncé dont la forme est : « comme  $A$  est à  $B$ , ainsi  $C$  est à  $D$  », cible et source sont inversées (l'analogie porte alors sur le rapport  $C/D$ , et  $A/B$  sert de modèle comparatif).

<sup>1</sup> Resp. : *Specimen quaestionum philosophicarum ex Jure collectarum* (1664), Quæstio XVII : « Et certe Analogia seu proportio est ratio seu similitudo rationum, v g ut 2 ad 4 ita 8 ad 16. » *Philosophische Schriften*, Band 1: 1663-1672, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2006, p. 95. Et *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 58, Ak IV, 357, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993, p. 137 : « *A n a l o g i e, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet* ». Voir aussi Cournot, *Essai sur le fondement de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (1851), IV, § 49, qui insistait sur le fait que « la vue de l'esprit, dans le jugement analogique, porte uniquement sur les rapports et sur la raison des ressemblances : les ressemblances sont de nulle valeur dès qu'elles n'accusent pas des rapports dans l'ordre de faits où l'analogie s'applique. »

<sup>2</sup> Sur cette terminologie, voir, entre autres, Ch. Perelman, *art. cit.*, p. 4 ; Jean-Jacques Robrieux, *op. cit.*, p. 203 ; et Christian Plantin, « Analogie et métaphore argumentatives », *A contrario*, 16, *L'argumentation au carrefour des disciplines : sciences du langage et sciences sociales*, 2011/2, p. 119. Par commodité, nous privilégierons les termes de *source* et de *cible*. Et pour mieux qualifier la source en fonction de la nature de ses éléments, nous parlerons parfois de *modèle* (par exemple de modèle *géométrique*, de modèle *mécanique*, de modèle *pictural*, ou de modèle *royal*).

	Analogie de proportion		Disanalogie	
Énoncé formel	“ $A$ est à $B$ comme $C$ est à $D$ ”		“ $A$ n’est pas à $B$ comme $C$ est à $D$ ”	
Structure d’ensemble	$\frac{A}{B}$	$\approx$ $\frac{C}{D}$	$\neg \frac{A}{B} \approx \frac{C}{D}$	$\frac{A}{B} \neq \frac{C}{D}$
Lexique correspondant	<i>cible</i>	<i>source</i>		
	<i>thème</i>	<i>phore</i>		
	<i>comparé</i>	<i>comparant</i>		
	<i>analogué</i>	<i>analoguant</i>		

## 1. Structure et relations

Une analogie de proportion comprend trois types de relations<sup>1</sup> :

- i*) une *similitude* de rapports, ici marquée par « comme » et symbolisée par le signe «  $\approx$  » ;
- ii*) des relations *verticales*, c’est-à-dire les rapports eux-mêmes ( $A/B$  et  $C/D$ ) ;
- iii*) des relations *horizontales*, entre  $A$  et  $C$  d’une part, et entre  $B$  et  $D$  d’autre part.

*i*) La similitude de rapports suppose une forme d’équivalence entre la cible et la source. Cette similitude est cependant d’un genre singulier sur le plan cognitif, car elle n’a pas les propriétés de l’équivalence proprement dite, à savoir la réflexivité, la transitivité et la symétrie. En particulier, la similitude est *asymétrique*, car ce n’est pas parce qu’une chose ressemble à une autre que celle-ci ressemble à celle-là (l’image ressemble au modèle, mais non le modèle à l’image). Ce point est bien connu en théologie (où la similitude des créatures à Dieu n’est pas réciproque en raison de l’imperfection des premières : on peut dire qu’elles lui ressemblent, mais non qu’il leur ressemble), mais il a aussi des implications en matière d’explication et d’argumentation. L’intérêt d’une analogie est en effet d’appréhender une cible à l’aide d’une source, de sorte que l’ordre des rapports comparés ne saurait être indifférent : il est alors indispensable que le rapport  $C/D$  soit mieux connu que le rapport  $A/B$  que l’on veut faire admettre<sup>2</sup>. Cette asymétrie, attachée à la similitude, implique que l’analogie est une relation *orientée*, en l’occurrence en direction de la cible (ce n’est pas sans raison qu’on nomme celle-ci ainsi), de sorte que la source agit en quelque sorte au service de la cible (mais non réciproquement). La cible est donc l’élément principal d’une analogie, et la source, l’élément secondaire (quoique cette dernière soit fort utile et parfois même indispensable).

*ii*) Les relations verticales sont les rapports  $A/B$  et  $C/D$ . Bien qu’ils se ressemblent, ils ne sont pas de même nature pour cela, car les termes de la cible sont généralement hétérogènes à ceux de la source : leurs rapports de part et d’autre ne peuvent donc pas être parfaitement homogènes non plus. Par exemple, le rapport biologique de la vieillesse à la vie n’est pas de même nature que le rapport météorologique du soir au jour (ils ne sont qu’analogues). Cette différence de nature entre les termes comparés deux à deux permet de distinguer *l’analogie* et la

<sup>1</sup> Nous nous inspirons ici de Jean-Blaise Grize, dont nous développons ou nuancions certaines idées (*Logique et langage*, chap. 12 - « L’analogie et l’explication », Paris, Ophrys, 1990, p. 96-109, not. 98-101).

<sup>2</sup> Comme l’écrivent Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca : « Il y a... entre thème et phore, une relation asymétrique qui naît de la place qu’ils occupent dans le raisonnement. » (*Traité de l’argumentation, op. cit.*, p. 502).

*similarité*, au sens où l'analogie n'est pas une *assimilation d'objets*, comme on dirait que *A* est comme *B*, ou bien qu'il lui ressemble : l'analogie consiste à rapprocher des entités sans les assimiler entre elles, car elle ne les rapproche qu'indirectement, à travers un *rapport de rapports* – ressemblance de second ordre (que l'on pourrait appeler “transgénérique”) et qui préserve les différences de premier ordre (ou génériques)<sup>1</sup>. De nouveau, l'effet d'une analogie dépend de l'hétérogénéité de la cible et de la source, de sorte que leur domaine respectif ne sont pas connus avec le même degré d'évidence<sup>2</sup>.

iii) Les relations *horizontales* concernent *A* et *C* d'une part, et *B* et *D* d'autre part. Elles supposent un niveau d'abstraction plus élevé que les deux relations précédentes, car elles dépendent en grande partie de l'énoncé analogique. Il arrive en effet très souvent que, au regard des choses mêmes, pas plus *A* et *C* que *B* et *D* n'entretiennent de relation essentielle (on peut penser aux branchies et aux poumons, par exemple, ainsi qu'aux poissons et aux animaux terrestres) : dans ce cas, ces relations horizontales n'apparaissent qu'à travers l'analogie. Au contraire, *A/B* et *C/D* sont d'ordinaire des rapports réels dont l'existence ne dépendent d'aucune considération intellectuelle<sup>3</sup>. Cette remarque permet de comprendre pourquoi une analogie ne doit pas être élargie au-delà des limites naturelles que sa structure lui assigne, par exemple en objectant que *A* n'a rien à voir avec *C* : par définition, ces deux choses sont généralement hétérogènes et sans rapport direct entre elles. Dans ces circonstances, critiquer leur assimilation constitue un procédé peut-être tentant, mais aussi indu<sup>4</sup>. L'analyse doit plutôt se focaliser sur les deux premiers types de relation.

## **2. Les principales fonctions des analogies de proportion**

Les avis divergent sur cette question, mais il nous semble raisonnable d'admettre que les analogies de proportion peuvent remplir au moins quatre fonctions différentes : embellir, inventer, enseigner et prouver.

i) Nous laisserons de côté les analogies *ornementales*, qui ne servent qu'à embellir le discours. Ces analogies se reconnaissent en raison du fait que les rapports comparés sont connus avant tout énoncé proportionnel. N'ayant aucune fonction argumentative, elles ont par conséquent peu d'intérêt philosophique (ce qui n'exclut pas leur valeur esthétique)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Comme le rappelle Ali Benmakhlouf, à qui nous empruntons la distinction entre analogie et similarité, « l'analogie n'efface pas la différence entre les termes ; elle ne concerne que les opérations entre termes » (« Analogie », *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 39). C. Fuchs fait la même distinction : l'analogie rapproche des objets hétérogènes, la similarité, des objets homogènes (*op. cit.*, p. 133-135). L'analogie n'autorise pas à transférer les propriétés des objets d'un premier domaine à ceux d'un second domaine (dans la langue, le transfert métaphorique est purement nominal, non définitionnel).

<sup>2</sup> En ce sens, voir Ch. Perelman, *op. cit.*, p. 129-130.

<sup>3</sup> Par exemple, dans l'analogie : *la vieillesse est à la vie comme le soir est au jour*, les relations verticales de la vieillesse à la vie et du soir au jour sont bien réelles (elles ne dépendent aucunement de cette analogie) ; tandis que les relations horizontales de la vieillesse au soir et de la vie au jour sont imaginaires (elles dépendent entièrement de cette analogie).

<sup>4</sup> Dans le même sens, voir Harald Høffding, *Le Concept d'analogie*, trad. R. Perrin, Paris, Vrin, 1931, p. 7 ; et Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 532-533.

<sup>5</sup> Ces analogies relèvent des comparaisons que P. Fontanier appelle « pompeuses et d'appareil », qu'il distingue des « comparaisons philosophiques ». Voir *Des figures du discours autres que les tropes*, III, C, *op. cit.*, p. 378 : « Les Comparaisons pompeuses et d'appareil [...] sont poétiques ou oratoires. Mais il y en a de plus simples, qu'on n'emploie que par manière d'éclaircissement ou de preuve, ou que pour rendre plus sensible une idée abstraite : on pourrait les appeler Comparaisons philosophiques. »

ii) La fonction *heuristique* des analogies est plus importante. En transposant dans un domaine des idées ou des méthodes qui proviennent d'un autre domaine, elles permettent d'élaborer des hypothèses et de découvrir une solution. Ce type d'analogie n'apporte toutefois aucune preuve, car il ne sert qu'au travail de la recherche. C'est pourquoi son usage est assez libre et peu discutable : bien qu'on puisse en effet contester la valeur démonstrative d'une analogie à terme, celle-ci peut être fort utile et stimulante dans l'anticipation d'une découverte ; n'ayant pas valeur de preuve, elle ne saurait être réfutée ou rejetée pour son imprécision<sup>1</sup>. L'analogie joua un rôle heuristique chez de grands savants, comme Kepler, Leibniz, Newton ou Laplace<sup>2</sup>.

En raison de son rôle créatif, l'analogie apparaît comme un vecteur dans le progrès des connaissances. Les sciences cognitives en ont donc fait un objet d'étude privilégié : s'attachant à reconstruire les différentes opérations mentales à l'œuvre dans la résolution analogique de problèmes, elles donnent lieu à débats vivants, ainsi qu'à une littérature souvent pointue, peu accessible aux non-spécialistes<sup>3</sup>.

Certains auteurs lui accordent un rôle plus fondamental, en particulier dans la formation des concepts généraux<sup>4</sup>.

iii) Le rôle *pédagogique* des analogies est également bien connu. Dans cette perspective, l'analogie ne permet pas seulement de découvrir, mais aussi de *faire découvrir* certaines choses, c'est-à-dire d'enseigner des connaissances et de transmettre un savoir, en l'occurrence en rapprochant la cible d'une relation semblable et plus familière au lecteur. On notera par ailleurs

---

<sup>1</sup> En ce sens, voir H. Høffding, *op. cit.*, p. 10. Comme l'écrivent D. Kolesnik-Antoine et Anne Sauvagnargues : « À rejeter trop rapidement une théorie de l'analogie comme dogmatisme, qui postule l'unicité de l'être, ou comme confusion épistémologique, on prive peut-être l'esprit humain d'une capacité d'établir des ressemblances [...] sans laquelle aucune logique de la découverte ne serait pensable. » (« L'analogie », *La Leçon de philosophie V*, Paris, Ellipses, 2002, p. 151-152).

<sup>2</sup> Voir, entre autres, Eberhard Knobloch, « L'analogie et la pensée mathématique », *Mathématiques et Philosophie. De l'Antiquité à l'Âge classique*, Roshdi Rashed (éd.), Paris, C.N.R.S. Éditions, « Hors collection », 1991, p. 217-237 ; et Genter, Brem, Ferguson, Wolff, Markman et Forbus, « Analogy and Creativity in the Works of Johannes Kepler », *Creative Thought*, Washington, American Psychological Association, 1997, p. 403-459.

<sup>3</sup> Voir Evelyne Cauzinille-Marmèche, Jacques Mathieu, et Annick Weil-Barais, « Raisonnement analogique et résolution de problèmes », *L'année psychologique*, 1985, 85/1, p. 49-72, qui offre un bon aperçu des recherches sur l'analogie en psychologie cognitive. Les travaux de R. J. Sternberg y font référence, même s'ils sont discutés : cet auteur distingue *i*) l'encodage de *A* et de *B* sous la forme d'une liste d'attributs et de propriétés (*encoding*), *ii*) l'inférence ou la comparaison entre *A* et *B* pour découvrir leur relation (*inferring*), *iii*) la mise en correspondance de *A* et de *C* (*mapping*) et *iv*) l'application à *C* d'une règle analogue à celle qui relie *A* et *B* pour découvrir *D* (*applying*) (*Intelligence, information processing, and analogical reasoning : the componential analysis of human abilities*, Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum, 1977). Pour une approche plus récente, voir Thierry Ripoll et David Coulon, « Le raisonnement par analogie : une analyse descriptive et critique des modèles du mapping », *L'année psychologique*, 2001, 101/2, p. 289-323 ; Dedre Gentner, Keith J. Holyoak, Boicho N. Kokinov (éd.), *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge (Mass.)-London, MIT Press, 2001 ; et Paul Bartha, « Analogy and Analogical Reasoning », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (éd.), printemps 2019 [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reasoning-analogy/>].

<sup>4</sup> Voir Douglas Hofstadter et Emmanuel Sander, *L'Analogie, cœur de la pensée*, Paris, Odile Jacob, 2013. Ces auteurs contestent à la logique sa prétention à fournir les lois de la pensée humaine (en faisant allusion au titre du livre de George Boole, l'inventeur d'une logique algébrique, *An Investigation of the Laws of Thought : On Which Are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, 1954 = *Les Lois de la pensée*, trad. Souleymane Bachir Diagne, Paris, Vrin, « Mathesis », 1992). Leur thèse est que l'analogie n'est pas une simple procédure cognitive, mais l'opération fondamentale, constante, et primitive de l'esprit, qui est à la base de tous nos concepts. En ce sens, voir déjà, séparément, E. Sander, *L'Analogie, du naïf au créatif : analogie et catégorisation*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; et D. Hofstadter, « Epilogue: Analogy as the Core of Cognition », *The Analogical Mind, op. cit.*, p. 499-538 ; voir aussi H. Høffding, « On Analogy and its Philosophical Importance », *Mind*, 14/54, 1905, p. 199-209, not. p. 202.

que, comme toute comparaison négative, les disanalogies aussi sont utiles sur le plan pédagogique ; elles permettent en effet de prévenir une confusion potentielle en vue de produire des idées distinctes : en avertissant qu'il ne faut pas concevoir tel rapport entre deux choses à la façon de tel autre rapport entre deux autres, un auteur peut écarter, dans l'esprit de son lecteur, les conceptions erronées qui entravent les connaissances qu'il cherche à lui inculquer. Ces disanalogies ont alors un effet *cathartique*, qui dispose à apprendre une vérité.

*iv)* Enfin, l'analogie peut jouer un rôle *argumentatif*, consistant à apporter un élément de preuve dans un raisonnement<sup>1</sup>. Il s'agit alors d'établir une vérité en mettant en correspondance deux domaines, sur la base d'un certain nombre de ressemblances entre eux (qu'il s'agisse de relations ou de propriétés). À la différence des analogies illustratives, où les propriétés de la cible ont été démontrées auparavant et indépendamment de celles-ci, la preuve est ici *inhérente* à l'analogie<sup>2</sup>. Son usage est d'autant plus délicat qu'il est décisif. La certitude de cette application, communément appelée *raisonnement analogique*, varie en effet selon l'affinité ou la convenance des domaines comparés : si celle-ci est très grande, l'analogie apportera une connaissance ; si elle est en revanche très réduite, l'analogie conduira à des erreurs et des divagations. C'est le sens du proverbe : « comparaison n'est pas raison », qui vaut certainement pour les comparaisons proportionnelles. Car une ressemblance entre deux rapports n'autorise pas à conclure que ce qui est vrai de l'un le soit aussi de l'autre. Comme le rappelle Umberto Eco : « *d'un certain point de vue, toute chose a des rapports d'analogie, de continuité et de ressemblance avec n'importe quelle autre chose*<sup>3</sup>. » Dans ces circonstances il devient facile d'envisager les rapprochements les plus curieux, mais ils n'auront aucune valeur démonstrative. Gaston Bachelard a ainsi montré que l'analogie constituait un « obstacle épistémologique » dans les sciences de la nature et de la vie, dans la mesure où des analogies indues égarent plus qu'elles ne guident la raison<sup>4</sup>. En 1996, le sillage ouvert par "l'affaire Sokal" devait raviver cette critique. Dans *Impostures intellectuelles*, le physicien Alan Sokal et l'épistémologue Jean Bricmont, reconnaissant la valeur heuristique d'une analogie valide, n'en dénonçaient pas moins, en philosophie et en sciences humaines, à côté des abus de métaphores, *les abus d'analogies*, en l'occurrence entre théories scientifiques bien établies et théories post-modernes trop vagues pour être testées empiriquement – analogies arbitraires, dont la fonction est de dissimuler le vide de ces dernières théories tout en impressionnant le lecteur par des rapprochements faussement érudits : leur livre suscita de vives polémiques, bien qu'il soit un grand plaidoyer en faveur de la rationalité et de la rigueur intellectuelle<sup>5</sup>. Suivant leurs traces, Jacques Bouveresse a dénoncé le même type d'abus, dans un opuscule qui est aussi un plaidoyer en faveur du libre

<sup>1</sup> Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca insistent sur le rôle argumentatif et non simplement heuristique de l'analogie (*Traité de l'argumentation*, III, 3, b - « Le raisonnement par analogie », § 82-86, *op. cit.*, p. 499-534).

<sup>2</sup> Comme l'écrit Joëlle Chesny, « elle se construit au moment du discours analogique, à travers lui » (« Analogie-Illustration et Analogie-Preuve », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 17, n° 45, *Discours, Savoir, Histoire : Travaux du Centre de recherches sémiologiques de l'Université de Neuchâtel* II, 1979, p. 149).

<sup>3</sup> *Les Limites de l'interprétation*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1992, p. 65-66 (s. d. l. t.). Voir aussi M. Foucault, *Les Mots et les choses*, chap. II, 1 - « Les quatre similitudes », Paris, Gallimard, 1966, p. 36-37, sur l'analogie : « Son pouvoir est immense, car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles, visibles, massives, des choses elles-mêmes ; il suffit que ce soient les ressemblances plus subtiles des rapports. Ainsi alléguée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre indéfini de parentés. [...] Par elle, toutes les figures du monde peuvent se rapprocher. »

<sup>4</sup> *La Formation de l'esprit scientifique* (1934), Paris, Vrin, 1967<sup>5</sup>. D'où cette mise en garde p. 38 : « Aussi l'esprit scientifique doit-il sans cesse lutter contre les images, contre les analogies, contre les métaphores. » Les paragraphes IV, 3, V, 3 et IX, 2 et 3 offrent de bons exemples de dysanalogies.

<sup>5</sup> *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997. Voir not. Introduction, § 5 - « Le rôles des analogies », p. 46-47.

examen de la raison, en critiquant notamment l'usage du théorème d'incomplétude de Gödel par Régis Debray en théorie politique – un usage là encore indu, car indifférent aux conditions spécifiques dans lesquelles ce théorème est valide : au mieux cette analogie est suggestive et intéressante, mais elle ne saurait être démonstrative et convaincante (elle favorise les raccourcis les plus fulgurants, au mépris des différences profondes entre les systèmes comparés)<sup>1</sup>.

## V. PLAN ET PROBLÉMATIQUES

Nous pouvons maintenant résumer le principe méthodologique qui guidera nos analyses. Lorsque Descartes abordera l'un des deux objets de sa métaphysique par analogie, ses énoncés entreront en droit dans le champ de notre enquête. Nous retiendrons ainsi toute comparaison proportionnelle et toute analogie d'attribution, implicite ou explicite, touchant Dieu ou l'âme humaine – pour essayer d'être, selon la belle formule de Samuel de Sacy, « comme doit être un vrai lecteur, sensible au mode d'expression autant qu'à la chose exprimée<sup>2</sup> ».

Il convient alors de préciser notre objet d'étude. D'une part, nous n'analyserons pas les analogies dans *la philosophie* de Descartes, mais seulement dans *sa métaphysique* – ce qui exclut d'aborder celles qui apparaissent en physique, en anthropologie ou en morale (où nous croyons qu'elles sont relativement nombreuses par ailleurs). D'autre part, à l'intérieur de cette métaphysique, nous n'étudierons pas *toutes* les analogies, mais seulement celles de *cinq grands thèmes* qui nous semblent les plus dignes d'intérêt : l'argument dit ontologique (chapitre I), la première et la seconde versions de la preuve *a posteriori* (chap. II et III), ce qu'il est convenu d'appeler la création des vérités éternelles (chap. IV), et la connaissance de Dieu et de l'âme humaine, indépendamment des preuves de leur existence (chap. V). Pour quelles raisons ne retiendrons-nous que ces thèmes-là ? Leur contenu parle déjà beaucoup en faveur de leur prééminence, mais les différentes fonctions des analogies que nous croyons y trouver finiront de le justifier. De plus, il nous a été impossible d'embrasser toutes les analogies métaphysiques de Descartes à l'intérieur des limites de ce travail doctoral<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir, 1999, not. p. 21-29.

<sup>2</sup> *Descartes par lui-même*, Paris, Seuil, « Écrivains de toujours », 1956, p. 8.

<sup>3</sup> Nous avons dû nous résigner à en écarter plusieurs autres, notamment les deux suivantes : *i*) l'analogie royale de la prédestination, selon laquelle Dieu fait infailliblement à l'égard de toutes les actions humaines ce qu'un roi peut faire à l'égard de quelques actions libres de ses sujets (*à Élisabeth*, janvier 1646, AT IV, 352-354) ; *ii*) l'analogie de la représentation, selon laquelle les idées sont « comme les images des choses (*tanquam rerum imagines*) », « comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre (*quatenus una unam rem, alia aliam representat*) » et « sont en moi comme des tableaux, ou des images (*veluti quasdam imagines*) » (3<sup>e</sup> Méd., AT VII, 37, 40, 42/IX-1, 29, 31 et 33), de sorte que les idées sont aux choses comme des images ou des tableaux sont à des originaux, et inversement, les choses sont aux idées comme des originaux sont à des tableaux. Nous regrettons d'autant plus de ne pouvoir aborder cette dernière analogie qu'Arnauld semblera la renverser : dans sa *Défense contre la réponse aux vraies et fausses idées*, Arnauld évoque « le tableau du Roi Louis XIV » pour illustrer le fait que les mot de *représenter*, *représentatif*, *représentation* se disent « comme ceux de *sain* ou de *santé*, qui conviennent à diverses choses par analogie » : « ces mots ne conviennent proprement et premièrement qu'aux *perceptions* de l'esprit, qui sont les *représentations formelles des objets*, et ce n'est que par rapport à nos *perceptions* que les autres choses, comme les tableaux, les images, les mots, les caractères de l'écriture, sont dits *représenter*, ou sont appelés *représentatifs*. » (« Sur la représentation », in *Des vraies et des fausses idées*, éd., prés. et notes par D. Moreau, Paris, Vrin, 2012, p. 241, s.d.l.t.). Autrement dit, si, pour Descartes, nos idées semblent dites représentatives par analogie avec des images ou avec des tableaux, pour Arnauld, ce sont en revanche les images et les tableaux qui sont dits représentatifs par analogie avec nos idées.

Nos recherches se proposent ainsi d'établir une cartographie non-exhaustive des analogies de la métaphysique cartésienne. Elles poursuivront généralement quatre objectifs : repérer, clarifier, évaluer, et répondre.

Repérer tout d'abord, au sens où il s'agit d'identifier et de localiser les principales analogies métaphysiques de notre auteur, afin d'enregistrer leur occurrence. Atteindre ce but, en apparence modeste, contribuerait à réévaluer de façon positive l'analogie, dans la droite ligne des études cartésiennes contemporaines.

Clarifier ensuite, dans la mesure où il s'agit de saisir pourquoi et en quel sens Descartes s'est exprimé par analogies pour traiter de Dieu et de l'âme. Quel intérêt avait-il à le faire ? Quelles contraintes le déterminaient ? Quelles fonctions remplissent-elles ? Pour répondre à cette dernière question, nous introduirons une typologie partiellement différente de celle que nous avons exposée précédemment – en parlant plutôt, outre de fonction *pédagogique* (instruire le lecteur), *cathartique* (réfuter des objections) et *argumentative* (prouver une thèse ou plus simplement établir la vérité d'une prémisse), de fonction *génétique* (susciter de nouveaux concepts), *illustrative* (clarifier des notions), et *constitutive* (constituer une théorie).

Puis nous chercherons à évaluer ces analogies, notamment pour établir si elles ne sont pas plutôt des dysanalogies (c'est-à-dire des analogies mal construites ou infondées). Sont-elles pertinentes ? Se justifient-elles ? Sont-elles suffisamment claires ? Ne contreviennent-elles pas aux réquisits de la métaphysique ?

Enfin, nous essaierons de répondre à certaines objections qu'on a parfois élevées contre la métaphysique cartésienne, en nous demandant comment la forme et le contenu des analogies peuvent les prévenir.

Mais en énumérant ces questions, nous n'exposons pas les moments d'un questionnaire-type que nous soumettrions dans cet ordre à chaque analogie cartésienne. La matière et le contexte de chaque analogie imposeront un traitement singulier, de sorte que nous ne pourrions aborder ces questions que chemin faisant.



# CHAPITRE I



## L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE



## INTRODUCTION

« ...car, d'autant qu'on conçoit mieux une chose, d'autant est-on plus déterminé à ne l'exprimer qu'en une seule façon. »

*À Élisabeth*, 18 août 1645

Nous partirons d'un fait, dont la circonscription ne vise que la commodité d'un départ et dont la fonction est de susciter l'étonnement par lequel toute philosophie tend à s'éveiller. Dans les trois grands exposés de sa métaphysique, Descartes formule l'argument ontologique au gré d'une même référence géométrique :

« ...revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits... »

« Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits... »

« Et de même que, du fait que l'esprit perçoit par exemple qu'il est nécessairement contenu dans l'idée du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, il se persuade tout à fait qu'un triangle a trois angles égaux à deux droits : de même, du seul fait qu'il perçoit qu'une existence nécessaire et éternelle est contenue dans l'idée d'un étant souverainement parfait, il doit conclure absolument qu'un étant souverainement parfait existe<sup>1</sup>. »

Si l'on distingue les exposés *originaux* et les exposés *responsoriaux* de l'argument cartésien (les exposés originaux figurant dans les trois textes cités, tandis que les exposés responsoriaux se trouvent dans les *Réponses aux Objections* et dans les *Nota in programma quoddam*), le rapprochement de ces trois extraits révèle ceci : Descartes a privilégié un mode d'argumentation spécifique dans les exposés originaux de sa preuve. Au lieu de présenter celle-ci sous la forme du bref syllogisme auquel on la réduit parfois (Dieu a toutes les perfections, or l'existence est une perfection, donc Dieu existe), il l'exposa d'une façon plus développée et à l'appui d'une référence identique : l'égalité des trois angles d'un triangle à deux angles droits<sup>2</sup>.

Cette permanence des mathématiques n'a pas échappé à certains commentateurs :

« Quelle que soit sa place, il y a dans l'énoncé de la preuve ontologique une référence qui demeure : l'argumentation inclut une comparaison avec les mathématiques. »

« La preuve de Dieu que l'on a coutume d'appeler *ontologique* est accompagnée, aussi bien dans le *Discours* que dans la Cinquième Méditation, d'une comparaison, toujours la même, avec l'univers mathématique. »

---

<sup>1</sup> Resp. : *DM*, IV, AT VI, 36 ; *MM*, V, AT IX-1, 52 ; et *PP*, I, 14, AT VIII-1, 10, trad. D. Moreau, Paris, Vrin, 2009 [ci-dessous : *DM*], p. 85-87. Nous justifierons plus bas l'appellation d'argument « ontologique ».

<sup>2</sup> Ce qui correspond à la trente-deuxième proposition de la première partie des *Éléments* d'Euclide [ci-dessous : I, 32].

« C'est à peu près dans les mêmes termes que la preuve ontologique est présentée dans le *Discours de la méthode* et dans la *Cinquième Méditation* : la certitude de la liaison perfection suprême-existence dans l'idée de Dieu y est rapprochée de celle des propositions mathématiques<sup>1</sup> ».

Ces observations sont justes – étonnamment justes, pourrait-on ajouter. La permanence signalée est à elle seule frappante et suscite déjà de nombreuses questions. Pourquoi Descartes prouve-t-il ainsi Dieu ? Est-ce parce qu'il procède « *a priori* et non par les effets<sup>2</sup> » ? Sinon, pourquoi ne le fit-il pas en procédant *a posteriori* ? Considérerait-il que la voie *a priori* requerrait une telle comparaison ? Mais alors, pourquoi la preuve ontologique apparaît-elle dans d'autres textes, mais pour ainsi dire toute nue ? Est-ce parce qu'il s'agit cette fois d'exposés responsoriaux ? Descartes mobilise en effet une comparaison avec les mathématiques dans les trois exposés originaux de sa preuve : une telle permanence n'indique-t-elle pas qu'il accordait à ce mode de discours une certaine vertu – reste à savoir laquelle (voire peut-être lesquelles) ? Plus encore, ladite comparaison est-elle bien pertinente ? Est-il vrai que l'existence est comprise en l'idée de Dieu « en même façon » que I, 32 est comprise dans celle du triangle ? N'y a-t-il pas au contraire des différences notables entre ces deux rapports d'inhérence idéale<sup>3</sup> ?

Par ailleurs, est-il exact que l'exposé des *Principes* est semblable à celui du *Discours* et des *Méditations* ? Il est vrai que I, 32 figure dans ces trois ouvrages. Mais il semble qu'entre ces deux groupes de textes, la comparaison se détache de ce que l'on pourra identifier comme étant la mineure, pour venir envelopper tout l'argument, sinon la conclusion ? Cette différence tient-elle à la nature analytique des deux premiers exposés et à la nature plutôt synthétique du troisième ? Ou bien est-ce la conséquence d'un réaménagement post-objections, visant à formuler l'argument de façon plus convaincante ? Enfin, est-il bien certain que Descartes se soit contenté de la référence à I, 32 ? Pourquoi dans ce cas ajoute-t-il une seconde référence dans le *Discours*, vraisemblablement plus manifeste ?

« revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, [1] en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, [2] ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre<sup>4</sup>... »

L'inhérence idéale n'est-elle pas plus évidente dans le second rapport que dans le premier (dans la mesure où I, 32 a besoin d'être démontré pour être connu, tandis que la seconde propriété n'est autre que la définition même de la sphère, qui ne dépend d'aucune démonstration) ? Et derechef, pourquoi cette seconde référence disparaît-elle dans les *Méditations*, pour être remplacée par une autre, empruntée au monde des réalités naturelles ?

« Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de

<sup>1</sup> Resp. : H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 144 ; Pierre-Alain Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980, p. 180 ; et Louis Girard, *L'Argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995, p. 16. À propos de la preuve ontologique, M. Gueroult parle également de « l'exemple géométrique, auquel elle est partout régulièrement associée » (*Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955, p. 24).

<sup>2</sup> EB, AT V, 153 : « *Aliud autem illud argumentum MEDIT. V procedit a priori et non ab effectu.* »

<sup>3</sup> Par *inhérence idéale*, nous désignons le fait qu'une propriété est dite *contenue, comprise, ou enveloppée dans l'idée* d'une chose. De la même façon, nous parlerons d'*inhérence essentielle* lorsqu'une propriété sera dite *contenue dans l'essence* d'une chose.

<sup>4</sup> DM, IV, AT VI, 36.22-27.

Dieu, [1] que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, [2] ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée<sup>1</sup>. »

Quoi qu'il en soit, on voit que les questions ne manquent pas lorsqu'on s'intéresse de près à la façon dont Descartes exposa son argument. Une étude spécifique semble donc de quelque intérêt. Elle pourrait conduire à remettre en question l'authenticité cartésienne des présentations communes de cet argument, du moins lorsqu'il est ramené au bref enchaînement de trois propositions, mais qui ne persuade plus. Leibniz se défiait déjà de cette célérité :

« Le raisonnement est encore plus court. C'est que Dieu est un être qui possède toutes les perfections, et par conséquent il possède l'existence, qui est du nombre des perfections. Donc il existe. Il faut avouer que ce raisonnement est un peu suspect, parce qu'il va trop vite. Cependant il est difficile de trouver le nœud de l'affaire<sup>2</sup>... »

On pourrait supposer que c'est précisément cette brièveté (que Descartes a manifestement pris soin de *ne pas* donner à sa preuve) qui rend le raisonnement suspect. Car le contraste est frappant entre cette présentation tendancieusement expéditive et la forme plus développée de l'argument dans les trois exposés originaux sus-mentionnés.

Un aperçu des occurrences de l'argument ontologique dans l'œuvre de Descartes révèle d'ailleurs un certain déséquilibre entre les textes où il n'est question que de Dieu et ceux qui intègrent un modèle extrinsèque à la métaphysique (que ce dernier soit mathématique, physique ou bien même fantastique) :

---

<sup>1</sup> *MM*, V, AT VII, 66.7-15/IX-1, 52.

<sup>2</sup> Ébauche d'une lettre à Elisabeth, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Zweite Reife, *Philosophischer Briewechsel*, vol. 1, p. 435, cité par Konrad Cramer, « Descartes, interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de Dieu dans les *Premières Réponses* », *Descartes. Objecter et répondre*, J.-M. Beysade et J.-L. Marion (éd.), Paris, P.U.F., 1994, p. 271.

## OCCURRENCES DE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

Références	Seul	Avec un modèle extrinsèque							
	En général	Mathématique					Autre		
		Géométrie			Arithmétique	Physique	Fantastique		
		Triangle		Sphère				Losange	
I, 32	Définition	Définition	Non-inscription dans un cercle	Montagne/vallée	Cheval ailé				
DM, IV			AT VI, 36.24-26		AT VI, 36.26-27				
MM, V		AT VII, 65.21-66.1	AT VII, 66.7-11			AT VII, 67.12-68.7		AT VII, 66.11-15	AT VII, 67.8-11
1 <sup>e</sup> Rép.	AT VII, 115.22-116.5 ; 116.20-117.8 et 118.29-119.16			AT VII, 114.24-115.1					
2 <sup>e</sup> Rép.	AT VII, 166.19-167.9						AT VII, 163.22-164.4		
PP, I, 14			AT VIII-1, 10.5-18						
NPQ	AT VIII-2, 361.18-362.13								

Ce repérage appelle plusieurs remarques.

D'ordre *quantitatif*, tout d'abord : il y a *deux fois plus de textes* contenant un modèle extrinsèque que n'en contenant pas (dix contre cinq). Considérer la spécificité de l'argument cartésien impliquera donc d'interroger cette différence quantitative pour le moins étonnante.

D'ordre *matériel*, ensuite : les références extrinsèques à la métaphysique ne sont pas toujours les mêmes, mais sont empruntées tantôt aux *mathématiques* (et pas seulement à la géométrie, ni, dans celle-ci, à I, 32), tantôt à la *physique*, voire au *fantastique*. Il conviendra donc d'interroger la fonction de ces références, ainsi que leur hétérogénéité.

D'ordre *topique*, également : le lieu des références varie dans l'argument. Elles sont attachées tantôt à la *mineure* (comme dans le *Discours*, dans les deuxième, troisième et quatrième exposés de la Cinquième Méditation, et dans une précision des *Premières Réponses*), tantôt à la *conclusion* (comme dans la cinquième demande de l'abrégé géométrique et dans les *Principes*), tantôt à *l'ensemble de la preuve* (comme dans le premier exposé de la Cinquième Méditation, où chaque étape du raisonnement, les deux prémisses et la conclusion, s'appuie respectivement sur les mathématiques). Il conviendra donc d'analyser ces variations argumentatives, en détaillant les étapes que nous ne faisons qu'évoquer pour l'instant.

D'ordre *qualitatif*, enfin : les références en question ne jouent pas toutes le même rôle. Certaines sont intégrées au *mouvement même* de l'argument, d'autres sont destinées à *réfuter des objections* contre celui-ci (comme c'est exclusivement le cas pour les trois derniers exposés de la Cinquième Méditation), d'autres encore sont des *précisions* portant tantôt sur l'inhérence essentielle de l'existence de Dieu, tantôt sur l'évidence de la conclusion. Cela suggère déjà

que ces références ne sont pas de simples images illustrant le texte, de sorte qu'il faudra les observer attentivement afin d'identifier leur rôle respectif.

• « **Comparaisons** » ou « **analogies** » ?

Mais avant d'étudier plus en détail les références avec lesquelles l'argument se lie et donc aussi se lit, il nous faut poser une question terminologique : comment convient-il de nommer le rapport que le texte métaphysique entretient avec ces modèles extrinsèques ? Faut-il parler de « comparaisons » ou bien d'« analogies » ?

Afin de répondre à cette question le plus succinctement possible, nous ne retiendrons ici par commodité que quatre exemples (étant entendu que nous reviendrons sur tous les autres par la suite). Cet échantillon n'en sera pas moins représentatif, dans la mesure où nous glanons nos extraits dans l'œuvre entière (du *Discours* aux *Principes*, en passant par les *Méditations* et les *Réponses*).

i) L'argument du *Discours* est relativement concis. Descartes formule la mineure (l'existence est comprise en l'idée de Dieu) en l'assimilant à la façon dont deux propriétés géométriques sont respectivement comprises en l'idée de deux figures. La structure de l'analogie de proportion est assez manifeste si l'on présente l'extrait ainsi (on constate même qu'il contient une *double analogie*) :

	« revenant à examiner l'idée que j'avais d'un		en celle d'une sphère
<b>B</b>	Être parfait,	<b>D</b>	d'un triangle
—	≈	—	≈ ou —
<b>A</b>	je trouvais que l'existence y était comprise	<b>C</b>	que ses trois angles sont égaux à deux droits
		<b>E</b>	que toutes ses parties sont également distantes de son centre ».

Notre notation est volontairement inversée (il faut lire que *A* est à *B* comme *C* est à *D* ou comme *E* est à *F*), dans la mesure où Descartes affirme que l'existence est en l'idée de Dieu comme I, 32 est en l'idée du triangle ou comme l'équidistance des parties par rapport au centre est en l'idée de la sphère. Le rapport étant le même de part et d'autre (il s'agit d'un rapport d'inhérence idéale), nous pouvons parler d'analogie pour décrire cette étape de l'argument, au sens où nous avons défini l'analogie de proportion comme similitude de rapports dans notre introduction générale.

ii) Dans les *Méditations*, Descartes répond à l'objection de sophisme, selon laquelle l'existence serait distincte de l'essence de Dieu, en assimilant l'impossibilité de séparer l'existence de cette essence à l'impossibilité de séparer I, 32 de l'essence du triangle, ou l'idée d'une vallée de l'idée d'une montagne<sup>1</sup> :

	« l'existence ne peut pas plus être séparée		l'idée d'une vallée
<b>A</b>		<b>C</b>	
—	≈ que	—	≈ ou
<b>B</b>	de l'essence de Dieu	<b>D</b>	de l'essence du triangle
		<b>E</b>	de l'idée d'une montagne ».

Sur le plan grammatical, cet énoncé est une *comparaison négative* (marquée par le morphème

<sup>1</sup> MM, V, AT VII, 66 (n. t.) : « non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis ».

*pas plus... que*), dont la structure est toutefois *proportionnelle*, et ce, *doublement* (*A* ne peut pas plus être séparé de *B*, que *C* de *D* ou que *E* de *F*). Ce faisant, Descartes donne donc à son argument la même forme qu'il lui avait donné dans le *Discours*, en exposant de nouveau la mineure par une *double analogie de proportion* (il assimile encore des rapports d'inhérence, en l'occurrence essentielle, puis idéale).

iii) Dans les *Premières Réponses*, Descartes réaffirme l'appartenance de l'existence à la *ratio*, ou nature, de Dieu en l'assimilant cette fois à l'appartenance de trois côtés à la *ratio*, ou nature, du triangle (AT VII, 114-115/IX-1, 191) :

<b>A</b>	« j'ai maintenu que l'existence ( <i>asserui existentiam</i> )	≈	<b>C</b>	trois côtés ( <i>tria latera</i> )
—	n'appartenait pas moins à la nature de l'être souverainement parfait ( <i>ad rationem Entis summe perfecti non minus pertinere</i> ),	que ( <i>quam</i> )	—	appartiennent à la nature du triangle ( <i>ad rationem trianguli</i> ) ».
<b>B</b>			<b>D</b>	

Là encore, ce propos a une forme analogique.

iv) Enfin, dans les *Principes*, on retrouve la même forme proportionnelle, désormais en faveur de la conclusion de l'argument<sup>1</sup> :

<b>A</b>	« de même que, du fait que l'esprit perçoit par exemple qu'il est nécessairement contenu dans l'idée du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ( <i>ut ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos æquales esse duobus rectis</i> ),	≈	<b>C</b>	du seul fait qu'il perçoit qu'une existence nécessaire et éternelle est contenue dans l'idée d'un étant souverainement parfait ( <i>ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et æternam in entis summe perfecti idea contineri</i> ),
—	il se persuade tout à fait qu'un triangle a trois angles égaux à deux droits ( <i>plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere æquales duobus rectis</i> ) :	de même ( <i>ita</i> ),	—	il doit conclure absolument qu'un étant souverainement parfait existe ( <i>plane concludere debet ens summe perfectum existere</i> ). »
<b>B</b>			<b>D</b>	

Toutes ces similitudes de rapports autorisent à parler d'analogies. Il est vrai qu'on a pu écrire qu'« il n'y a pas de forme particulière, propre à Descartes, de preuve ontologique<sup>2</sup> ». Mais cette remarque nous semble discutable. Dans l'histoire de cette preuve, le moment cartésien se distingue en effet par l'adoption d'une forme récurrente, qui est même très fréquente : l'analogie de proportion. C'est cette forme argumentative qui est propre à Descartes. Certes, aucun grand commentateur français n'a parlé d'« analogie » en décrivant l'argument cartésien. On peut toutefois se demander si cette absence est fidèle à la métaphysique de Descartes ou bien si elle ne trahit pas plutôt une certaine amnésie collective et comme un aveuglement devant ce qui est à nos yeux l'un des caractères les plus saillants de l'œuvre de celui qu'on surnomme « le père de la philosophie moderne ». Comme ce dernier l'observait : « ...mais c'est l'usage des opinions de l'École qui leur ensorcelle les yeux<sup>3</sup>. » L'analogie était-elle trop teintée de scolastique pour que la plupart des commentateurs se soient abstenus de la nommer chez notre auteur ? Et si c'était le

<sup>1</sup> *PP*, I, 14, AT VIII-1, 10/trad. D. Moreau, Paris, Vrin, 2009 [ci-dessous : DM], p. 85-87.

<sup>2</sup> Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 12 : « Sie setzt aber keine besondere, nur Descartes eigene Form des ontologischen Beweises voraus. »

<sup>3</sup> À Mersenne, 30 juillet 1640, AT III, 124.

cas, ne conviendrait-il pas de dépasser cette connotation historique, afin de soutenir, comme nous l'avons esquissé, que Descartes employa majoritairement l'analogie pour prouver Dieu de façon *a priori*<sup>1</sup> ?

Mais il est temps à présent d'en venir au cœur de ce chapitre, qui sera désormais consacré aux trois fonctions des analogies que nous proposons de dégager, à savoir respectivement la fonction heuristique, pédagogique, et cathartique.

---

<sup>1</sup> Bien que le terme ne soit pas de Descartes, nous parlerons plutôt d'argument « ontologique » par la suite, car cette appellation nous semble mieux convenir que « *a priori* » pour décrire sa preuve. Nous réservons l'expression d'argument *a priori* à l'argument des *Réponses* soutenant que Dieu est par soi (*a se*) comme par une cause.

i) On sait que cette appellation vient de Kant (*Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, L'idéal de la raison pure, 4<sup>e</sup> section - « De l'impossibilité d'une preuve ontologique (*ontologischen Beweises*) de l'existence de Dieu », AK III, 397-403/trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2006, p. 530-536), qui par ailleurs désigne cette preuve comme « cartésienne » au moment où il la qualifie d'« ontologique » : « cette preuve ontologique (cartésienne) si célèbre (*dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise*) qui entend démontrer par des concepts l'existence d'un être suprême » (AK III, 403/trad. A. Renaut, p. 536).

ii) *L'a priori* désigne généralement chez Descartes une connaissance qui procède *à partir de la cause*, par opposition à *l'a posteriori*, qui procède *à partir des effets* : ce couple conceptuel dépend donc de *considérations causales* (voir à Mersenne, 10 mai 1632, AT I, 250-251 ; *Le Monde*, VII, AT XI, 47 ; et à *l'Hyperaspites*, août 1641, AT III, 422 : « par son moyen on pourrait connaître *a priori* toutes les diverses formes et essences des corps terrestres, au lieu que, sans elle, il nous faut contenter de les deviner *a posteriori*, et par leurs effets » ; « ceux qui sauront suffisamment examiner les conséquences de ces vérités et de nos règles, pourront connaître les effets par leurs causes ; et, pour m'expliquer en termes de l'École, pourront avoir des démonstrations *a priori*, de tout ce qui peut être produit en ce nouveau Monde » ; « cette sorte de preuve que les philosophes appellent *a priori*, c'est-à-dire qui prouve les effets par leurs causes » ; voir aussi à Regius, janv. 1642, AT III, 505, où Descartes parle de « *hac a priori Metaphysica, sive Theologica* » pour désigner les raisons contre les formes substantielles tirées du créateur, ou de la première cause). En ce sens, on peut bien qualifier la preuve de la *Troisième Méditation* de preuve *a posteriori*.

iii) Mais l'autre preuve cartésienne ne fait pas intervenir de considérations causales, car elle ne démontre pas que Dieu est « cause » de son idée ou qu'il existe « par soi » (du moins, pas dans les exposés originaux). On relèvera deux exceptions : les *1<sup>e</sup> Rép.* remanient la preuve en ce dernier sens (AT VII, 119/IX-1, 94) ; et un propos rapporté de l'EB déclare que « l'argument de la *Cinquième Méditation* procède *a priori* et non par les effets ». On notera cependant que *l'a priori* désigne aussi parfois une démonstration tirée d'une *nature* : « la mienne [règle] est tirée d'une connaissance de la nature des équations... ; et elle suit la plus noble façon de démontrer qui puisse être, à savoir celle qu'on nomme *a priori* » (à Mersenne, janv. 1638, AT I, 490).

iv) Cela dit, « ontologique » nous semble plus approprié, dans la mesure où la preuve qui nous intéresse s'appuie en plusieurs endroits sur *l'essence*, ou la *nature*, de Dieu, comme Descartes l'écrit dans les *1<sup>e</sup> Rép.* : « parce qu'il n'y a que deux voies par lesquelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir : l'une par ses effets, et l'autre par son essence, ou sa nature même (*una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam sive naturam*) ; et que j'ai expliqué, autant qu'il m'a été possible, la première dans la troisième Méditation, j'ai cru qu'après cela je ne devais pas omettre l'autre » (AT VII, 120/IX-1, 94). Or l'adjectif « ontologique » renvoie précisément à *l'essence*, puisqu'il est formé sur « ontologie », qui dérive du latin *ontologia*, lui-même formé sur le grec *ὄντος*, participe présent du verbe « être », *εἶμι* ; de même que « essence » dérive d'*essentia*, lui-même formé sur le verbe *esse* et un intermédiaire fictif *essens* : comme l'écrit Ét. Gilson, « *Essentia* laisse percevoir la racine verbale *esse* et fait penser à un imaginaire participe présent, *essens* » (« Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être », *AHDLMÁ*, vol. 40, 1973, p. 8). En ce sens, l'argument cartésien est à proprement parler un argument « ontologique », dans la mesure où il s'appuie sur une essence.

## PREMIÈRE PARTIE

---

### FONCTION GÉNÉTIQUE, OU HEURISTIQUE

« Ainsi, quelque application à la mathématique est requise pour découvrir du nouveau, tant en mathématique qu'en philosophie. »

*Entretien avec Burman*

#### **INTRODUCTION**

L'examen des analogies de la preuve ontologique perdrait beaucoup de son sens s'il se détachait du cours des réflexions qui la susciterent. On saisira donc pleinement leur genèse en les replaçant dans l'ordre des méditations cartésiennes (I).

L'apparence fortuite de cet argument nous conduira ensuite à questionner son surgissement, dans la mesure où il s'est heurté à la représentation qu'on a pu se faire de l'ordre des raisons (II).

#### **I. LES ANALOGIES GÉNÉTIQUES**

Nous étudierons les trois exposés originaux de l'argument ontologique en suivant l'ordre de leur publication.

##### **1. Dans le *Discours***

« ...outre que la vérité a besoin quelque fois de contradiction pour être mieux reconnue. »

*À Mersenne, 1<sup>er</sup> mars 1638*

Descartes présente la quatrième partie du *Discours de la méthode* comme le récit ordonné de ses méditations métaphysiques. Nous résumerons donc les étapes qui conduisirent à la découverte de la preuve ontologique dans cet ouvrage.

Recherchant la vérité, Descartes veut établir des fondements fermes et inébranlables. Deux anciennes certitudes sont donc rejetées : la certitude *sensible*, en raison des erreurs des sens, et la certitude *mathématique*, en raison des erreurs des autres. Vient ensuite l'argument du rêve, qui révoque en doute les idées adventices du monde corporel en les assimilant aux idées factices des songes. Mon existence apparaît alors comme la première vérité digne de ce nom, puisqu'elle résiste parfaitement au doute – sa preuve en tant que substance pensante résultant d'une mise à l'épreuve de tout le reste. La règle générale, selon laquelle tout ce que est évident est vrai, est ensuite établie par induction. Puis les réflexions sur la constitution

imparfaite de mon être conduisent à l'existence de Dieu par la voie *a posteriori*. À cette étape des méditations, le métaphysicien s'est donc assuré la connaissance de deux vérités, en l'occurrence de deux *existences*.

La géométrie réapparaît alors dans le discours : « Je voulus chercher, après cela, d'autres vérités, et m'étant proposé l'objet des géomètres [...], je parcourus quelques-unes de leurs plus simples démonstrations<sup>1</sup>... » Il n'est pas impossible que Descartes fasse allusion à I, 32, comme le propos suivant le confirme d'ailleurs : « par exemple, je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits... » Cette propriété illustre une caractéristique qui contraste fortement avec les deux vérités précédemment établies : la certitude des démonstrations géométriques n'enveloppe pas l'existence des figures. Descartes avait attiré l'attention sur ce point dans la phrase précédente : « je pris garde qu'il n'y avait rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet. » Autrement dit, je suis certain que *c'est* d'une certaine façon, mais je sais aussi que cela *n'existe pas* pour autant : les trois angles d'un triangle *sont* égaux à deux droits, « mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle. »

Cette caractéristique ne peut qu'interpeler celui qui vient de découvrir l'*existence* d'un être souverainement parfait. Le contraste est alors frappant : concevoir des figures, c'est savoir qu'elles n'existent pas nécessairement ; « au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise » – chose étonnante – « en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre ». Descartes vient d'exposer la mineure de l'argument ontologique par une *double analogie* avec l'inhérence idéale de propriétés géométriques. On l'observe ainsi :

	« revenant à examiner l'idée que j'avais d'un						
<b>B</b>	Être parfait,	en même	<b>D</b>	d'un triangle	<b>F</b>	en celle	d'une sphère
—		façon	—		—		
		≈ qu'il est		que ses trois	≈ ou		que toutes ses
<b>A</b>	je trouvais que	compris	<b>C</b>	angles sont	<b>E</b>		parties sont
	l'existence y			égaux à deux			également distantes
	était comprise			droits			de son centre ».

L'inhérence idéale est semblable de part et d'autre : l'existence est en l'idée de Dieu comme I, 32 est en l'idée du triangle ou comme l'équidistance des parties par rapport au centre est en l'idée de la sphère (A est à B comme C est à D ou comme E est à F). D'où la conclusion, qui s'impose maintenant en raison de la règle de vérité adoptée auparavant et qui constitue la majeure implicite de tout l'argument : « par conséquent, il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être. » Puisque l'inhérence de l'existence en l'idée de Dieu est comparable à celle de I, 32 en l'idée du triangle ou à celle de l'équidistance des parties en l'idée de la sphère, alors le passage de cette inhérence à l'existence effective est aussi assuré que le passage de l'inhérence des propriétés géométriques à leur inhérence réelle. L'argument s'appuie ainsi sur une double analogie avec les objets géométriques, qui a fait surgir *et* sa mineure *et* sa conclusion.

<sup>1</sup> Ici et pour les citations suivantes, *DM*, IV, AT VI, 36.4-31.

Insistons sur un point : ce ne sont pas les considérations géométriques qui surgissent de la preuve ontologique, c'est à l'inverse cette preuve qui surgit de ces considérations. Tel est le sens de ce que nous appelons la *fonction génétique* des analogies dans ce contexte : l'existence de Dieu ressurgit comme une évidence au moment où les caractères des objets géométriques deviennent manifestes. Prenant d'abord distance par rapport à ceux-ci (« au lieu que »), Descartes revient à Dieu et le prouve aussitôt en s'appuyant sur eux (« en même façon que »). Cet emploi des mathématiques en métaphysique est aussi ambivalent qu'il est riche : la preuve ontologique émerge pour ainsi dire *au milieu* de la géométrie, lors d'une méditation sur la certitude non-existentielle des figures et l'évidence de leurs propriétés<sup>1</sup>. C'est l'une des raisons pour lesquelles ce recours aux mathématiques n'est pas purement stylistique. Plus qu'un artifice littéraire consistant à agrémenter le discours, les mathématiques apparaissent comme un *moyen heuristique fécond*, dans la mesure où elles contribuent à la découverte d'une preuve de l'existence de Dieu. La théologie s'immisce dans le discours de façon apparemment imprévue, les réflexions géométriques fournissant l'occasion d'une rencontre semble-t-il fortuite.

## 2. Dans les *Méditations*

La place de l'argument ontologique dans l'ordre des *Méditations* ne diffère pas beaucoup de celle qu'il occupe dans le *Discours*, puisqu'il fait suite également à ce qu'il est convenu d'appeler le *Cogito* et la preuve *a posteriori*. L'exposition varie toutefois sensiblement, dans la mesure où elle intervient après plusieurs considérations sur l'essence des choses matérielles, plutôt qu'elle ne surgit de leur sein et comme au milieu d'elles. Le sous-titre de la Cinquième Méditation retranscrit d'ailleurs cette conjonction : « *De essentia rerum materialum, et iterum de Deo quod existat* » (AT VII, 63).

L'ensemble de cette Méditation forme un triptyque : le premier tableau est consacré à l'essence des choses matérielles (63.4-65.15) ; le tableau central développe l'argument ontologique (65.16-69.9) ; et le dernier tableau conclut à la fondation théologique des sciences (69.10-71.9). Le plus grand tableau est donc aussi le tableau central, puisqu'il occupe presque autant d'espace que l'ensemble des deux autres. Dans ce chapitre, nous nous concentrerons sur les deux premiers.

### a) Les choses matérielles

Les considérations sur les choses matérielles étant plus développées que celles du *Discours*, nous commencerons par les reprendre afin de préciser leur ordre. Elles s'étendent sur six alinéas<sup>2</sup>. Nous nous permettrons une récapitulation d'apparence un peu scolaire afin d'introduire des passages importants et sur lesquels nous nous appuierons dans les prochaines parties.

§ 1. Un premier alinéa (AT VII, 63.4-11) fait la transition avec la Quatrième Méditation : il demeure des choses à connaître sur les attributs de Dieu et ma nature pensante, mais il faut

<sup>1</sup> Comme l'écrit H. Gouhier : « le contraste fait apparaître une différence, le rapport de l'essence à l'existence, à la faveur d'une ressemblance, la clarté et la distinction de l'idée. » (« La preuve ontologique de Descartes (à propos d'un livre récent) », *Revue internationale de philosophie*, 29, 1954, p. 300).

<sup>2</sup> La plupart des alinéas dans AT sont le fait des éditeurs, qui les établissent en fonction du sens, lorsque le texte passe à un autre ordre d'idées (AT VII, XV-XVIII). Nous suivons leur découpage.

avancer sur d'autres matières. Le texte latin, plus haletant que le français – « Maintenant... ce que j'ai principalement à faire » (IX-1, 50) – indique même qu'il y a urgence : « Maintenant rien ne me semble plus urgent... que de tâcher d'émerger des doutes où je suis tombé les jours derniers et de voir si l'on peut obtenir quelque chose de certain touchant les choses matérielles<sup>1</sup>. »

§ 2. La méthode vient cependant mettre un frein à toute précipitation, puisque l'alinéa suivant (63.12-15) énonce l'ordre dans lequel l'enquête doit se poursuivre : « En vérité, avant d'examiner s'il y a de telles choses existant hors de moi, je dois considérer leurs idées, en tant qu'elles sont en ma pensée, et voir lesquelles d'entre elles sont distinctes, lesquelles confuses<sup>2</sup>. » Du point de vue cartésien, en effet, toute recherche bien conduite sur l'existence d'une chose doit au préalable s'assurer de l'essence de cette chose<sup>3</sup>.

§ 3. Le troisième alinéa (63.16-21) analyse donc la quantité continue : elle s'imagine distinctement, *distincte imaginor*, car elle est étendue en trois dimensions et présente des grandeurs, figures, lieux, mouvements et durées variables. Cet alinéa correspond assez précisément au début des considérations du *Discours* sur « l'objet des géomètres ».

§ 4. Suivent alors trois alinéas d'importance. Le quatrième (63.22-64.5) évoque *l'innéisme* des idées des figures, des nombres et des mouvements, avec une allusion à la théorie socratique de la réminiscence : « la première fois que je les découvre, je n'ai pas tant

<sup>1</sup> AT VII, 63/trad. M. Beyssade, Paris, Librairie Générale Française, 1990 [ci-dessous : MB], p. 175 : « *jamque nihil magis urgere videtur... quam ut ex dubiis, in qua superioribus diebus incidi, coner emergere, videamque an aliquid certi de rebus materialibus haberi possit.* »

<sup>2</sup> *Ibid.* : « *Et quidem, priusquam inquiram an aliqua tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in mea cogitatione, & videre quanam ex iis sint distinctae, quanam confusae.* »

<sup>3</sup> Descartes applique ici une loi de la « vraie logique », selon laquelle « on ne doit jamais demander d'aucune chose, si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est (*juxta leges verae Logicae, de nulla unquam re quaeri debet an sit, nisi prius quid sit intelligatur*) » (*Iæ Resp.*, VII, 107-108/IX-1, 86). Cet ordre s'oppose à celui de la logique dite « ordinaire » (ou scolastique), que Descartes critiquait dans sa *Correspondance* : « je vous prie, à l'endroit où j'ai mis *juxta leges logicae mea* de mettre au lieu : *juxta leges verae logicae*... Et ce qui me fait ajouter *mea* ou *vera* au mot *logicae*, est que j'ai lu des théologiens qui, suivant la logique ordinaire, *quaerunt prius de Deo quid sit, quam quasiverint an sit.* » (*à Mersenne*, 31 déc. 1640, AT III, 272-273). F. Alquié se demandait ici « s'il n'y a pas une erreur de texte », parce qu'il traduisait ce passage mot à mot : « *cherchent d'abord, de Dieu, ce qu'il est, avant d'avoir cherché s'il est.* » (FA II, 304, n. 4, s.d.l.t.) À sa suite, les éditeurs contemporains se demandent « s'il n'y a pas un lapsus », en traduisant ainsi : « ils cherchent de Dieu *ce qu'il est* avant d'avoir cherché *s'il est* » (OC VIII-1, 958, n. 7, s.d.l.t.). Il nous semble possible de retrouver la cohérence de la critique cartésienne en traduisant différemment – le temps de chaque verbe (présent, puis parfait) laissant peu de doute sur la chronologie des recherches : « ...des théologiens qui, suivant la logique ordinaire, *avant de chercher de Dieu ce qu'il est, ont cherché s'il est.* » Le Gaffiot donne un exemple de construction semblable dans Cicéron avec *priusquam* (avant que, avant le moment où) : *priusquam respondeo... dicam*, « avant de répondre, je dirai ».

La critique viserait alors Thomas d'Aquin et la logique aristotélicienne : « pour prouver que quelque chose existe, il est nécessaire de prendre pour moyen ce que le nom signifie et non ce qu'elle est, parce que la question *qu'est-ce que c'est ?* fait suite à la question *est-ce que c'est ?* (*ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est*) » (*ST*, Ia, q. 2, a. 2, ad 2) ; « ...mais il y a des cas où nous menons notre recherche d'une autre manière [qu'en cherchant le pourquoi après avoir constaté le fait], par exemple en cherchant si un centaure ou un dieu est ou n'est pas. J'entends "s'il est ou n'est pas" au sens absolu, et non pas si c'est blanc ou non. *Et quand nous avons pris connaissance que la chose est, nous cherchons ce qu'elle est*, par exemple : qu'est-ce donc qu'un dieu, ou qu'est-ce qu'un homme ? » (*Seconds Analytiques*, II, 1, 89 b 31-35, texte gr. et trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005, p. 241). Elle serait aussi une critique plus générale de l'ordre de la *pars prima* dans la *Somme théologique*, où la 2<sup>e</sup> question porte sur l'existence de Dieu et où plusieurs questions suivantes touchent aux attributs divins (q. 3 - simplicité, q. 4 - perfection, q. 6 - bonté, q. 7 - infinité, q. 9 - immutabilité, q. 10 - éternité, q. 11 - unité).

l'impression d'apprendre quelque chose de nouveau que de me ressouvenir de ce que je savais déjà auparavant<sup>1</sup> ».

§ 5. Le cinquième alinéa (64.6-24) insiste ensuite sur la *réalité* de ces idées en réfutant leur origine *factice*. D'une part, « je trouve en moi d'innombrables idées de certaines choses dont, même si elles n'existent peut-être nulle part hors de moi, on ne peut pourtant pas dire qu'elles ne sont rien » ; d'autre part, elles ne sont pas factices, car « bien que pensées par moi en quelque façon à mon gré, elles ne sont pourtant pas feintes par moi, mais elles ont leurs propres natures, vraies et immuables<sup>2</sup>. » Descartes prend l'exemple du triangle et inverse le paradoxe indiqué dans le *Discours* :

« Ainsi, quand j'imagine par exemple un triangle, encore que peut-être une telle figure n'existe ni n'ait jamais existé hors de ma pensée, il y a pourtant à coup sûr une certaine nature ou essence ou forme déterminée de cette figure, immuable et éternelle, qui n'a pas été forgée par moi et qui ne dépend pas de mon esprit<sup>3</sup> ».

Ce n'est plus *l'inexistence du triangle* qui est surprenante malgré l'évidence des démonstrations ; c'est la *réalité de sa nature* malgré l'inexistence de cette figure. C'est sans doute pourquoi, à la différence de ce qui se produisait dans le *Discours*, les remarques sur l'inexistence du triangle ne font pas encore surgir une preuve de l'existence de Dieu : Descartes insiste en effet maintenant sur l'être du triangle, lequel sans exister, est pourtant quelque chose, et à vrai dire quelque chose qui est loin d'être rien, puisque sa nature est dite « immuable et éternelle (*immutabilis et aeterna*)<sup>4</sup> ».

Mais il ne suffit pas de le soutenir, il faut encore le prouver. Descartes argumente donc, en expliquant que les propriétés de cette figure ne dépendent pas de lui :

« comme cela ressort de ce qu'on peut démontrer, de ce triangle, diverses propriétés, à savoir que ses trois angles sont égaux à deux droits, qu'au plus grand angle est opposé le plus grand côté, et choses semblables, que maintenant, que je le veuille ou non, je reconnais clairement, même si je n'y ai aucunement pensé auparavant quand j'ai imaginé un triangle ; et par conséquent elles ne sauraient avoir été forgées par moi<sup>5</sup>. »

La méditation progresse : *peu avant*, j'imaginai le triangle et *seulement* le triangle ; *maintenant*, j'aperçois *aussi* plusieurs propriétés démontrables. La chronologie est significative.

<sup>1</sup> AT VII, 64/MB, 177 : « *dum illa primum detego, non tam videar aliquid novi addicere, quam eorum quae jam ante sciebam reminisci* ».

<sup>2</sup> *Ibid.* : « *invenio apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse ; et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent vera & immutabiles naturas.* »

<sup>3</sup> *Ibid.*/MB, 179 : « *Ut cum, exempli causa, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis & aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente mea dependet* ». Le latin distingue ici entre l'existence et l'essence de la chose : le triangle que j'imagine *n'existe pas*, mais sa nature *est* tout de même en quelque façon. La traduction du Duc de Luynes est plus imprécise, puisqu'elle rend *existere* et *esse* par le même verbe *y avoir* : « encore qu'il n'y ait en aucun lieu..., il ne laisse pas néanmoins d'y avoir... »

<sup>4</sup> On notera que le propos s'est déplacé : Descartes ne parle plus de ses « idées » (donc de notions partiellement subjectives), mais de *natures vraies, immuables et éternelles* (donc d'entités objectives, dont les caractères ne sont pas négligeables). Sur les accents platoniciens du lexique essentialiste, voir H. Gouhier, *La Pensées métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 148 ; et L. Devillairs, *Descartes et la connaissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>5</sup> AT VII, 64/MB, 179 : « *ut patet ex eo quod demonstrari possint variae proprietates de isto triangulo, nempe quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, quod maximo ejus angulo maximum latus subtendatur, & similes, quas velim nolim clare nunc agnosco, etiamsi de iis nullo modo antea cogitaverim, cum triangulum imaginatus sum, nec proinde a me fuerint efficta.* »

Elle est marquée par un *nunc*, qui s'arrête devant la contemplation de propriétés géométriques (dont I, 32), que la considération précédente du triangle ne dévoilait pas immédiatement<sup>1</sup>.

§ 6. Ayant réfuté la facticité, il reste encore, pour établir l'innéité, à réfuter le caractère *adventice* des idées des choses matérielles. C'est ce à quoi s'emploie tout d'abord le dernier de six alinéas (64.25-65.15) : « Je peux en effet m'imaginer d'innombrables autres figures dont on ne peut aucunement soupçonner qu'elles se soient jamais insinuées en moi par l'entremise des sens, et pourtant démontrer d'elles, non moins que du triangle, diverses propriétés<sup>2</sup>. » Il y a là une critique implicite de la conception aristotélicienne des mathématiques (sur laquelle nous reviendrons plus loin).

L'alinéa s'achève par un long *decrecendo* en faveur de la vérité des idées mathématiques, en parcourant à rebours les trois degrés de certitude abordés dans les Méditations précédentes : 1. Descartes rappelle d'abord la certitude qui a été conquise dans la Quatrième Méditation suite à la connaissance de l'existence de Dieu (garantie divine) ; 2. il énonce ensuite la certitude qui consistait à induire, dans la Troisième Méditation, à partir de l'évidence de mon existence découverte dans la Deuxième, que tout ce qui est clair et distinct est vrai, parce que je ne peux douter d'aucune évidence présente (règle générale) ; 3. il revient enfin sur la certitude qui précédait le doute hyperbolique dans la Première Méditation et qui correspondait à ma confiance spontanée en l'évidence (certitude mathématique) :

« [1] Et elles sont bien toutes vraies, puisque connues par moi clairement, et partant elles sont quelque chose, non un pur rien : car il est manifeste que tout ce qui est vrai est quelque chose ; et j'ai déjà amplement démontré que tout ce que je connais clairement est vrai. [2] Et même, quand je ne l'aurais pas démontré, la nature de mon esprit est assurément telle que je ne pourrais pas néanmoins m'empêcher d'y acquiescer, aussi longtemps du moins que j'en ai une claire perception. [3] Et je me souviens que, même avant, quand j'étais le plus fortement attaché aux objets des sens, j'ai toujours tenu les vérités de ce genre pour très certaines, à savoir celles touchant les figures, les nombres et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique, à la géométrie ou en général à la mathématique pure et abstraite, que je reconnaissais évidemment<sup>3</sup>. »

Le premier tableau de la Cinquième Méditation se ponctue ainsi sur une *triple affirmation de la certitude* attachée aux idées des choses matérielles. Cette certitude consiste invariablement à tenir pour vrai tout ce que j'aperçois dans des idées claires, mais pour trois raisons différentes : 1. parce que Dieu me l'assure (fondement théologique) ; 2. parce l'évidence

<sup>1</sup> La traduction française insiste en outre sur l'inhérence réelle des propriétés du triangle : « ...diverses propriétés, lesquelles maintenant... je reconnais très clairement et très évidemment être en lui » (AT IX-1, 51).

<sup>2</sup> AT VII, 64-65/MB, 179-181 : « *possum enim alias innumeras figuras excogitare de quibus nulla suspicio esse potest quod mihi unquam per sensus illapsæ sint, & tamen varias de iis, non minus quam de triangula, proprietates demonstrare.* »

<sup>3</sup> AT VII, 65/MB, 181 (t. m.) : « [1] *Quæ sane omnes sunt veræ, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil : patet enim illud omne quod verum est esse aliquid ; et jam fuse demonstravi illa omnia quæ clare cognosco esse vera.* [2] *Atque quamvis id non demonstrassem, ea certe est natura mentis meæ ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio ;* [3] *meminique me semper, etiam ante hoc tempus, cum sensuum objectis quammaxime inbarerem, ejusmodi veritates, quæ nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad Arithmeticam vel Geometriam vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse.* »

Le premier degré de certitude, auquel Descartes renvoie par *jam fuse*, correspond à la fin de la *Quatrième Méditation*, où l'on trouvait un raisonnement semblable à celui qu'il propose ici. Ce raisonnement s'appuie sur la notion commune selon laquelle *ce qui est clair et distinct est quelque chose* : « toute perception claire et distincte est sans aucun doute quelque chose, et par conséquent ne peut pas venir du néant, mais a nécessairement Dieu pour auteur, Dieu, dis-je, cet être souverainement parfait, dont il est contradictoire qu'il soit trompeur ; c'est pourquoi, sans aucun doute, elle est vraie (*omnis clara & distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum auctorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum, quam fallacem esse repugnat ; ideoque proculdubio est vera.*) » (AT VII, 62.15-20/MB, 173)

exerce une contrainte sur mon esprit (raison psychologique) ; 3. parce que j'en avais toujours jugé ainsi (crédulité naturelle). En d'autres termes, Descartes formule, de trois façons différentes et plus ou moins indubitables, le principe selon lequel *du connaître à l'être la conséquence est bonne* (tant parce que Dieu me le garantit, que parce que je ne peux en juger autrement, que parce que je n'en avais jamais jugé autrement).

Toutes ces considérations aboutissent à une question charnière, destinée à introduire l'argument ontologique. S'ouvre alors un nouveau tableau, qui transpose en faveur de Dieu ce qui vient d'être observé à propos des idées mathématiques :

« Or maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci une preuve démonstrative de l'existence de Dieu<sup>1</sup> ? »

Les questions sont assez rares dans les *Méditations* pour que nous prêtions une attention singulière à celle-ci<sup>2</sup>. Cette question est la première de la Cinquième Méditation. Elle forme la charnière entre les essences mathématiques et l'existence de Dieu. Aussi relève-t-elle plus du contenu métaphysique que de la forme littéraire. Elle réaffirme en effet le principe qui autorise à passer du connaître à l'être et qui va constituer la majeure de l'argument ontologique<sup>3</sup>.

En termes cartésiens, ce principe consiste à conclure de *l'idée* d'une chose à *la chose* elle-même. Il s'agit donc d'un principe *déductif*, dont le mouvement est d'ailleurs assez explicite : « si..., [alors] il s'ensuit que... (*si...*, *sequitur...*) » Par commodité, nous nommerons ce principe la « règle d'inférence *idea-res* ». Il permet d'attribuer à une chose ce qui est clairement contenu dans son idée, sur le mode : « si c'est évident de l'idée, alors c'est vrai de la chose ». Ce principe est décisif, puisqu'il permet de tenir un discours sur les choses mêmes, plutôt que sur les idées, dans la mesure où l'évidence fait atteindre quelque chose qui ne dépend plus de l'esprit et à quoi l'intellect correspond. Son enjeu est donc *la vérité* (plutôt que la cohérence). C'est ce principe qui déterminera la démonstration de la distinction réelle de l'âme et du corps dans la Sixième Méditation, où Descartes conclura semblablement à partir d'idées claires et distinctes à la vérité de ce qui est ainsi entendu (AT VII, 78.2-20). Avant cela, il s'en sert pour prouver Dieu une nouvelle fois.

## b) L'analogie

La méditation se tourne maintenant vers Dieu. Ce changement peut sembler abrupt, voire inexplicable. Il est toutefois articulé au thème précédent. L'application de la règle d'inférence *idea-res* aux choses matérielles invite à reprendre « maintenant », *jam*, ce qui avait été mis en suspend dans le prologue de la Cinquième Méditation : « Il me reste beaucoup d'autres choses à rechercher touchant les attributs de Dieu, beaucoup touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit : mais j'y reviendrai peut-être une autre fois<sup>4</sup>. » Il

<sup>1</sup> AT VII, 65.16-20/IX-1, 52 : « *Jam vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quæ ad illam rem pertinere clare est distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur ?* »

<sup>2</sup> Hormis celles de la Deuxième Méditation, qui les multiplie, elles sont peu nombreuses et inégalement réparties dans les autres Méditations (sous réserve d'inventaire : I = 3 ; II = 38 ; III = 9 ; IV = 3 ; V = 7 ; VI = 1 ; soit 61 au total).

<sup>3</sup> C'est pourquoi il nous semble égarant de répéter qu'il s'agit d'une « question purement formelle », comme le fait Willis Doney (« La réponse de Descartes à Caterus », *Descartes. Objecter et répondre, op. cit.*, p. 258, 259, et 263).

<sup>4</sup> AT VII, 63/MB, 175 : « *Multa mihi supersunt de Dei attributis, multa de mei ipsius sive mentis meæ natura investiganda ; sed illa forte alias resumam* ».

s'agit donc de poursuivre l'analyse des attributs divins, à partir de ce qui vient d'être éprouvé sur les idées des choses matérielles. L'analogie survient logiquement, car elle permet de ne pas rompre le lien avec les analyses noétiques précédentes, tout en appliquant ce qu'elles ont de général en faveur de l'idée de Dieu. Descartes commence par l'attribut d'existence, mais il touchera d'autres attributs divins à la fin du tableau théologique<sup>1</sup>. Le troisième tableau reprendra quant à lui l'autre recherche, également différée, sur la nature de mon esprit<sup>2</sup>.

Le raisonnement procède en trois étapes (il est aisé d'identifier *deux prémisses* [P<sub>1</sub> et P<sub>2</sub>], ainsi qu'*une conclusion* [C]). Il est analogique de part en part, à chacune des étapes :

« [P<sub>1</sub>] Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, à savoir celle d'un être souverainement parfait, que l'idée de n'importe quelle figure ou de n'importe quel nombre ; [P<sub>2</sub>] et je n'entends pas moins clairement et distinctement qu'il appartient à sa nature d'exister toujours, que j'entends que ce que je démontre d'une figure ou d'un nombre appartient aussi à la nature de cette figure ou de ce nombre ; [C] et par conséquent, encore que toutes les choses sur lesquelles j'ai médité ces jours précédents ne fussent pas vraies, l'existence de Dieu devrait être pour moi au moins au même degré de certitude auquel les vérités des mathématiques ont été jusqu'ici<sup>3</sup>. »

Trois analogies s'articulent, portant tour à tour [P<sub>1</sub>] sur l'innéité des idées, [P<sub>2</sub>] sur l'inhérence essentielle de propriétés évidentes, [C] sur la certitude qui en découle.

[P<sub>1</sub>] L'idée de Dieu est à mon esprit comme celles des nombres et des figures sont à celui-ci : elle n'est *pas moins en moi* qu'elles (de sorte qu'elle est innée et représente aussi une nature immuable et éternelle). Il s'agit ici d'un cas particulier d'analogie, car la forme n'est ni  $A/B \approx C/D$ , comme dans le cas d'une proportion discontinue, ni  $A/B \approx B/C$ , comme dans le cas d'une proportion continue, mais  $A/B \approx C/B$ . On peut néanmoins parler d'analogie dans ce cas aussi, dans la mesure où cette structure épouse la définition de l'analogie de proportion : il y a bien une *similitude de rapports* de part et d'autre, qui est d'autant plus grande que des choses différentes se rapportent à une même chose (aussi sont-elles analogues entre elles).

[P<sub>2</sub>] Je perçois que l'existence est en la nature de Dieu comme je perçois que les propriétés démontrées sont en la nature des figures ou des nombres : cette inhérence n'est *pas moins évidente* que celle de ces propriétés (de sorte qu'elle est vraie). Ici, le propos est de forme  $A/B \approx C/D$ . Il faut noter que les éditions varient sur le caractère de l'existence

<sup>1</sup> Il évoquera successivement la *singularité* : « je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartienne nécessairement », l'*unicité* : « il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs Dieux de la même façon », l'*éternité* : « posé qu'il y en ait un maintenant qui existe, je vois clairement qu'il est nécessaire qu'il ait été auparavant de toute éternité, et qu'il soit éternellement à l'avenir », et enfin *tous les autres attributs* : « je connais une infinité d'autres choses (*multa alia*) en Dieu, desquelles je ne puis rien diminuer ni changer. » (AT VII, 68.13-20/IX-1, 54) Le terme *multa* fait écho au *multa... de Dei attributis* du prologue. On notera donc que Descartes lui-même n'appliqua pas la « vraie logique » aussi exhaustivement qu'on pouvait l'envisager.

<sup>2</sup> Peu après le tableau central de la preuve ontologique, on lit en effet plusieurs affirmations qui vont dans le sens de ce prologue : « encore que je sois d'une nature telle (*ejus sim naturæ*) que, aussi longtemps que je perçois quelque chose fort clairement et distinctement, je ne peux pas ne pas croire que c'est vrai, toutefois, parce que je suis aussi d'une nature telle (*ejus etiam sum naturæ*) que je ne peux pas continuellement fixer le regard de mon esprit (*obtutum menti*) sur une même chose pour la percevoir clairement, etc. » (AT VII, 69.16-26/MB, 195).

<sup>3</sup> AT VII, 65.21-66.1/MB, 183 (t. m.) : « [M] *Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figuræ aut numeri* ; [m] *nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figuræ, aut numero demonstro ad ejus figuræ, aut numeri naturam etiam pertinere* ; [C] *ac proinde, quamvis non omnia quæ superioribus hisce diebus meditatus sum vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicæ veritates.* »

divine : la première édition parle d'existence *actuelle* (*ut existat actu*) ; la seconde, d'existence *sempiternelle* (*ut semper existat*) ; l'édition française, d'une existence « actuelle et éternelle » (AT IX-1, 52). La version française semble la plus aboutie, car elle rassemble les deux caractères des éditions latines. On notera aussi que les *Principes* parleront quant à eux d'une existence *nécessaire et éternelle* : « *existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri* » (AT VIII-1, 10). Nous ne croyons pas que ces différences affectent la valeur de l'argument.

[C] L'existence de Dieu est donc pour moi comme les vérités mathématiques le sont aussi : elle est *au moins aussi certaine* que ces vérités sont à présent (c'est-à-dire aussi bien en vertu de la garantie divine, qu'en vertu de la nature de mon esprit et que de ma confiance spontanée en l'évidence). De nouveau, la structure est  $A/B \approx C/B$ . C'est encore celle d'une *similitude de rapports* (autrement dit, d'une analogie).

La suite du tableau théologique exposera, puis réfutera des objections contre chaque étape de ce raisonnement (également en procédant par analogies, comme nous le verrons dans la troisième partie). Considérant uniquement ce raisonnement pour l'instant, nous constatons que les réflexions sur les choses matérielles ont conduit à reformuler la règle d'inférence servant à prouver « derechef de Dieu, qu'il existe ». Nous observons également que chaque étape de l'argument ontologique est formulée au gré d'une analogie. Telle est donc la *fonction génétique* des analogies pour la preuve des *Méditations* : les idées mathématiques servent de source d'où jaillit l'argument ciblant l'existence de Dieu.

### 3. Dans les *Principes*

La preuve ontologique apparaît différemment dans les *Principes*. Non seulement elle précède les arguments *a posteriori*, mais en outre elle succède à un article qui explique « en quel sens la connaissance des choses restantes dépend de la connaissance de Dieu<sup>1</sup> ».

Cet article fait référence aux trois articles qui précèdent la séquence sur l'*ego* : aux articles 4 et 6, tout d'abord, puisqu'il est question du doute à l'égard des choses sensibles et de la suspension du jugement qui permet d'éviter l'erreur ; à l'article 5, ensuite, puisque le reste évoque le doute affectant les démonstrations mathématiques, qui ne peuvent être assurées si elles ne s'appuient sur la connaissance de Dieu. La suite précise toutefois que l'esprit ne peut douter de ces démonstrations s'il y est attentif. Ainsi, outre les idées de nombreuses choses, il « trouve aussi certaines notions communes et à partir d'elles, il compose des démonstrations variées dont il est complètement persuadé qu'elles sont vraies aussi longtemps qu'il y est attentif<sup>2</sup>. » Descartes reprend son exemple géométrique privilégié, dont il souligne aussitôt le caractère persuasif :

« Ainsi, par exemple, il a en lui des idées de nombres et de figures ; et parmi les notions communes, il a aussi, *si on ajoute des quantités égales à des quantités égales, les résultats seront égaux*, et d'autres semblables, à partir desquelles on démontre facilement que les trois angles d'un triangles sont égaux à deux droits, *etc.* ; et ainsi, aussi longtemps que l'esprit est attentif aux prémisses dont il les a déduites, il se persuade que ces propositions et d'autres semblables sont vraies<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> PP, I, 13, AT VIII-1, 9/DM, 83 (t. l. m.). Les « choses restantes (*reliquarum*) » sont celles qui ne sont pas encore assurées, par opposition à l'existence du moi en tant qu'esprit distinct du corps, dont la démonstration occupe les articles 7 à 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*/DM, 83-85.

Cet exemple est significatif, puisqu'on le retrouve à l'article suivant, où il sert à établir la validité de la preuve ontologique par analogie<sup>1</sup> :

<p><b>A</b> « Et comme, du fait que l'esprit perçoit par exemple qu'il est nécessairement contenu dans l'idée du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits,</p>	<p>≈ ainsi,</p>	<p><b>C</b> du seul fait qu'il perçoit qu'une existence nécessaire et éternelle est contenue dans l'idée d'un être souverainement parfait,</p>
<p><b>B</b> il se persuade pleinement qu'un triangle a trois angles égaux à deux droits :</p>		<p><b>D</b> il doit conclure pleinement qu'un être souverainement parfait existe. »</p>

Nous nous arrêterons plus longuement sur cette analogie dans les prochaines parties, parce qu'elle nous semble illustrer davantage les fonctions pédagogique et cathartique que la fonction heuristique (les *Principes* suivant plutôt la voie synthétique, qui n'est pas celle de la découverte). Nous voyons néanmoins comment Descartes se sert à nouveau de I, 32 dans son exposé – une première fois, à l'article 13, comme exemple d'énoncé évident ; une seconde fois, à l'article 14, dans une analogie en faveur de l'inférence *idea-res* visant Dieu.

Il est vrai que le titre de ce dernier article ne laissait rien présager de l'analogie, puisqu'il n'y était question que de Dieu : « *Ex eo quod existentia necessaria in nostro de Deo conceptu contineatur, recte concludi Deum existere* » (AT VIII-1, 10) ; et il est vrai qu'à la différence du *Discours*, la preuve ontologique n'émerge pas au milieu des considérations géométriques. Mais à la ressemblance des *Méditations*, cette preuve suit si bien les réflexions sur les idées et les notions communes qu'elle semble presque en procéder – le contenu des articles 13 et 14 laissant bien entrevoir la chaîne de raisons qui conduit de l'exemple géométrique à la conclusion théologique.

De nouveau donc, et pour la troisième fois consécutive dans un exposé original, l'argument ontologique est formulé au gré d'une analogie avec I, 32. La même séquence se répète : comme dans le *Discours* et dans les *Méditations*, Descartes prend soin d'évoquer cette propriété du triangle avant de s'appuyer dessus pour prouver l'existence de Dieu. Cette constance analogique nous semble être la marque de l'argument cartésien.

## II. INTERPRÉTATION

« Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons... »

*À Mersenne*, 24 décembre 1640

L'occurrence de l'argument ontologique pose un problème de *méthode*, sinon dans tous les exposés originaux, du moins dans ceux de 1637 et 1641. Elle semble en effet interrompre le déroulement des méditations, dont elle brise la chaîne démonstrative, si bien qu'on pourrait

<sup>1</sup> *PP*, I, 14, AT VIII-1, 10/DM, 85-87 (t. m.)

presque en faire abstraction sans altérer la logique d'ensemble pour autant<sup>1</sup>. Cet argument ne relèverait donc pas de l'ordre des raisons, mais d'une sorte de caprice cartésien, tant son occurrence paraît inexplicable : on ne s'explique pas sa nécessité. Ou bien, lorsqu'on le justifie, c'est en invoquant les arguments *a posteriori*, dont la faiblesse demandait à être corrigée en proposant un argument plus clair<sup>2</sup>. Cette nouvelle preuve pose donc un problème de cohérence méthodologique, dans la mesure où le discours cartésien se veut intégralement régi par l'ordre des raisons. Ce problème affecte aussi les analogies que nous avons parcourues, dans la mesure où l'argument ontologique est constamment attaché à l'une d'entre elles dans les exposés originaux.

Nous voudrions donc montrer que cet argument n'interrompt pas l'ordre des méditations, mais qu'il s'y insère au contraire, et ce, grâce à des analogies qui résultent précisément de l'application de la méthode cartésienne. Pour l'établir, il faudrait considérer deux aspects de cette méthode : *i*) elle privilégie l'ordre des raisons sur l'ordre des matières ; *ii*) elle est déductive et progresse en faisant dépendre ce qui suit de ce qui précède (non l'inverse).

*i*) Le premier aspect implique qu'un changement de *matière* ne provoque aucune rupture de l'ordre des *raisons*. Mieux, ce dernier consiste précisément à *passer d'une matière à une autre* si la déduction est possible. En d'autres termes, l'ordre des raisons consiste à pouvoir déduire dans *n'importe quelle matière* ce qui dépend de *n'importe quelle autre* – précisément parce le contenu n'entre pas en ligne de compte dans la progression méthodique :

« Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons : c'est-à-dire que je n'entreprends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres ; mais en raisonnant par ordre *a facilioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre ; ce qui est, à mon avis, le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité. Et pour l'ordre des matières, il n'est bon que pour ceux dont toutes les raisons sont détachées, et qui peuvent dire autant d'une difficulté que d'une autre. » (AT III, 266-267)

Cette indifférence aux matières est constitutive de la démarche cartésienne, qui se contente d'avancer en allant du plus évident au moins évident, quelle que soit la nature de ce qu'elle rencontre sur sa route. Aussi, l'ordre des raisons serait rompu, non s'il passait d'une matière à une autre, mais s'il passait d'une notion moins évidente à une autre plus évidente (par exemple, si l'on partait de l'existence des corps pour conclure à l'existence de Dieu). Chemin faisant, la question n'est pas de savoir si *la nature* de ce qui suit à un

<sup>1</sup> Cette interprétation fut celle d'H. Gouhier et de M. Gueroult. Voir, resp., « La preuve ontologique de Descartes (à propos d'un livre récent) », *art. cit.*, p. 300 et *La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 297 ; et *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes, op. cit.*, p. 66 : « Dans les *Méditations* comme dans le *Discours* et dans les *Principes*, la preuve dite ontologique survient au cours d'une réflexion sur la certitude des vérités mathématiques : survient ou même surgit, car plus Descartes tient à présenter sa métaphysique comme l'histoire d'un esprit, plus il affecte de tomber par hasard sur une pensée imprévue : il ne s'agit plus de "l'ordre des raisons", mais d'une rencontre fortuite ; on en avait fini avec Dieu ; le philosophe descendait vers le monde et voici qu'un heureux accident l'oblige à revenir sur ses pas. » « [O]n pourrait retrancher le morceau théologique [de la Cinquième Méditation] sans briser l'ordre des raisons ; sachant déjà que Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur, une médiation *De essentia rerum materialium* est parfaitement concevable sans : *et iterum de Deo, quod existat* ». « Il n'était [...] pas nécessaire, en vertu de l'ordre, que le philosophe procédât à l'exposé de la preuve ontologique, pas plus qu'il n'était nécessaire qu'il mentionnât les théorèmes mathématiques concernant les propriétés du triangle. Il pouvait les omettre s'il le voulait. »

<sup>2</sup> Catherine Wilson, *Descartes' Meditations. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 161.

rapport à celle qui précède, mais seulement si ce qui est dit de celle-là s'en déduit clairement comme d'une chose plus évidente.

ii) D'autre part, il est contraire au sens de la démarche cartésienne de questionner la place de ce qui précède en fonction de ce qui suit<sup>1</sup>. Étant donné que les conclusions s'ensuivent logiquement des propositions antérieures mais que leur contenu est indifférent, rien ne permet de prédire ce qui pourra être tiré d'un principe avant la mise en œuvre de la déduction. Il est donc normal que l'occurrence d'une nouvelle matière, peut-être complètement hétérogène à celle qui précède, ait quelque chose d'inattendu<sup>2</sup>. Mais l'apparence de hasard n'est pas le signe d'un désordre. Rappelons en effet que, selon la métaphore de la méthode, le philosophe avance ici complètement dans le noir et en ayant pour ainsi dire la lumière uniquement dans son dos. Qui sait si le doute hyperbolique n'allait pas rendre Descartes pour jamais étranger au monde extérieur ? Considérer que la preuve de la Cinquième Méditation aurait pour fonction d'assurer le retour sur Terre, c'est renverser l'ordre des raisons, en faisant que les choses suivantes conditionnent les premières. Or l'ordre rationnel ne consiste pas tant à démontrer les choses qui précèdent au moyen de celles qui suivront, qu'à disposer celles qui suivent « de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent<sup>3</sup>. » Pour celui qui philosophe « en raisonnant par ordre », n'a en effet de valeur que ce qu'il s'est préalablement assuré. De ce point de vue, l'existence du monde extérieur ne saurait déterminer la preuve ontologique qui la précède, étant donné qu'elle n'est pas métaphysiquement certaine (quand bien même elle le serait moralement).

Par suite, il s'agit à présent de souligner que les analogies parcourues reflètent bien ce double aspect méthodique (à la fois rationnel et déductif). En considérant que ce qui vaut des idées mathématiques vaut aussi de Dieu « en même façon que » (*DM*), « au même degré que » (*MM*) ou bien « comme » celles-ci (*PP*), le discours cartésien montre bien que les raisons démonstratives en faveur de l'existence divine découlent chaque fois des réflexions préalables sur la géométrie. Au fond, les exposés analogiques de l'argument indiquent que ce dernier est *articulé* (et non juxtaposé) à celles-ci, puisqu'ils intègrent des éléments de part et d'autres, aussi bien théologiques que géométriques. Ils ne sauraient donc contrevioler à l'ordre des raisons, mais au contraire s'y insèrent et en dépendent pleinement. On peut même ajouter que la constance des analogies est l'indice d'une constance méthodique, dans la mesure où elles témoignent d'un souci permanent de *liaison* (par opposition au détachement des raisons, qui, selon Descartes, caractérise l'ordre des matières). Le fait que le discours cartésien passe de la géométrie à la théologie, et le fait qu'il se serve d'analogies pour opérer cette transition puis conclure à l'existence de

<sup>1</sup> Comme semble le faire Léon Brunschvicg : « M. Gilson ne nous dit pas, et je ne saurais dire à sa place, pourquoi la réalité du monde extérieur requerrait la démonstration supplémentaire d'une existence qui vient précisément d'être mise hors de conteste par les deux preuves tirées des effets. » (*op. cit.*, p. 38).

<sup>2</sup> Souvent souligné dans le *Discours*, l'aspect fortuit de la preuve ontologique a pu surprendre (voir M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, *op. cit.*, p. 13 ; H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 147 ; et Louis Girard, *op. cit.*, p. 5).

<sup>3</sup> 2<sup>e</sup> *Rép.*, AT VII, 155/IX-1, 121 : « L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes soient disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. (*Ordo in eo tantum consistit, quod ea, quae prima proponuntur, absque ulla sequentium ope debeant cognosci, et reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex precedentibus solis demonstrantur.*) »

Dieu, attestent que la structure argumentative répond ici à une préoccupation d'ordre exclusivement rationnel.

Cette préoccupation trouve sans doute sa meilleure illustration dans le texte de Descartes qui fait le plus autorité auprès des commentateurs : les *Méditations*. Relisons en effet la question sur laquelle nous insistions précédemment, afin de souligner à présent les termes qui attestent que le discours progresse ici de façon déductive :

« Maintenant (*Jam vero*), si de cela seul que je peux tirer de ma pensée de quelque chose il s'ensuit que tout ce que je perçois clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient effectivement, ne peut-t-on pas aussi à partir de là (*inde etiam*) avoir un argument qui prouve l'existence de Dieu<sup>1</sup> ? »

Il y a bien une connexion entre ce qui précède et ce qui suit cette question. Les petits mots : *inde etiam*, « à partir de là aussi », sont peut-être à cet égard les plus éloquents. Ils indiquent que la démarche progresse par étapes en étroite liaison et par conséquent que la réflexion est conduite de façon méthodique. De même, les mots : *Jam vero* ne signifient pas “Sans transition” ou “Ouvrons une parenthèse”, mais plutôt “À ce propos” ou “Mais voilà que j’y pense”. Ils indiquent que la pensée se tourne vers Dieu *à partir de* ce qu'elle vient d'entrevoir touchant les choses matérielles : « Or maintenant<sup>2</sup> ». Ces termes marquent une *consécution logique*, qui du reste n'avait pas échappé à Gassendi, comme le montre ce qu'il écrivait, en transition vers ses objections contre l'argument ontologique : « *Aggrederis consequenter demonstrare Dei existentiam...* » Littéralement : « *Vous entreprenez en conséquence de démontrer l'existence de Dieu*<sup>3</sup>... » On peut contester que cette démonstration procède comme les réflexions mathématiques ; mais on ne peut nier que Descartes l'ait tirée de celles-ci, ni que l'un des objecteurs l'ait ainsi comprise<sup>4</sup>. À l'inverse, soutenir que la preuve ontologique est complètement fortuite revient à admettre que la méditation puisse s'interrompre soudain au profit d'une pensée désordonnée – ce qui n'est pas sans contredire le discours d'un penseur qui prétendait raisonner par ordre. En fait, l'ordre des raisons aurait été rompu si Descartes était passé de *l'essence* des corps à leur *existence* sans considérer avant cela ce qu'on pouvait en déduire touchant *l'existence de Dieu*, dans la mesure où, ce faisant, il aurait effectivement privilégié l'ordre des *matières* au détriment de celui des raisons. L'argument se retourne donc : retrancher le morceau théologique de la Cinquième Méditation reviendrait précisément à *briser l'ordre des raisons* au profit de celui des matières.

Ainsi, et comme nous l'avons souligné pour chaque exposé original, l'argument ontologique découle toujours des réflexions sur les idées mathématiques, qui offrent un modèle d'évidence propre à prouver Dieu par son essence. Telle est donc la force de la fonction génétique : par analogie, Descartes montre qu'on ne peut pleinement *méditer* sur les choses matérielles sans considérer l'idée d'un être souverainement parfait et remarquer

<sup>1</sup> AT VII, 65/MB, 181 : « *Jam vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quæ ad illam rem pertinere clare est distincte percipio, revera ad illam pertinere, numquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur ?* »

<sup>2</sup> AT IX-1, 52. Nous tenons la traduction de ces simples mots par le Duc de Luynes pour très juste.

<sup>3</sup> AT VII, 322.12-13. L'adverbe *consequenter* a bien un sens logique (et non chronologique, tel que *postea*).

<sup>4</sup> Comme l'explique aussi le sous-titre que C. Wilson a retenu pour son commentaire de la Cinquième Méditation : « *The Meditator reflects on his experiences of mathematical and abstract concepts and arrives at a proof of God's existence* » (*op. cit.*, p. 152) – ce qui exprime assez clairement que la preuve de l'existence de Dieu est comme *l'aboutissement* des réflexions mathématiques.

par là que ce dernier existe<sup>1</sup>.

## CONCLUSION

Les trois exposés originaux de l'argument ontologique ont tous été formulés par analogies. En effet, les considérations sur les idées des choses matérielles et sur les notions évidentes qui sont en nous, ont permis à Descartes d'envisager leur application à l'idée de Dieu. Nous croyons donc qu'il raisonne ici par analogies, dont la fonction est génétique en tant qu'elles suscitent l'argument dans l'exposé métaphysique.

Dans les *Méditations*, l'occurrence de cet argument pose la question de l'ordre, dans la mesure où Descartes passe de considérations sur les idées mathématiques à une preuve de l'existence de Dieu, ce qui semble introduire une solution de continuité dans son propos. Nous croyons cependant que l'ordre des raisons est ici respecté, car il est indifférent aux matières. De plus, le raisonnement transpose ce qui vaut des idées mathématiques à l'idée de Dieu, de sorte qu'il témoigne d'une continuité rationnelle entre ces deux thématiques. C'est donc ici l'analogie qui articule celles-ci l'une à l'autre. Elle est l'expression même de l'ordre des raisons.

---

<sup>1</sup> Nous ne pouvons donc suivre M. Gueroult lorsqu'il écrit que « la preuve ontologique établit sa certitude *par contraste et en opposition avec l'incertitude des vérités mathématiques* » (*Nouvelles réflexions, op. cit.*, p. 21), non seulement parce qu'il semble contradictoire de parler de « *l'incertitude des vérités mathématiques* », mais en outre parce que Descartes établit au contraire une *analogie* avec la *certitude* des idées mathématiques. Nous avouons ne pas comprendre l'interprète lorsqu'il écrit que « cette association est une association *par contraste* ; à savoir *par contraste avec les vérités mathématiques*, ce qui atteste que celles-ci, loin de pouvoir lui être assimilée [à la preuve], doivent lui être opposées » (*ibid.*, p. 13). Car le contraste n'est pas *noétique*, mais *existentiel* (il tient uniquement à l'inhérence de l'existence en Dieu, par opposition à la non-inhérence de l'existence dans les objets géométriques). Le commentateur corrige ensuite son propos (mais commet en cela une certaine palinodie) : « s'il y a entre l'idée de Dieu et l'idée mathématique un contraste et une identité, le contraste ne porte que sur les propriétés respectives de ces deux sortes d'essence, tandis que l'identité porte sur leur caractère commun d'emporter en fait, aux titres d'idées claires et distinctes, l'invincible certitude des propriétés que nous découvrons en elles devoir leur appartenir nécessairement. » (*ibid.*, p. 24). Cette dernière interprétation nous semble plus fidèle aux textes de Descartes.

De même, lorsque H. Gouhier écrit : « ce que le mathématicien découvre dans les figures et les nombres, ce sont des propriétés qui les constituent comme étant telle figure ou tel nombre, à commencer par la loi de leur construction. Or, c'est cette coïncidence de la chose avec ce que je perçois clairement et distinctement dans son idée qui suggère une preuve de l'existence de Dieu. Association par ressemblance, eût-on dit jadis... » (*La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 149). Il nous semble clair que si la preuve ontologique est *suggérée* par des raisons semblables qui la précèdent, c'est qu'elle est aussi *ordonnée* à celles-ci.

## DEUXIÈME PARTIE

---

### FONCTION PÉDAGOGIQUE

« ...parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu... »

*À Mersenne, 6 mai 1630*

#### INTRODUCTION

Nous avons vu, dans l'introduction générale, qu'une analogie de proportion permet d'enseigner un rapport cible inconnu en assimilant celui-ci à un rapport source déjà connu – emploi que nous avons appelée la *fonction pédagogique*. Cette deuxième partie interrogera donc la fonction pédagogique des analogies de la preuve cartésienne : sont-elles bien en mesure d'enseigner que Dieu existe ?

Pour répondre à cette question, nous procéderons en trois temps. Premièrement, nous exposerons *sept objections* contre la pertinence du modèle géométrique que Descartes a retenu dans tous les exposés originaux de sa preuve. Deuxièmement, nous *répondrons* à ces objections. Et troisièmement, nous montrerons que les analogies attachées à cette preuve présentent plusieurs *aspects déterminants* sur le plan pédagogique.

#### I. LES OBJECTIONS CONTRE LA FONCTION PÉDAGOGIQUE

L'analogie avec I, 32 ne va pas de soi. En plusieurs endroits de son œuvre, Descartes souligne lui-même que les métaphysiciens sont souvent de mauvais géomètres, et inversement, que les géomètres sont généralement de mauvais métaphysiciens : « l'expérience montre que presque tous, s'ils sont versés dans les questions métaphysiques, abhorrent celles de la géométrie ; mais s'ils ont cultivé la géométrie, ils ne saisissent pas ce que j'ai écrit touchant la philosophie première<sup>1</sup> ». Ce fait inciterait donc à *exclure* les mathématiques du sein de la métaphysique. La question est donc de savoir si l'analogie avec I, 32 est non seulement pertinente, mais encore et surtout éclairante. En effet, comment une analogie avec une propriété *géométrique* pourrait-elle enseigner une existence *métaphysique* ? Nous entrevoyons ainsi sept objections, qui visent toutes l'assimilation de l'inhérence de l'existence en l'idée de Dieu à l'inhérence de I, 32 en celle du triangle.

1. Cette analogie ne présuppose-t-elle pas une connaissance géométrique que tout lecteur ne possède pas forcément ?

---

<sup>1</sup> *PP*, Dédicace, AT VIII-1, 4/DM, 63 (t. l. m.) : « fere omnibus usu venit ut, si versati sint in Metaphysicis, a Geometricis abhorreant ; si vero Geometriam excoluerint, quæ de prima Philosophia scripsi non capiant ».

2. La démonstration de I, 32 en l'idée du triangle n'est-elle pas *plus complexe* que celle de l'existence en l'idée de Dieu ?

3. Connaître ces deux vérités ne requiert-il pas de se servir de *facultés différentes* ?

4. Ne sont-elles pas *radicalement hétérogènes* ?

5. N'y a-t-il pas un *présupposé épistémique* en faveur des mathématiques ?

6. Est-il *cohérent* de prouver l'existence d'un être en s'appuyant sur des objets qui n'enveloppent aucune existence ?

7. Est-il *pertinent* de le faire en s'appuyant sur une propriété qui n'est pas l'existence ?

N'ayant toutefois pour but que de formuler ce qu'il semble possible à première vue d'objecter contre l'analogie, nous montrerons dans un deuxième temps que la pensée de Descartes permet de répondre à toutes ces questions.

### 1. L'objection de présupposé

Cette objection est simple : elle consiste à douter de l'efficacité pédagogique de l'analogie au motif que tout lecteur ne connaît pas I, 32. Faute d'entendre cette propriété, ce dernier pourrait s'arrêter en chemin et serait par la même incapable de connaître que Dieu existe – si du moins il n'est pas, comme Descartes, « un peu versé dans la géométrie<sup>1</sup> ».

Cette objection repose sur une prémisse qu'il faut interroger : la démonstration de I, 32 serait plus compliquée que la preuve ontologique.

### 2. L'objection de complexité

C'est Descartes lui-même qui apporte de l'eau au moulin de cette objection, concédant une différence notable devant les objections de Gassendi :

« Et vous vous trompez pleinement lorsque vous dites qu'*on ne démontre pas l'existence de Dieu comme on démontre du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits* : car la raison est pareille de part et d'autre, hormis que la démonstration qui prouve l'existence en Dieu est beaucoup plus simple et plus claire que l'autre<sup>2</sup>. »

La simplicité et la clarté sont deux objectifs de la méthode, dans la mesure où elle consiste à réduire le complexe au simple et à ne juger qu'à partir de perceptions claires et distinctes.

i) La *simplicité* a un double sens, aussi bien quantitatif et objectif que qualitatif et subjectif : elle caractérise une connaissance élémentaire et facile, par opposition à une connaissance composée et difficile. Les *Regulae* traitent ainsi des « natures pures et simples<sup>3</sup> » et montrent que certaines connaissances en sont composées (comme celle du triangle, qui « renferme aussi la connaissance de l'angle, de la ligne, du nombre ternaire, de la figure, de l'étendue, etc.<sup>4</sup> »). C'est pourquoi le sens quantitatif appelle le sens qualitatif, étant donné que ce qui est simple, ou a peu d'éléments, est plus facilement connaissable que ce qui est

<sup>1</sup> *MM*, V, AT VII, 69.27-29/IX-1, 55 : « lorsque je considère la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie (*utpote Geometria principis imbuto*), que ses trois angles sont égaux à deux droits ».

<sup>2</sup> *5<sup>e</sup> Rép.*, AT VII, 383.25-384.4 (n. t) : « *Et plane falleris, cum ais non demonstrari existentiam de Deo, ut demonstratur de triangulo quod ejus tres anguli sint æquales duobus rectis : utriusque enim est par ratio, nisi quod demonstratio probans in Deo existentiam sit altera multo simplicior et clarior.* »

<sup>3</sup> *RDI*, VI, AT X, 383 : « *naturas puras et simplices* ».

<sup>4</sup> *RDI*, XII, AT X, 422/OC I, 425. Voir aussi *2<sup>e</sup> Rép.*, AT VII, 163/IX-1, 126, où Descartes évoque « les idées de ces natures, qui contiennent en elles un assemblage de plusieurs attributs ensemble, comme est la nature du triangle ».

composé d'un grand nombre de natures. Dans le *Discours*, la simplicité fait ainsi l'objet du *troisième précepte méthodologique* : « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degré, jusqu'à la connaissance des plus composés<sup>1</sup> ». Elle caractérise notamment mon existence et l'existence de Dieu, dans la mesure où elles peuvent être connues d'elles-mêmes sans autre connaissance – ce pourquoi elles sont deux *principes* de la philosophie<sup>2</sup>.

ii) La *clarté*, qui a un sens métaphorique en matière de connaissance, caractérise la perception évidente, « qui est présente et manifeste à un esprit attentif : comme nous disons être clairement vues par nous les choses qui, présentes à l'œil qui les regarde, le meuvent de manière assez forte et manifeste<sup>3</sup>. » Elle fait ainsi l'objet du *premier précepte* de la méthode, qui était « de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute<sup>4</sup>. »

Par suite, en répondant à Gassendi que la raison qui prouve l'existence en Dieu est « beaucoup plus simple et plus claire » que celle qui prouve I, 32 dans le triangle, Descartes reconnaît qu'elle suppose *moins de connaissances* et est *plus évidente* que celle-ci (ce qui veut dire réciproquement que I, 32 est *plus composée* et *plus obscure* que la preuve ontologique). Il suffit pour s'en convaincre de mettre en parallèle les étapes des deux démonstrations en question. Si l'on compare des choses comparables, en l'occurrence deux exposés géométriques, on constate d'emblée leur asymétrie<sup>5</sup> :

<sup>1</sup> DM, II, AT VI, 18.27-31. Ce précepte reprend la cinquième règle pour la direction de l'esprit : « Règle V. La méthode consiste tout entière à ordonner et disposer ce vers quoi il faut tourner le regard de l'esprit pour découvrir quelque vérité. Or nous l'observerons exactement si nous réduisons par degrés les propositions enveloppées et obscures à de plus simples... » (RDI, V, AT X, 379/OC I, 357).

<sup>2</sup> L-P, AT IX-2, 9-10. En général, « les premiers principes eux-mêmes ne sont connus que par l'intuition (*per intuitum tantum*) » (RDI, III, AT X 370) ; en particulier, « chacun peut voir en son âme qu'il existe (*unusquisque animo potest intueri, se existere*) » (*ibid.*, 368), si bien que « lorsque quelqu'un dit, *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne déduit pas l'existence à partir de la pensée par syllogisme, mais comme une chose connue de soi par simple intuition de l'esprit (*neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*) » ; de même, la conclusion de l'argument ontologique « peut être connue de soi (*ejusque conclusio per se nota esse potest*) » (2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 140.20-23 et 167.5-6, n. t.). Nous reviendrons évidemment sur cette dernière affirmation.

<sup>3</sup> PP, I, 45, AT VIII-1, 22.3-6/DM, 127 (t. m.) : « *Claram voco illam, quæ menti attendenti præsens et aperta est : sicut ea clare a nobis videri dicimus, quæ, oculo intuenti præsentia, satis fortiter et aperte illum movent.* »

<sup>4</sup> DM, II, AT VI, 18.16-23. Descartes restitue cette règle dans les *Principes* : « il est certain que nous n'admettons jamais rien de faux comme vrai si nous ne donnons notre assentiment qu'à ce que nous percevons clairement et distinctement. » (PP, I, 43, VIII-1, 21.10-12/DM, 122-123).

<sup>5</sup> Resp. : 2<sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 129 ; et *Éléments de géométrie*, trad. F. Peyrard, Paris, F. Louis, 1804, p. 50-51.

<b>Proposition I</b> <i>L'existence de Dieu se connaît de la seule considération de sa nature</i>		<b>Proposition XXXII</b> <i>Ayant prolongé un côté d'un triangle quelconque, l'angle extérieur est égal aux deux angles intérieurs et opposés, et les trois angles intérieurs du triangle sont égaux à deux droits</i>	
1 [M]	« Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle ( <i>par la définition neuvième</i> ).	1	« Puisque la droite <i>CE</i> est parallèle à la droite <i>AB</i> et que la droite <i>AC</i> tombe sur ces deux droites, les angles alternes <i>BAC</i> , <i>ACE</i> sont égaux entre eux ( <i>par la prop. 29</i> ).
2 [m]	Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu ( <i>par l'axiome dixième</i> ).	2	De plus, puisque la droite <i>AB</i> est parallèle à la droite <i>CE</i> et que la droite <i>BD</i> tombe sur les deux droites, l'angle extérieur <i>ECD</i> est égal à l'angle intérieur et opposé <i>ABC</i> . Or il a été démontré que l'angle <i>ACE</i> est égal à l'angle <i>BAC</i> .
3 [C]	Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou bien que Dieu existe. »	3	Donc l'angle extérieur total <i>ACD</i> est égal aux angles intérieurs et opposés <i>BAC</i> , <i>ABC</i> .
		4	Donc si on ajoute un angle commun <i>ACB</i> , les angles <i>ACD</i> , <i>ACB</i> seront égaux aux trois angles <i>ACB</i> , <i>BCA</i> , <i>CAB</i> ;
		5	mais les angles <i>ACD</i> , <i>ACB</i> sont égaux à deux droits ( <i>par la prop. 13</i> ) :
		6	donc les angles <i>ACB</i> , <i>CBA</i> , <i>CAB</i> sont égaux à deux droits ; <i>C.Q.F.D.</i> »

L'argument ontologique est la *première proposition* de l'abrégé géométrique. Il procède en *trois étapes*, dont les deux premières énoncent respectivement une *définition* et un *axiome* ; de sorte qu'un simple syllogisme suffit à démontrer l'existence de Dieu – Descartes ajoutant que « sa conclusion peut être connue sans preuve par ceux qui sont libres de tous préjugés, comme il a été dit en la cinquième demande », affirmant ainsi à deux reprises, dans le même abrégé de ses *Méditations*, que l'existence de Dieu peut être connue de soi<sup>1</sup>.

La démonstration géométrique est la *trente-deuxième proposition* de la première partie des *Eléments* d'Euclide. Elle procède au moins en *six étapes*, dont deux reprennent des propositions antérieures (la 29<sup>e</sup> et la 13<sup>e</sup>, qui s'appuient respectivement sur l'axiome 11 et les propositions 13 et 15, ainsi que sur la définition 10 et la proposition 11) – ce qui ne permet pas

<sup>1</sup> 2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 167.5-7/IX-1, 129 : « *ejusque conclusio per se nota esse potest iis qui a præjudiciis sunt liberi, ut dictum est postulato quinto* ». Voir AT VII, 163-164/IX-1, 126-127 : ceux qui sont attentifs à l'inhérence de l'existence nécessaire en l'idée de Dieu connaîtront qu'il existe « sans aucun raisonnement (*absque ullo discursu*) ; et il ne leur sera pas moins clair et évident, sans autre preuve, qu'il leur est manifeste que deux est un nombre pair, et que trois est un nombre impair, et choses semblables (*non minus per se notum, quam numerum binarium esse parem, vel ternarium imparem, et similia*). » Nous reviendrons sur ce dernier modèle, qui n'est plus géométrique, mais *arithmétique*, et qui est manifestement *beaucoup plus simple et plus clair* que I, 32. Sur la simplicité de l'argument ontologique, voir déjà MM, V, AT VII, 69/IX-1, 55 : « Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe ? (*nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere ?*) » Et à Mersenne, 8 juil. 1641, AT III, 396 : « Et il est vrai que la simple considération d'un tel être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu, et de concevoir qu'il existe ».

de dire que cette propriété “peut être connue de soi”, ni que “c’est presque la même chose” de concevoir un triangle et de concevoir que ses trois angles sont égaux à deux droits<sup>1</sup>.

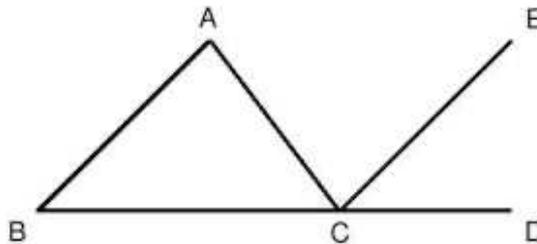
I, 32 dérivant d’un plus grand nombre de connaissances que la preuve ontologique, ce modèle semble ainsi contrevenir à la fonction *pédagogique* d’une analogie, qui consiste à se servir de ce qui est *plus simple et mieux connu* pour enseigner ce qui est *plus complexe et moins bien connu*. Or Descartes paraît faire l’inverse.

### 3. L’objection d’hétérogénéité dynamique

Il est vrai que celui qui perçoit clairement les deux conclusions ne peut douter de leur vérité. Cependant une dissemblance demeure, dans la mesure où leur perception dépend de *facultés différentes*.

L’existence de Dieu se perçoit en effet par le seul *entendement* ; tandis que I, 32 se connaît non seulement par l’entendement, mais en outre par *l’imagination*, qui par définition n’intervient aucunement en métaphysique<sup>2</sup>.

En effet, la démonstration géométrique requiert davantage que la seule conception d’un triangle, puisqu’il faut prolonger le côté *BC* pour former la droite *BD*, puis tracer la droite *CE* parallèle au côté *AB*, ce qui suppose de construire *deux lignes supplémentaires* aux trois lignes formant le triangle *ABC*, donc de *sortir de cette figure*. Et il faut encore comparer les angles internes aux angles externes, donc *sortir derechef* du triangle.



Or, s’il appartient à l’essence de Dieu d’exister, il appartient à celle du triangle d’être une figure délimitée par trois lignes seulement<sup>3</sup>. La démonstration de I, 32 semble donc dépendre de plusieurs considérations *extrinsèques* au triangle et qui ne peuvent être connue

<sup>1</sup> En plus des natures simples dont il est composé, « le triangle en enveloppe en outre peut-être beaucoup d’autres qui restent pour nous latentes (*praeterea alia fortasse multa involvuntur quae nos latent*), comme la grandeur des angles, qui sont égaux à deux droits » (RDI, XII, AT X, 422/OC I, 425). Il semble donc peu probable que l’appartenance de I, 32 au triangle puisse être vue par intuition (M. V. Dougherty, « The Importance of Cartesian Triangles: A New Look at Descartes Ontological Argument », *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 2002, p. 51).

<sup>2</sup> Car « seules sont imaginables les choses qui consistent en étendue, mouvement et figure » (PP, I, 73, AT VIII-1/DM, 175), de sorte que « la partie de l’esprit qui aide le plus aux mathématiques, à savoir l’imagination, nuit plus qu’elle ne sert pour les spéculations métaphysiques » (à Mersenne, 13 nov. 1639, AT II, 622). Voir aussi à Mersenne, 17 mai 1638, AT II, 138 : la question de l’espace vide ne surpasse les bornes « que de notre imagination, ainsi que font les questions de l’existence de Dieu et de l’âme humaine ».

<sup>3</sup> Descartes le rappelle souvent, notamment comme exemple de connaissance évidente : « chacun peut voir par intuition... que le triangle est délimité par trois lignes seulement (*unusquisque animo potest intueri... triangulum terminari tribus lineis tantum*) » (RDI, III, AT X, 368) ; « ...aussi facilement que je conçois qu’un triangle est une figure composée de trois côtés seulement (*ac intelligo triangulum esse figuram constantem tribus*) » (MM, VI, AT VII, 72/IX-1, 57) ; « il est de la nature du triangle de n’avoir pas plus de trois côtés (*est de natura trianguli quod non pluribus lineis constet quam tribus*) » (1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 112/IX-1, 89) ; « il suffit d’entendre une figure renfermée en trois lignes pour avoir l’idée de tout le triangle (*sufficit intelligere figuram tribus lineis contentam, ad habendam ideam totius trianguli*) » (5<sup>e</sup> Rép., AT VII, 368).

sans l'imagination. De sorte qu'elle n'est pas comprise en son concept, mais semble l'augmenter, en l'enrichissant d'images et de notions nouvelles<sup>1</sup>.

La démarche intellectuelle nécessaire à la perception des propriétés divines étant par nature différente de celle nécessaire à la perception des propriétés d'un triangle, l'analogie avec I, 32 pose une similitude de rapports vraisemblablement indue.

#### 4. L'objection d'hétérogénéité radicale

L'objection d'inspiration kantienne, que nous venons d'exposer, peut se radicaliser par une objection d'inspiration hégélienne. L'analogie compare l'inhérence idéale de l'existence de *Dieu* à celle d'une propriété du *triangle*. Elle assimile ainsi une chose *métaphysique* à un objet *mathématique* – ce qui semble inadéquat, dans la mesure où les vérités philosophiques ne sont pas de même nature que les vérités mathématiques :

« À des questions comme celles-ci : “quand César est-il né ?” “combien de toises fait un stade, et lequel ?” etc., on doit donner une réponse *nette*, tout comme il est décidément vrai que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés du triangle rectangle. Mais la nature de ce que l'on nomme ainsi une vérité est différente de la nature propre à des vérités philosophiques<sup>2</sup>. »

Les vérités mathématiques ne prennent pas en compte le mouvement de la conscience qui s'accomplit dans la démonstration (le rapport au sujet étant considéré comme extérieur à la chose), de sorte que la connaissance reste ici *séparée* de son objet. Les vérités philosophiques supposent quant à elles de prendre en compte le mouvement dialectique de la conscience, et tout particulièrement l'argument ontologique, qui consiste à reconnaître que l'être et la pensée sont le même, dans la mesure où l'existence divine est posée par la médiation du concept de Dieu<sup>3</sup>. La mathématique vit de la séparation du sujet et de l'objet, tandis que la philosophie dépend de leur unité. L'analogie cartésienne serait ainsi grevée d'une ignorance fondamentale : celle de l'hétérogénéité qui est à la racine de la géométrie et de la métaphysique.

#### 5. L'objection épistémologique

Mais la métaphysique de Descartes suffit pour objecter contre l'analogie, dans la mesure où la certitude mathématique y est controversée. Prouver l'existence de Dieu en prenant

<sup>1</sup> C'est ce que Kant expliquera (*Critique de la raison pure*, II, 1, AK III, 470-472, *op. cit.*, p. 605-606) :

« Donnons à un philosophe le concept d'un triangle, et laissons le découvrir à sa façon quel rapport la somme de ses angles peut bien entretenir avec l'angle droit. Il n'a alors à sa disposition rien d'autre que le concept d'une figure qui est comprise entre trois lignes droites, et dans cette figure le concept du même nombre d'angles. Dans ces conditions, il peut bien réfléchir autant qu'il voudra : il n'en dégagera rien de nouveau. Il peut analyser et expliciter le concept de la ligne droite ou celui d'angle, ou du nombre trois, mais il ne saurait parvenir à d'autres propriétés qui ne soient pas du tout inscrites dans ces concepts. Que dès lors le géomètre prenne en charge cette question. Il commence d'emblée par construire un triangle. Puisqu'il sait que deux angles droits ont ensemble la même valeur que tous les angles adjacents susceptibles d'être tracés à partir d'un point sur une ligne droite, il prolonge un côté de son triangle et obtient deux angles adjacents qui ensemble sont égaux à deux droits. Il divise alors l'angle externe de ce triangle en tirant une ligne qui soit parallèle au côté opposé du triangle, et il voit qu'il en résulte ici un angle externe adjacent qui est égal à l'angle interne, etc. [...] Car je ne dois pas considérer ce que je pense effectivement dans mon concept du triangle (car il n'y a rien de plus que la définition), mais bien plutôt dois-je le dépasser pour atteindre des propriétés qui ne sont pas inscrites dans ce concept, mais pourtant lui appartiennent. »

<sup>2</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, § 40, texte allemand et trad. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1997, p. 85.

<sup>3</sup> *Wissenschaft der Logik*, II, 2, *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Fr. Hogemann et W. Jaeschke (éd.), Hamburg, Meiner, 1981, p. 127-132 ; *Science de la logique*, trad., présentation et notes par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1972, t. 3, p. 207 sq.

pour modèle un énoncé que ce même « Dieu qui peut tout<sup>1</sup> » pourrait avoir falsifié, ne revient-il pas à introduire un élément douteux dans la démonstration ? Les mathématiques étant incertaines, comment l’analogie avec I, 32 produirait-elle une connaissance durable ? Ne faut-il pas qu’une *autre preuve* de l’existence de Dieu fonde leur certitude, afin que soit certaine aussi la preuve ontologique qui s’appuie sur leurs démonstrations<sup>2</sup> ?

En écrivant qu’« il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Être parfait, est ou existe, qu’aucune démonstration de géométrie le saurait être » (*DM*, IV), ou que « l’existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j’ai estimé jusqu’ici toutes les vérités des mathématiques » (*5<sup>e</sup> Méd.*), Descartes soulignerait l’incertitude de sa propre preuve ontologique. La fonction pédagogique semble ainsi compromise (sauf à admettre que la certitude mathématique et cette preuve se fondent toutes deux sur la preuve *a posteriori* qui précède).

### 6. L’objection d’incohérence

Mais l’analogie du *Discours* ne manque-t-elle pas le dessein qu’elle poursuit (enseigner que Dieu *existe*), dans la mesure où elle prend pour modèle des idées *géométriques*, qui par définition *n’enveloppent pas* l’existence de leur objet ? Souffrant de cette incohérence, elle serait incapable d’enseigner ce que l’argument veut prouver, de sorte que celui-ci serait *délibérément faible*<sup>3</sup>.

### 7. L’objection existentielle

L’objection d’incohérence conduit à exposer une dernière objection, qui est vraisemblablement la plus frappante de toutes. Elle fut énoncée par Gassendi :

« Vous entreprenez en conséquence de démontrer l’existence de Dieu, et la force de l’argument consiste en ces paroles : *il est manifeste en prêtant attention que l’existence ne peut pas plus être séparée de l’essence de Dieu, que de l’essence d’un triangle la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits* [...]. Mais ce à quoi il faut être attentif, c’est à voir que de cette façon votre comparaison n’est pas assez juste. Car vous comparez bien du moins l’essence avec l’essence : mais vous ne comparez ensuite ni l’existence avec l’existence, ni la propriété avec la propriété, mais l’existence avec la propriété<sup>4</sup>. »

Gassendi dénonce ici l’hétérogénéité apparente de deux membres analogués (*A* et *C*) :

<i>A</i>	« <u>l’existence</u> ne peut pas plus être séparée	$\approx$	que	<i>C</i>	la <u>grandeur</u> de ses trois angles égaux à deux droits
—				—	
<i>B</i>	de l’essence de Dieu			<i>D</i>	de l’essence du triangle »

<sup>1</sup> *MM*, I, AT VII, 21.2/IX-1, 16 : « *Deum... qui potest omnia* ».

<sup>2</sup> M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, op. cit., p. 71-72.

<sup>3</sup> Paul J. Bagley, « Descartes, Triangles, and the Existence of God », *The Philosophical Forum*, 27, 1, 1995, p. 7-9 et 16.

<sup>4</sup> *5<sup>e</sup> Obj.*, AT VII, 322.12-26 (n. t.) : « *Aggrederis consequenter demonstrare Dei existentiam, visque argumenti est in illis verbis : Attendi fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum æqualium duobus rectis [...]. Enimvero adtendendum est, videri tuam hujusmodi comparationem non satis justam. Nam rite quidem comparas essentiam cum essentia : verum non comparas deinde aut existentiam cum existentia, aut proprietatem cum proprietate, sed existentiam cum proprietate.* »

Si *B* et *D* sont en quelque sorte homogènes (dans la mesure où il s'agit de deux *essences*), *A* et *C* semblent quant à eux hétérogènes (puisqu'il s'agit d'une *existence* et d'une *propriété*). Or, d'après Gassendi, l'existence *n'est pas* une propriété. Cette différence suffit pour contester la pertinence de leur comparaison deux à deux. Afin de restaurer l'homogénéité horizontale des termes comparés, Gassendi propose les deux corrections suivantes :

« De là il fallait dire, semble-t-il, [1] ou que la toute-puissance, par exemple, ne peut pas plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle cette égalité de grandeur de ses angles ; [2] ou bien que l'existence de Dieu ne peut pas plus être séparée de l'essence de celui-ci que de l'essence du triangle l'existence de celui-là. Car ainsi l'une et l'autre comparaison eût été bien avancée, et non seulement la première aurait été accordée, mais en outre la dernière<sup>1</sup> ».

Schématiquement, on constate bien que Gassendi préfère l'une et l'autre de ces analogies :

[1]		[2]	
<i>A</i>	« <u>la toute-puissance</u> ne peut pas plus être séparée	<i>C</i>	<u>la grandeur</u> de ses angles égaux à deux droits
—	≈ que —	—	≈ que —
<i>B</i>	de l'essence de Dieu	<i>D</i>	de l'essence du triangle »

<i>A</i>	l' <u>existence</u> de Dieu ne peut pas plus être séparée	<i>C</i>	<u>l'existence</u> du triangle
—	≈ que —	—	≈ que —
<i>B</i>	de l'essence de celui-ci	<i>D</i>	de l'essence de celui-là »

Ces comparaisons seraient plus à même d'enseigner quoi que ce soit que l'analogie cartésienne, qui serait indue.

Nous avons terminé d'exposer les objections contre l'analogie que nous proposons d'aborder. Nous pouvons désormais passer à leurs réponses.

## II. RÉPONSES AUX OBJECTIONS

Par commodité, nous répondrons dans l'ordre inverse à celui des objections, en commençant donc par la dernière et en terminant par la première.

### 1. L'objection existentielle

« Mais il est besoin pour cela de former des idées distinctes des choses dont on veut juger, ce que l'ordinaire des hommes ne fait pas ; et c'est principalement ce que je tâche d'enseigner par mes *Méditations*. »

*À Mersenne*, 31 décembre 1640

Contre l'objection selon laquelle il n'aurait pas comparé la propriété avec la propriété, Descartes rétorque qu'au contraire il l'a fait : car « l'existence nécessaire est vraiment en Dieu une propriété prise au sens le plus étroit, parce qu'elle convient à lui seul et qu'en lui

<sup>1</sup> *Ibid.*, 322.26-323.6 (n. t.) : « *Hinc vel dicendum fuisse videtur, [1] non posse magis separari omnipotentiam, v. c., a Dei essentia, quam ab essentia trianguli illam magnitudinis angulorum aequalitatem ; [2] vel certes, non posse magis separari Dei existentiam ab ejus essentia, quam ab essentia trianguli ejus existentiam. Sic enim bene processisset utraque comparatio, & non modo prior fuisset concessa, verum etiam posterior* ».

seul elle fait partie de l'essence<sup>1</sup>. » L'existence possible convient à toutes les choses que nous concevons clairement, mais l'existence nécessaire est une propriété divine *au sens strict*, en tant qu'elle n'est *propre qu'à Dieu*<sup>2</sup>. L'objection contre la justesse de l'analogie n'était donc pas justifiée, car Descartes a bien comparé une *propriété* (de Dieu) à une *propriété* (du triangle).

Comme seconde correction, Gassendi proposait de comparer l'existence avec l'existence. Mais cela n'était pas justifié non plus, étant donné qu'il n'est pas de l'essence du triangle d'exister, au contraire de l'essence de Dieu. Descartes corrige donc la correction de Gassendi : « C'est pourquoi l'existence du triangle ne doit pas être comparée avec l'existence de Dieu, parce qu'elle a manifestement en Dieu une autre relation à l'essence que dans le triangle<sup>3</sup>. » L'existence n'est pas dans le triangle comme elle l'est en Dieu, à savoir une propriété essentielle. Descartes l'avait indiqué au début de la *Cinquième Méditation*, en examinant les idées claires et distinctes des choses matérielles, dont celle du triangle : elles se conçoivent et s'imaginent fort bien, *même si aucune d'elles n'existe nulle part hors de moi ou de ma pensée*<sup>4</sup>.

Pour mieux souligner cette différence essentielle, Descartes répond en affirmant non plus un rapport d'*inhérence*, mais d'*identité* entre l'essence et l'existence de Dieu : « Il n'est pas vrai que *l'essence et l'existence peuvent être pensées l'une sans l'autre en Dieu* en même façon que dans le triangle, parce que Dieu est son être, et non pas le triangle<sup>5</sup>. »

Il explicitera cette réponse dans sa *Correspondance* :

« Lorsque j'ai dit que Dieu était son être (*Deum esse suum esse*), je me suis servi d'une façon de parler fort usitée par les théologiens, par laquelle on entend qu'il est de l'essence de Dieu qu'il existe (*quo intelligitur ad Dei essentiam pertinere ut existat*) ; ce qu'on ne peut pas dire de même du triangle, parce que son essence se conçoit fort bien encore qu'on supposât qu'il n'y en eût aucun dans la nature (*tota ejus essentia recte intelligitur, etsi nullum in rerum natura esse supponatur*)<sup>6</sup>. »

Le rapport entre l'essence et l'existence n'est pas le même en Dieu et dans le triangle : il n'y a donc pas d'analogie entre ces deux rapports. Il est en effet impossible de concevoir un autre être que Dieu qui possède l'existence de façon essentielle, puisqu'il est le seul en l'essence duquel l'existence nécessaire est comprise. Quelque modèle que l'on retiendra pour enseigner cette inhérence, aucun ne conviendra jamais complètement à l'être souverainement parfait. Cet abîme ontologique concourt à mettre en évidence la *singularité* de la nature divine, dans la mesure où les réalités mathématiques contrastent sur ce point :

<sup>1</sup> 5<sup>e</sup> Rép., AT VII, 383.3-5 (n. t.) : « *existentia necessaria est revera in Deo proprietas strictissimo modo sumpta, quia illi soli competit, & in eo solo essentia partem facit.* »

<sup>2</sup> Voir 1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 116/IX-1, 92 : « il faut faire distinction entre l'existence possible et la nécessaire ; et remarquer que l'existence possible est contenue dans le concept ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement, mais que l'existence nécessaire n'est contenue que dans la seule idée de Dieu (*sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei*). »

<sup>3</sup> 5<sup>e</sup> Rép., 383.6-8 (n. t.) : « *Nec proinde existentia trianguli cum existentia Dei debet conferri, quia manifeste aliam habet relationem ad essentiam in Deo quam in triangulo.* »

<sup>4</sup> AT VII, 64.8 et 12-14 : « *etiam si extra me fortasse nullibi existant* » ; « *etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit* ». »

<sup>5</sup> 5<sup>e</sup> Rép., 383.13-16 (n. t.) : « *Nec verum est essentiam et existentiam in Deo, quemadmodum in triangulo, unam absque alia posse cogitari, quia Deus est suum esse, non autem triangulus.* »

<sup>6</sup> À l'*Hyperaspites*, août 1641, AT III, 433.

« à cause que je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartient avec nécessité<sup>1</sup>. »

Descartes ne pouvait donc pas comparer l'existence avec l'existence. En revanche, il a bien comparé la propriété avec la propriété. L'impossibilité d'une analogie existentielle renforce l'analogie avec I, 32 : l'assimilation deux à deux de l'essence et de l'*existence* de Dieu à l'essence et une *propriété* du triangle donne à entendre que *l'existence est une propriété de l'essence divine*. Elle exerce par la même une fonction pédagogique assez forte.

## 2. L'objection d'incohérence

« Et bien que je sois amené ici à parler beaucoup de figures et de nombres, puisqu'on ne peut demander à aucune autre discipline des exemples aussi évidents et aussi certains, quiconque considérera attentivement mon propos s'apercevra facilement que je ne pense ici à rien moins qu'à la mathématique ordinaire... »

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, IV

Il ne serait pas cohérent de prouver l'existence de Dieu en assimilant son idée à celles de figures géométriques, parce qu'elles n'enveloppent pas l'existence. De sorte qu'au lieu d'enseigner que Dieu existe, cette analogie desservirait complètement l'argument cartésien.

Il nous semble que cette critique fait fond sur une lecture qui manque le sens de l'analogie. Quand Descartes déclare qu'il a une certitude de l'existence de Dieu *semblable à celle d'aucune démonstration de géométrie*, il veut dire qu'il sait que Dieu existe *aussi bien qu'il sait quoique ce soit touchant les objets géométriques*. L'inexistence des figures n'entre pas dans son propos. C'est bien là le paradoxe du discours cartésien : prouver une existence par analogie avec des objets qui n'existent pas. Mais cette inexistence ne parle pas contre l'existence divine, puisque l'analogie donne à entendre qu'il est possible d'avoir une certitude en quelque sorte *géométrique* à propos de l'*existence* d'une chose – et cela, parce qu'il ne s'agit justement ni d'un triangle, ni d'une sphère, ni de n'importe quel objet matériel (fut-il le plus étendu de tous), mais d'un être *souverainement parfait*.

Il faut bien lire l'analogie. Affirmer qu'« il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet être parfait, est ou existe, *qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être* », n'est pas énoncer une creuse allégation ; c'est faire entendre que l'existence de Dieu est *très certaine*, pour ne pas dire évidente : « ...où je dis expressément que *mes raisons égalent voire surpassent en certitude et en évidence ceux de la géométrie*, ce qui n'est pas sans doute indiquer qu'ils sont faibles et sans valeur<sup>2</sup>. »

Le modèle géométrique a donc un sens éminemment pédagogique, puisqu'il sert à montrer qu'il est possible de connaître Dieu d'une façon aussi certaine, si ce n'est davantage, que les démonstrations géométriques, dont la certitude est universellement admise :

« Et ayant pris garde que cette grande certitude que tout le monde leur attribue, n'est fondée que sur ce qu'on les conçoit évidemment, [...] revenant à

<sup>1</sup> MM, V, AT VII, 68.13-14/IX-1, 54 : « *quia nulla alia res potest a me excogitari, ad cujus essentiam existentia pertineat, præter solum Deum* ».

<sup>2</sup> *Epistola ad Voëtiūm*, AT VIII-2, 177.9-12 (s.d.l.t.) : « *verba referatis, quibus expresse ajo rationes meas certitudine & evidentia Geometricas æquare vel etiam superare : quod sane non est innuere illas esse elumbes & ficulneas*. » Comme l'explique P.-A. Cahné : « Le comparé est l'idée que l'homme peut avoir de Dieu, tandis que le comparant est la pensée mathématique. Celle-ci a pour elle de posséder une qualité d'évidence indépassable. » (*Un autre Descartes, op. cit.*, p. 180).

examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits..., ou même encore plus évidemment<sup>1</sup> ».

Loin de rabattre la certitude de l'existence de Dieu sur celle de l'inexistence des figures, l'analogie fournit un argument *a fortiori* en sa faveur. Si Descartes s'appuie sur l'évidence mathématique, c'est non pour affaiblir sa preuve, mais *pour la renforcer* : comme nous l'avons vu et comme nous y reviendrons, l'inhérence idéale de l'existence en Dieu se connaît d'une façon « beaucoup plus simple et plus claire » que celle de I, 32 dans le triangle. Si donc l'on se convainc de I, 32, à plus forte raison doit-on aussi se convaincre de l'existence divine. Par analogie, Descartes veut montrer que son argument est très évident. Ne serait-ce que sur le plan pédagogique, il était donc cohérent de sa part de poser cette analogie.

### 3. L'objection épistémologique

« ...cette clarté de l'entendement  
qui leur a été donnée par la nature... »

Descartes, *Deuxièmes Réponses*

L'objection épistémologique consistait à douter des vertus pédagogiques de l'analogie au motif que les mathématiques sont incertaines. La preuve ontologique pâtirait d'être adossée à un modèle ébranlé par le doute hyperbolique, de sorte que seule la preuve *a posteriori* qui la précède pourrait fonder les intuitions dont sa validité dépend.

Cette lecture repose sur une *interprétation extrême* du doute hyperbolique, car elle suppose que l'évidence actuelle est douteuse<sup>2</sup>. Pour cette raison même, la solution envisagée est contradictoire : s'il fallait en effet douter des intuitions d'évidence au moment même où elles se manifestent, il serait alors impossible que subsiste aucune preuve de l'existence de Dieu – ni *a priori*, ni *a posteriori* (car l'une et l'autre reposent sur des intuitions évidentes) –, de sorte qu'il serait impossible de jamais démontrer cela même qui est censé lever le doute hyperbolique affectant prétendument la preuve ontologique :

« Si en effet nous ignorions que toute vérité vient de Dieu, pour claires que fussent nos idées, nous ne saurions pas qu'elles sont vraies et qu'elles ne nous trompent pas, cela bien sûr lorsque nous ne nous tournerions pas vers elles et quand nous nous souviendrions seulement de les avoir clairement et distinctement perçues (*scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percepisse*). Autrement en effet, même si nous ignorons encore que Dieu existe quand nous nous tournons vers elles (*ad ipsas veritates*), nous ne pouvons pas en douter (*non possumus de iis dubitare*), car autrement nous ne pourrions pas démontrer l'existence de Dieu<sup>3</sup>. »

Il est en effet contradictoire de soutenir que la preuve *a posteriori* puisse écarter tout doute possible à l'endroit des *perceptions claires et distinctes*, au motif que l'existence de Dieu serait

<sup>1</sup> DM, IV, AT VI, 36.13-28.

<sup>2</sup> M. Gueroult concevait en effet un « doute spéculatif frappant en droit *toute intuition d'évidence* », un « doute métaphysique mettant en cause la validité des *intuitions d'évidence* », un « doute radical à l'égard des *évidences actuelles* », par lequel il s'agit de « lutter contre la force naturelle des *intuitions actuelles de l'évidence*, de m'y opposer jusqu'à les rejeter de front comme fausses *au moment même où cette évidence se manifeste* » (*Nouvelles réflexions, op. cit.*, p. 60, 71 88, et 93).

<sup>3</sup> EB, AT V, 178/L'Entretien avec Burman, texte latin et trad. J.-M. Beyssade, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1981 [ci-dessous : JMB], p. 147.

démontrée par ses effets *de façon claire et distincte*<sup>1</sup>. D'un point de vue logique, nous pourrions donc nous en tenir à cette réfutation par l'absurde (puisque la thèse de M. Gueroult est contradictoire, son antithèse est vraie). Mais la démonstration demeurerait négative. Nous montrerons donc que l'analogie avec I, 32 est valide sur le plan épistémique en développant les quatre points suivants :

- a) tout ce qui est évident est indubitable *au moment où on le perçoit* ;
- b) les évidences *mathématiques* sont indubitables quand elles sont aperçues ;
- c) elles n'ont donc *pas besoin de garantie métaphysique* à ce moment ;
- d) pas plus que *l'argument ontologique*, qui est encore plus évident.

### a) Tout ce qui est évident est indubitable au moment où on le perçoit

Au début de la *Troisième Méditation*, c'est-à-dire *avant même* que l'existence de Dieu ne soit démontrée, Descartes induit la « règle générale » selon laquelle « toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies<sup>2</sup>. » Il s'agit là en quelque sorte d'un *pari rationaliste*, dans la mesure où le philosophe entend combattre le scepticisme en se fiant à une lumière naturelle dont la certitude ne peut pas encore être démontrée :

« car toutes les choses qui me sont présentées par la lumière naturelle, comme de ce que je doutais, il s'ensuivait que j'étais, et choses semblables, *ne peuvent d'aucune façon être douteuses*, parce qu'il ne peut y avoir aucune autre faculté à laquelle je me fierai autant qu'à cette lumière et qui puisse m'apprendre que toutes ces choses ne sont pas vraies<sup>3</sup> ».

Sur la base de ce rappel, on peut poser la distinction suivante : *si l'on peut douter des conclusions certaines, l'évidence présente est quant à elle indubitable*<sup>4</sup>. Autrement dit, je ne peux pas ne pas croire ce que j'aperçois clairement *au moment même où je l'aperçois*. Refuser de se fier à ses intuitions d'évidence reviendrait à renoncer à l'usage même de sa raison, donc à ne jamais pouvoir établir quoi que ce soit. Un scepticisme si extrême s'apparenterait à une forme de nihilisme. Pour éviter cet écueil, Descartes a pris pour règle de ne se fier qu'à l'évidence, dans la mesure où l'attention aux perceptions claires et distinctes détruit le scepticisme :

« *L'abdication ne regarde que celui qui ne perçoit pas encore clairement et distinctement quelque chose*. Comme, par exemple, les sceptiques, auxquels cette abdication est familière, n'ont jamais rien perçu clairement en tant que sceptiques. *Car, du*

<sup>1</sup> Comme le disait Geneviève Rodis-Lewis à M. Gueroult suite à l'exposé de ce dernier : « Si nous considérons l'absence de mise en doute des principes au sens de principes conceptuels, je ne vois pas comment il y a un privilège de la première preuve par rapport à la preuve ontologique. C'est-à-dire que dans la preuve ontologique, la validité de l'idée de Dieu vous apparaît démontrée par la véracité divine que suppose la première preuve. *À ce moment-là on peut dire que la validité de l'idée de Dieu dans la première preuve aurait besoin aussi d'une véracité divine.* » (« La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu », *Descartes, op. cit.*, p. 132).

<sup>2</sup> MM, III, AT VII, 35.13-15/IX-1, 27 : « *ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio.* »

<sup>3</sup> MM, III, AT VII, 38.27-39.1 (n. t.) : « *nam quæcumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse, & similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui æque fidam ac lumini isti, quæque illa non vera esse possit docere* »

<sup>4</sup> Comme l'écrit Jean Laporte : « La marque authentique de l'évidence, c'est l'irrésistibilité même de la croyance. » (*Le Rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 1945, p. 151). De même que Nicolas Grimaldi : « la clarté et la distinction sont les propriétés de l'évidence, et le propre de l'évidence est qu'on n'en puisse pas douter. » (*Études cartésiennes : Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996, p. 33).

*moment qu'ils auraient perçu quelque chose clairement, ils auraient cessé d'en douter et d'être sceptiques<sup>1</sup>. »*

Descartes n'a donc jamais pu mettre en cause les évidences *présentes*. Et de fait, le doute hyperbolique ne portait pas sur elles : « auparavant que de savoir qu'il y a un Dieu chacun a occasion de douter de toutes choses, à savoir, de toutes celles dont on n'a pas la claire perception présente à l'esprit, ainsi que j'ai dit plusieurs fois<sup>2</sup> ». Les évidences présentes, précisément parce qu'elles sont des *évidences*, sont indubitables :

« Premièrement, aussitôt que nous estimons percevoir quelque chose correctement (*aliquid a nobis recte percipi putamus*), nous nous persuadons spontanément que cela est vrai (*sponte nobis persuademus illud esse verum*)... Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon ? Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée, laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude. [...] »

Or, entre ces choses [que l'esprit perçoit clairement et distinctement], il y en a de si claires et ensemble de si simples que *nous ne pouvons jamais y penser que nous les croyions être vraies (nunquam possumus de iis cogitare, quin vera esse credamus)* : par exemple, que j'existe lorsque je pense ; que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude. Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là sans penser à elles, mais nous n'y pouvons jamais penser sans croire qu'elles sont vraies, comme je viens de dire ; donc *nous n'en pouvons douter que nous ne les croyions être vraies*, c'est-à-dire que *nous n'en pouvons jamais douter (non possumus unquam dubitare)*<sup>3</sup>. »

La simple intention de douter de choses évidentes interdit de concrétiser cette intention (parce que vouloir en douter, c'est y penser ; et y penser, c'est ne pas pouvoir en douter). Les hypothèses sceptiques les plus extravagantes n'y pourront donc rien : le doute touchant l'évidence elle-même ne restera jamais qu'un souhait ou une formule doctrinale<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> 7<sup>e</sup> Rép., AT VII, 476-477/OC IV-2, 697 (t. m.) : « *abdicationem non pertinere nisi ad eum qui nondum quicquam clare ac distincte percipit. Ut, exempli causa, Sceptici, quibus est familiaris, nihil unquam, quatenus Sceptici, clare perceperunt. Ex hoc enim ipso quod aliquid clare percipissent, de eo dubitare ac Sceptici esse desiissent.* »

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT VII, 546/OC IV-2, 764 : « *antequam quis sciat Deum existere, habeat occasionem dubitandi de omni re (nempe de omni re cujus claram perceptionem animo suo presentem non habet, ut aliquoties exposui)* ». »

<sup>3</sup> 2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 144.26-146.4/IX-1, 113-114 (t. m.).

<sup>4</sup> Comme l'observe J.-L. Marion, « il est tout à fait remarquable que, même dans un contexte où le prétendu trucage de l'évidence pourrait sembler concevable (par "Dieu" ou un ange), Descartes maintienne sa position habituelle : dans la *regula generalis*, il s'agit d'attention à l'évidence et non de garantie sur la vérité. » (« La "règle générale" de vérité », *Questions cartésiennes II*, Paris, P.U.F., 1996, p. 66). Nous ne pouvons donc que nous demander avec lui si le problème de la garantie des évidences ne témoigne pas « uniquement d'un fantasme logique des interprètes, aucunement d'un problème reconnu ou éprouvé par Descartes » – le commentateur mettant en avant « la faiblesse des arguments textuels en faveur d'une telle interprétation » (*ibid.*, p. 51 et 64). Un tel doute correspond au doute que dénonce Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, lorsqu'il vise ceux qui ne doutent *qu'en paroles* : « Je parle du véritable doute dans l'esprit, et non de celui que nous voyons se produire souvent quand quelqu'un dit douter en paroles, alors que l'âme ne doute pas : ce n'est pas à la Méthode d'y remédier, cela appartient plutôt à une étude de l'obstination et à son traitement. » (§ 77, trad. André Lécivain, Paris, Flammarion, 2003, p. 119) Où il rejoignait Descartes : « Et certes je n'ai jamais nié que les sceptiques mêmes, pendant qu'ils percevaient clairement une vérité, ne la croyaient spontanément, en sorte qu'ils n'étaient sceptiques que de nom, et peut-être même ne persistaient-ils dans leur hérésie de douter de toutes choses que par volonté et doctrine. » (*À Hyperaspites*, août 1641, AT III, 434, n. t.).

## b) Les évidences mathématiques sont indubitables

Il en va de même en mathématiques, dont les démonstrations reposent sur des axiomes, ou notions communes (par définition évidentes). Quel est en effet le propre des démonstrations géométriques ? C'est qu'« on les conçoit évidemment » (DM, IV, AT VI, 36.15). Or l'esprit ne peut douter de ces démonstrations *pendant qu'il y est attentif*. Descartes insiste sur ce point à l'article 13 de la Première Partie des *Principes* : outre les idées de nombreuses choses, l'esprit « trouve aussi certaines notions communes et à partir d'elles, il compose des démonstrations variées, dont il est complètement persuadé qu'elles sont vraies aussi longtemps qu'il y est attentif (*ad quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras*)<sup>1</sup>. » Ces notions communes sont en effet des propositions si claires qu'elles emportent l'assentiment. Or on ne peut pas plus douter de ces notions lorsqu'on les perçoit, qu'on ne le peut des démonstrations qui en dépendent lorsqu'on les considère attentivement. À cet égard, il est remarquable que Descartes prenne la démonstration de I, 32 comme exemple :

« Ainsi, par exemple, il a en lui des idées de nombres et de figures ; et parmi les notions communes, il a aussi, *si on ajoute des quantités égales à des quantités égales, les résultats seront égaux*, et d'autres semblables, à partir desquelles on démontre facilement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, *etc.* ; et ainsi, aussi longtemps que l'esprit est attentif aux prémisses dont il les a déduites, il se persuade que ces propositions et d'autres semblables sont vraies (*hæc et talia sibi persuadet vera esse, quamdiu ad præmissas, ex quibus ea deduxit, attendit*)<sup>2</sup>. »

La même expression revient deux fois dans cet article : *quamdiu attendit*, « aussi longtemps qu'il y est attentif » (AT VIII-1, 9.21-22 et 9.28-29). Elle signifie que *l'évidence présente* est indubitable. Cette remarque vaut pour toutes les choses mathématiques.

Certes, l'exclusion des perceptions mathématiques de la sphère du scepticisme pourrait surprendre, au vu de la révocation en doute de l'arithmétique et de la géométrie dans la *Première Méditation*. Mais il y a des nuances de l'écriture cartésienne qui nous semblent significatives. Il faut en effet distinguer les *perceptions* mathématiques et les *Mathématiques* elles-mêmes en tant que disciplines d'étude (les majuscules servant à désigner les sciences constituées, comme on peut le voir dans l'édition AT des *Meditationes*). Trois étapes sont à prendre en compte : *i*) la prétendue indubitabilité des Mathématiques ; *ii*) leur révocation en doute ; *iii*) l'indubitabilité des perceptions claires et distinctes, y compris mathématiques. Les deux premières étapes interviennent dans la *Première Méditation*, la dernière intervient dans la *Troisième*.

*i*) L'incertitude de l'existence du monde extérieur et de mon corps conduisent à révoquer en doute les sciences naturelles et corporelles, « *Physicam, Astronomiam, Medicinam* ». À l'opposé, les Mathématiques contiennent certainement quelque chose d'indubitable : « *Arithmetica, Geometria [...] aliquid certi atque indubitati continere.* » Un exemple emprunté à chacune de ces disciplines le confirme : « que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble font cinq, et le carré n'a pas plus de quatre côtés (*sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor*). » Ces exemples sont

<sup>1</sup> PP, I, 13, AT VIII-1, 9/DM, 83. Voir aussi PP, II, 64, AT VIII-1, 79.5-6, où Descartes évoquera encore « ces notions communes, de la vérité desquelles nous ne pouvons douter (*communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare*) ». C'est très vraisemblablement pourquoi, comme le remarque John Cottingham, les notions communes ne sont pas mentionnées du tout dans la Première Méditation, où il s'agit pourtant des choses que l'on peut révoquer en doute (« Mathematics in the First Meditation », in *Studia Leibnitiana*, vol. 10/1, 1978, p. 115).

<sup>2</sup> PP, I, 13, AT VIII-1, 9/DM, 83-85.

actuellement perçus et le résultat des opérations est énoncé au présent. Descartes insiste même sur leur évidence : « il ne semble pas possible que des vérités si transparentes (*tam perspicuae veritates*) puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude. »

*ii*) Suit pourtant leur révocation en doute, entre autres par l'argument dit du Dieu trompeur : « il peut faire que je me trompe chaque fois que j'ajoute ensemble deux et trois, ou que je compte les côtés d'un carré, ou autre chose s'il peut s'en trouver de plus facile (*ego ut fallar quoties duo & tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest*)<sup>1</sup> ». Le contraste est troublant : auparavant, des vérités si manifestes étaient indubitables ; mais maintenant que je conçois un Dieu trompeur, elles me semblent douteuses. On remarquera cependant que Descartes ne demande pas de refaire les opérations mathématiques, pas plus qu'il n'énonce leur résultat. L'attention s'est en effet déplacée. Le contenu des énoncés mathématiques n'étant plus totalement présent à l'esprit et leur évidence n'étant désormais plus qu'un souvenir, l'hypothèse hyperbolique les affecte : les Mathématiques sont douteuses. Mais je n'en doute maintenant que parce que je ne cherche plus à me représenter clairement leurs vérités : je me contente d'énoncer un argument sceptique à l'encontre des nombres et des figures, sans effectuer aucun calcul. Il ne s'agit donc plus d'*attention à l'évidence*, mais d'une mise en doute de ce qui me *semblait* évident. En d'autres termes, je ne puis douter des Mathématiques qu'à condition que je n'en fasse plus. Il y a en effet une différence entre *accomplir* une opération mathématique attentivement et la *prononcer* comme une chose bien connue (l'expérience montre assez que ce n'est pas parce qu'on croit savoir ses tables de multiplication qu'on est toujours bon calculateur pour cela : on se trompe parfois en récitant de mémoire).

Nous voyons donc *i*) que les évidences mathématiques sont indubitables ; *ii*) que les Mathématiques sont douteuses dans la mesure où l'esprit se détourne de leurs objets. Avant d'examiner s'il y a un Dieu et s'il peut tromper, cette séquence en deux temps sera répétée dans la *Troisième Méditation*, mais en ordre inverse. C'est la troisième étape qu'il fallait prendre en compte.

*iii*) [*ii'*] Descartes réaffirme le doute affectant les évidences (toujours en prenant soin de n'en énoncer aucune) ; [*i'*] puis il énonce des évidences, dont il souligne le caractère irrésistible (elles exercent une contrainte sur mon esprit) :

« [*ii'*] Mais chaque fois que cette opinion préalablement conçue sur la souveraine puissance de Dieu se présente à moi, je ne peux pas ne pas avouer qu'il lui est facile, si du moins il le veut, de faire que je m'égare, même dans ce que j'estime voir très évidemment par les yeux de l'esprit. [*i'*] Chaque fois en revanche que je me tourne vers les choses mêmes que je juge percevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles que je m'emporte spontanément à ces paroles : me trompe qui peut, il ne fera cependant jamais que je ne sois rien pendant que je penserai être quelque chose ; ou qu'un jour il soit vrai que je n'ai jamais été, alors qu'il est vrai maintenant que je suis ; ou peut-être même que deux et trois joints ensemble

<sup>1</sup> *MM*, I, resp. : AT VII, 20.21 ; 20.23-27 ; 20.28-30 ; et 21.9-11.

fassent plus ou moins que cinq, ou choses semblables, en lesquelles il va sans dire que je reconnais une contradiction manifeste<sup>1</sup>. »

Dans ce texte, [ii'] Descartes met en doute la règle générale, dans la mesure où il n'énonce aucune évidence présente<sup>2</sup>. Mais comme on le voit ici, il n'est pas question d'*attention* à l'évidence (Descartes ne propose pas de se rendre présente à l'esprit une perception claire et distincte). C'est pourquoi, d'un autre côté [i'], il met quasiment sur le même plan la certitude du "*Cogito*", celle d'une notion commune (ce qui est ne peut pas ne pas avoir été) et celle d'une vérité mathématique très simple, dans la mesure où elles procèdent alors de perceptions évidentes<sup>3</sup>. Il y a ainsi une *équivalence de l'évidence* quel que soit ce qui est clairement perçu<sup>4</sup>. On peut, comme le fait Martial Gueroult, y lire un certain *nivellement*<sup>5</sup>. Mais on peut aussi y lire une *promotion* : *les évidences mathématiques ne sont pas moins douteuses que ma propre existence lorsqu'elles sont aperçues*.

Le discours cartésien est en effet explicite sur le plan phénoménologique : lorsque l'opinion de la tout-puissance de Dieu « se présente à moi » (*i.e.* à la place de l'évidence), je doute des choses que *j'estime* (*puto*) évidentes ; inversement, « lorsque *je me tourne vers les choses mêmes* que je juge (*arbitror*) percevoir fort clairement », je vois si bien que cette évidence a pris la place de mon opinion métaphysique que j'en crie presque de joie : non, cela ne pourra jamais être autrement que je le reconnais maintenant (l'évidence de certaines propositions s'offrant comme l'expérience de leur éternité). L'extrait se ponctue au présent et le résultat arithmétique est énoncé. Il confirme qu'une évidence mathématique est indubitable *au moment même où elle est aperçue*. En revanche, il est clair que le doute hyperbolique a renversé ces prétendues sciences constituées que sont l'Arithmétique et la Géométrie : car celui qui n'a pas médité sur Dieu peut concevoir une puissance souveraine capable de l'empêcher toujours d'atteindre le vrai, y compris lorsqu'il s'appliquait aux plus simples opérations numériques ou à la contemplation d'une figure. Mais sitôt qu'il *effectue* cette opération ou qu'il *contemple* cette figure, il lui est impossible de douter de ce qu'il

<sup>1</sup> MM, III, AT VII, 36.8-21 (n. t.) : « *Sed quoties hæc præconcepta de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quæ me puto mentis oculis quam evidentissime intueri. Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me convertito, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces : fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo ; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse ; vel forte etiam ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam.* »

<sup>2</sup> En ce sens, nous rejoignons tout à fait l'analyse de M. Beyssade : « Le seul fait de ce ballottement manifeste une certaine fragilité de la règle générale énoncée tout à l'heure, puisque je ne parviens pas à m'en tenir à une certitude même sur le clair et distinct. Ma certitude n'est pas stable... La règle générale ne résiste pas à l'évocation de la toute-puissance de Dieu. » (« Sur le début de la Méditation troisième (AT VII, 34-36 ; IX, 27-28) : de la certitude au doute », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53/3, octobre 1997, p. 581).

<sup>3</sup> Comme l'écrit M. Beyssade, « cela se comprend bien du point de vue de la méditation comme exercice : la certitude du *cogito*, dans l'élan de la découverte, tend à se communiquer à d'autres connaissances aussi claires et distinctes, dans l'irrésistibilité de leur évidence actuelle. L'aspect d'expérience est ici manifeste ; il l'emporte sur l'aspect démonstratif. » (*ibid.*, p. 582).

<sup>4</sup> Dans le même sens, voir H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 279 et 287 ; Robert Imlay, « Descartes' Two Hypotheses of the Evil Genius », *Studia Leibnitiana*, n° 12/2, 1980, p. 206 ; et J.-M. Beyssade, « D'un premier principe l'autre », *Études sur Descartes*, Paris, Seuil, 2001, p. 145.

<sup>5</sup> « Le *Cogito* redescend alors au niveau des vérités mathématiques » (*Descartes selon l'ordre des raisons*, I, Paris, Aubier, 1953, p. 157). Voir aussi M. Beyssade, *art. cit.*, p. 583 : « il [le *cogito*] est rabaisé au rang des vérités mathématiques ; il est un exemple parmi d'autres de perception claire et distincte... Le *cogito* n'a pas lui non plus la stabilité de la vraie science. »

aperçoit : le doute à l'égard des évidences mathématiques ne peut s'introduire qu'à l'occasion d'un décalage par rapport à elles. Il ne les affecte donc pas frontalement<sup>1</sup>.

### c) Les évidences mathématiques actuelles n'ont pas besoin de garantie

D'une part, je ne peux douter *maintenant* de ce que j'aperçois, puisque l'évidence emporte mon assentiment ; d'autre part, les évidences mathématiques sont *aussi évidentes* que celle de mon existence lorsque je les considère attentivement. Dans les deux cas, la véracité divine n'est pas exigée pour donner mon consentement aux idées claires et distinctes, car la force de leur évidence me persuade qu'elles sont vraies. Les évidences mathématiques présentes ne requièrent donc pas plus de garantie que le "*Cogito*" pour me persuader<sup>2</sup>.

En revanche, le *souvenir* des conclusions évidentes suppose la garantie que la véracité divine apporte, donc la connaissance de l'existence de Dieu, étant entendu que, sans cette connaissance, on peut douter des démonstrations passées en raison du moindre degré d'évidence dont elles jouissent après coup : l'existence de Dieu fait que j'ai une vraie et certaine *science* de mes évidences, non que j'en suis certainement *persuadé* – car, pour cela, l'évidence présente suffit<sup>3</sup>. Il n'est donc pas besoin de prouver Dieu pour être persuadé que I, 32 est vrai lorsque je démontre cette propriété<sup>4</sup>.

### d) Ni l'argument ontologique

Par suite, l'argument ontologique n'a pas besoin de garantie non plus, et ce, d'autant moins qu'il est « plus simple et plus clair » que la démonstration de I, 32. Et puisque le doute ne porte pas sur les intuitions d'évidence, mais seulement sur les souvenirs des conclusions, l'analogie avec I, 32 est permise, si du moins l'on tient compte du fait que ce modèle est une proposition évidente. Il n'y a donc aucun problème à comparer des intuitions d'évidence entre elles, comme le fait Descartes dans son argumentation analogique, puisqu'elles sont autant indubitables aussi longtemps que l'esprit est attentif à chacune d'elles<sup>5</sup>.

Loin d'être une "preuve pour mathématiciens" qui ne douteraient pas de manière hyperbolique, l'analogie montre au contraire que la preuve ontologique est une *preuve pour*

<sup>1</sup> Dans le même sens, voir H. Gouhier, « L'ordre des raisons selon Descartes », *Descartes, op. cit.*, p. 78 ; et *La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 296. ; J.-M. Beyssade, « D'un premier principe l'autre », *op. cit.*, p. 144 ; et Robert Inlay, « Descartes' Ontological Argument », *New Scholasticism*, 43, 1969, p. 212.

<sup>2</sup> Dans le même sens, voir H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 318.

<sup>3</sup> *2<sup>e</sup> Rép.*, AT IX-1, 111 et 114-115 ; *4<sup>e</sup> Rép.*, IX-1, 189-190 ; et à *Regius*, juin 1640, AT III, 64-65.

<sup>4</sup> Ce point est assez complexe et il a donné lieu à des débats, que nous ne faisons ici qu'effleurer pour ne pas nous écarter de notre question : puis-je douter des évidences mathématiques et de I, 32 en présence de ce théorème ? Nous sommes d'accord pour dire que je n'en ai pas de certitude pleine et entière tant que l'existence d'un Dieu véridique n'est pas prouvée – de sorte qu'en ce sens, c'est bien l'existence de Dieu qui est le principe « véritablement fondateur » de la métaphysique de Descartes (M. Beyssade, *art. cit.*, p. 585), puisque c'est elle qui permet à la « règle générale (*regula generalis*) » énoncée dans la *3<sup>e</sup> Méd.* de devenir enfin « règle de vérité (*regula veritatis*) » (*5<sup>e</sup> Méd.*, AT VII, 70.26). Mais notre propos se concentre uniquement sur les évidences présentes, dont il nous semble qu'elles sont toutes indubitables au moment où elles sont aperçues. On peut ajouter que la méthode préconise de parcourir les étapes dont une conclusion se déduit, afin que, par un mouvement continu de la pensée, la chaîne de raisons se ramène à une seule intuition, de sorte que presque aucun rôle ne soit plus laissé à la mémoire (*RDI*, VII et XI, AT X, 387-388 et 408-409, où le même propos est repris quasi *verbatim*). On peut donc supposer qu'un esprit suffisamment exercé finisse par intuitionner I, 32.

<sup>5</sup> Dans le même sens, voir H. Gouhier, « La preuve ontologique de Descartes (à propos d'un livre récent) », *art. cit.*, p. 301.

*métaphysiciens*, précisément parce qu'elle prend pour modèle l'*évidence* mathématique – évidence qui, comme toute autre évidence, est indubitable. Ce qui intéresse Descartes dans cette analogie, c'est la très grande clarté dont jouissent les démonstrations mathématiques (non leur discursivité ou leur prétendu présupposé métaphysique)<sup>1</sup>.

L'analogie avec I, 32 était donc pertinente, dans la mesure où elle n'assimile que des perceptions évidentes. En cela, Descartes souligne que sa preuve est valide, y compris pour celui qui doute de tout ce dont on peut douter. Par où s'éclaire aussi la fonction pédagogique de l'analogie : celle-ci enseigne qu'on ne peut pas plus douter que Dieu existe lorsqu'on examine son idée, qu'on ne peut douter de I, 32 aussi longtemps qu'on s'applique à le démontrer.

#### 4. L'objection d'hétérogénéité radicale

« l'acte de raisonner est partout un et identique à lui-même »

Descartes, *Entretien avec Burman*

L'assimilation de vérités radicalement hétérogènes invaliderait l'analogie. Cette objection d'inspiration hégélienne n'est pas décisive, parce que, s'il y a assurément une différence entre la *matière* des vérités, il n'y a pas de différence formelle dans l'acte de leur *perception* :

« les vrais savants discernent la vérité avec une égale aisance, qu'ils l'aient mise au jour sur un sujet simple ou sur un sujet obscur : *ils comprennent en effet chaque vérité par un acte semblable, unique et distinct (unamquamque enim simili, unico, et distincto actu comprehendunt)*, une fois qu'ils sont parvenus à elle ; mais toute la différence est dans le chemin, qui certes doit être plus long s'il mène à une vérité plus éloignée des principes premiers et les plus absolus<sup>2</sup>. »

Bien qu'entre la nature souverainement parfaite qui est l'objet de l'argument ontologique et « cette nature corporelle qui est l'objet de la géométrie<sup>3</sup> », il y ait une complète hétérogénéité, l'*acte intellectuel* par lequel on les entend ne diffère pas radicalement. Or c'est la *similitude de cet acte* qui détermine l'analogie : il y a en effet une ressemblance de rapports entre l'intellection de choses (Dieu, le triangle, la sphère) et celle d'une propriété évidente (l'existence, I, 32, la définition).

Outre qu'il est abstrait (et peut-être même naïf) de poser que le mouvement de la conscience n'entre pas en considération dans le statut des vérités mathématiques, puisque leur *évidence* (qui est par définition un rapport sujet/objet) est le critère même de leur établissement.

Enfin, loin d'empêcher l'élaboration d'une analogie, la ressemblance *dans* la différence en est la condition (l'hétérogénéité des membres comparés deux à deux est constitutive d'une

<sup>1</sup> Nous ne pouvons donc suivre Th. Gontier, pour qui l'argument serait uniquement « une preuve destinée aux mathématiciens, c'est-à-dire à ceux qui se fient à la lumière naturelle sans en interroger l'origine [...] parfaite seulement relativement à la logique des mathématiques » (*Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, « Philologie et mercure », 2005, p. 96-97) ou G. Rodis-Lewis, pour qui la preuve ontologique « est présentée comme une preuve à l'usage des mathématiciens. Descartes semble dire que l'essence de Dieu enveloppe son existence. Et c'est quand il la présente ainsi qu'il montre que ceci dépend de la véracité divine. » (*in* M. Gueroult, « La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu », *art. cit.*, p. 133). Descartes ne *semble* pas dire que l'essence de Dieu enveloppe son existence : il le *dit* ; mais nous ne voyons pas pourquoi la connaissance de cette inhérence présupposerait la véracité divine (il y a une solution de continuité entre ces deux affirmations).

<sup>2</sup> RDI, IX, AT X, 401.

<sup>3</sup> MM, VI, AT IX-1, 58

analogie philosophique, qui n'a de sens qu'à rapprocher des choses diverses afin de souligner la ressemblance de leur relation). Par conséquent, objecter que la preuve cartésienne s'appuie sur une analogie inadéquate, au motif que celle-ci comparerait des choses incomparables, c'est ne pas voir qu'une analogie consiste justement à dépasser la dissemblance des contenus au profit de la similitude de leur rapports (la comparaison n'est pas directe et horizontale, mais indirecte et proportionnelle). L'analogie avec I, 32 était donc pertinente, tout comme son intention pédagogique.

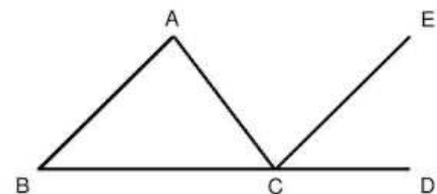
### 5. L'objection d'hétérogénéité dynamique

Il est vrai que la géométrie et la métaphysique se distinguent à raison des facultés sur lesquelles elles s'appuient. Mais il est faux que l'imagination suffit à percevoir les vérités géométriques. Car la vérité se perçoit par l'entendement seul, non par les sens ou l'imagination. Si donc l'imagination *représente* bien des figures, elle ne donne à *connaître* ni leurs propriétés ni leur rapports :

« Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit ; ce que savent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie<sup>1</sup>. »

Aussi paradoxal que cela soit, ce n'est pas en imaginant un triangle que l'on perçoit que ses trois angles sont égaux à deux droits, étant donné qu'il n'y a rien de plus dans l'image de cette figure que celle d'un polygone composé de trois lignes. Il ne faut donc pas confondre l'impression d'une image et l'intellection d'une évidence.

Si j'aperçois distinctement que l'angle *ABC* est égal à l'angle *ECD*, ce n'est pas parce qu'une figure me met cela sous les yeux, mais parce que j'entends clairement qu'ils sont formés par une droite commune et deux droites parallèles. Les sens ou l'imagination peuvent certes présenter ces angles ; mais leur contemplation ne suffit pas pour entendre leur égalité.



L'on voit donc que, sur le plan des facultés, l'analogie avec I, 32 était cohérente, puisque ce n'est évidemment ni par les sens ni par l'imagination que l'on aperçoit l'existence en l'idée de Dieu, mais par l'entendement seul.

### 6. L'objection de complexité

« Vous ne pouvez le voir de près, le voir distinctement, si vous ne le voyez déjà confusément, et comme de loin. »  
Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*

Nous avons vu pourquoi Descartes affirmait que la preuve ontologique était « plus simple et plus claire » que la démonstration de I, 32. En fait, on pourrait déjà lire en cela un

<sup>1</sup> *À Mersenne*, juillet 1641, AT III, 395. Voir aussi *RDI*, IV, AT X, 375/OC I, 349 : « rien n'est plus vain que de s'occuper de nombres tout nus et de figures imaginaires... ; et de se pencher sur ces démonstrations superficielles que le hasard fait trouver plus souvent que l'art, et qui relèvent des yeux et de l'imagination davantage que de l'entendement, au point de nous déshabituer en quelque sorte de l'usage même de la raison. »

argument *a fortiori* en faveur de l'analogie et ainsi renverser l'objection, dans la mesure où il est fort probable que nous ayons tous commencé à faire de la géométrie avant d'étudier la métaphysique : l'analogie ferait ainsi appel à ce qui est plus aisé *pour nous* afin d'enseigner ce qui est plus simple *en soi*<sup>1</sup>.

Mais il y a des raisons plus profondes qui montrent que la complexité de I, 32 n'est pas un argument contre l'analogie. Elles sont tirées de la métaphysique, et plus précisément du genre, ou de la sorte, des deux idées qui sont ici en jeu, en tant qu'elles sont des *idées innées*. Ces dernières ont ceci de particulier qu'on peut distinguer en elles deux façons de les entendre, dans la mesure où leur connaissance peut être ou bien *explicite*, ou *expresse*, ou bien *implicite*, ou *imprese*.

Une connaissance explicite est présente à l'esprit de façon manifeste, évidente, consciente : c'est celle que nous avons lorsque nous pensons actuellement à un triangle ou à Dieu. Mais les idées innées ne sont pas toujours explicites en nous ; autrement, nous ne pourrions jamais délasser notre esprit en arrêtant d'y penser. Elles sont le plus souvent *implicites*, c'est-à-dire présentes sur un mode latent et comme en sommeil en nous. L'expérience de certains signes (un dessin, des paroles), l'attention ou les raisonnements peuvent les réveiller – et nous en aurons alors une connaissance manifeste. Mais elles n'ont pas besoin d'être explicites pour être qualifiées de naturelles, ou d'innées. Il suffit qu'elles puissent être perçues par l'exercice de la seule réflexion, sans l'entremise des sens (qui caractérise quant à elle les idées adventices). Pour cette raison, les vérités géométriques et les vérités métaphysiques relèvent du même genre de connaissance :

« Toutes les choses dont la connaissance est dite mise en nous par la nature, ne sont pas pour cela expressément connues de nous ; mais elles sont seulement telles que, sans aucune expérience des sens, par les forces de notre propre intelligence, nous les puissions connaître. *De ce genre sont toutes les vérités géométriques, non seulement les plus obviées, mais aussi toutes les autres, si abstruses qu'elles semblent. [...] Et c'est aussi de ce genre qu'est la connaissance de Dieu* : et puisque... vous inférez de cela [l'idée de Dieu est innée] qu'il n'y a personne qui ne soit pas un athée spéculatif, c'est-à-dire personne qui ne reconnaisse pas tout à fait que Dieu existe, il ne serait pas moins inepte que, si du fait que toutes les vérités géométriques sont en même façon innées en nous, vous disiez qu'il n'y a personne dans le monde qui ne sache pas les *Éléments* d'Euclide<sup>2</sup>. »

Bien que les notions géométriques soient toutes innées, nous ne connaissons pas actuellement toutes les propriétés des grandeurs et des figures pour cela ; de même, ce n'est pas parce que l'idée de Dieu est innée que tout le monde sait qu'il existe : il y a bien des athées ou tout simplement des personnes qui doutent de son existence.

<sup>1</sup> Dans la deuxième partie du *Discours*, Descartes relate le début de son itinéraire intellectuel, en sachant qu'il devait commencer par les choses « les plus simples et les plus aisées à connaître », à savoir les démonstrations des mathématiciens : « je ne doutais point que ce ne fût par les mêmes qu'ils ont examinées » (AT VI, 19.17-29). Commentant ce passage, il indiquait : « Quant aux questions les plus simples, en lesquelles l'auteur veut que nous nous exercions, ce sont par exemple *la nature et les propriétés du triangle, etc.* qu'il faut soigneusement considérer. » (EB, AT V, 177/JMB, 142).

<sup>2</sup> *Epistola ad Voëtium*, AT VIII-2, 166-167. Dans le même sens, voir, déjà, à Mersenne, 27 mai 1641, OC VIII-1, 465 : « Encore que l'idée de Dieu soit naturelle à l'homme, ce n'est pas à dire qu'elle doive être expresse ou explicite en tous les hommes non plus que les vérités mathématiques, lesquelles nous sont aussi fort naturelles. » On voit que l'analogie de l'idée de Dieu avec les vérités mathématiques était fréquente chez Descartes. Elle lui servait notamment pour expliquer l'innéité.

En d'autres termes, les propriétés que ces idées renferment ne sont pas toujours explicites en nous. Certaines peuvent rester cachées, notamment parce que nous avons de la difficulté à les concevoir (que ce soit en raison de leur complexité ou bien parce que nous ne sommes pas habitués à les considérer). Mais cette difficulté pour nous n'affecte pas leur contenu en soi. Ces idées sont en nous avec toutes les propriétés implicites que l'esprit pourra jamais en découvrir ; et ce qu'il ne connaît pas explicitement ne leur appartient pas moins pour cela. L'ignorance n'exclut pas l'inhérence.

C'est pourquoi et les natures simples qui composent le triangle, et les propriétés cachées de cette figure, sont comprises en son idée, lors même qu'on ne les apercevrait pas actuellement. L'idée du triangle ne se réduit pas à une définition, mais contient l'ensemble des propriétés de cette figure, y compris celles que nous ignorons. Leur découverte n'augmentera pas cette *idée*, mais notre *perception*, laquelle, d'obscur et confuse, deviendra d'autant plus claire et distincte que nous y remarquerons de choses évidentes.

Or Descartes n'explique pas autrement l'intellection de l'idée de Dieu, dont la connaissance du triangle fonctionne comme analogue :

« Lorsque vous reprenez ce que j'ai dit, à savoir, *qu'on ne peut rien ajouter ni diminuer de l'idée de Dieu*, il semble que vous n'avez pas pris garde à ce que disent communément les philosophes, que les essences des choses sont indivisibles. Car l'idée représente l'essence de la chose, à laquelle, si on ajoute ou diminue quoi que ce soit, elle devient aussitôt l'idée d'une autre chose : ainsi s'est-on figuré autrefois l'idée d'une Pandore ; ainsi ont été faites toutes les idées des faux dieux par ceux qui ne concevaient pas comme il faut celle du vrai Dieu. Mais depuis que l'on a une fois conçu l'idée du vrai Dieu, encore que l'on puisse découvrir en lui de nouvelles perfections qu'on n'avait pas encore aperçues, son idée n'est point pourtant accrue ou augmentée, mais elle est rendue plus distincte et plus expresse (*non ideo tamen augetur ejus idea, sed tantum distinctior redditur et expressior*), d'autant qu'elles ont dû être toutes contenues dans cette même idée que l'on avait auparavant, puisqu'on suppose qu'elle était vraie ; de la même façon que l'idée du triangle n'est point augmentée lorsqu'on vient à remarquer en lui plusieurs propriétés qu'on avait auparavant ignorées<sup>1</sup>. »

Bien qu'un triangle soit un objet fort simple, son essence implique de nombreuses propriétés complexes qui lui appartiennent de soi. Le théorème de Thalès, celui de Pythagore, I, 32, *etc.* – tout cela suit de la seule nature d'une figure composée de trois lignes, c'est-à-dire de ce qui fait qu'un triangle *est* un triangle et non pas une autre figure. L'égalité entre la somme de ses angles et deux angles droits lui appartient intrinsèquement, parce qu'elle ne dépend au fond que de ses propres angles<sup>2</sup>. Ce n'est donc pas parce que cette propriété est complexe ou qu'elle est implicite qu'elle n'est pas comprise en sa nature. C'est en ce sens que Descartes écrivait dans les *Méditations* :

« toutes les fois que je veux considérer une figure rectiligne composée seulement de trois angles, il est absolument nécessaire que je lui attribue toutes les choses qui servent à conclure que ses trois angles ne sont pas plus grands que deux droits, encore que peut-être je ne considère pas alors cela en particulier<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> 5<sup>e</sup> Rép., AT VII, 371/OC IV-1, 565 (s.d.l.t.).

<sup>2</sup> Comme l'écrivait Aristote : « au triangle en tant que triangle appartient le fait d'avoir ses angles égaux à deux angles droits (car c'est par soi que le triangle a ses angles égaux à deux droits). » (*Seconds Analytiques*, I, 4, 73 b 30-32, *op. cit.*, p. 85).

<sup>3</sup> 5<sup>e</sup> Méd., AT IX-1, 54.

De même, l'idée d'un être souverainement parfait enveloppe des perfections implicites, mais qui ne lui appartiennent pas moins que celles que nous connaissons explicitement.

On comprend donc que Descartes ait répondu à Gassendi que l'existence se démontre en Dieu comme I, 32 se démontre en un triangle, bien que ces propriétés ne soient pas aussi simples et claires l'une que l'autre. Car cette difficulté pour nous n'affecte pas le *rapport d'inhérence*, qui est en effet semblable de part et d'autre : « *utriusque enim est par ratio* », écrivait ici Descartes. Cela signifie, non que "le raisonnement est le même dans les deux cas" (ce qui serait manifestement faux), mais que l'existence *ne se démontre pas moins en Dieu* que I, 32 se démontre dans un triangle : l'analogie ne porte pas sur la façon dont nous prouvons ces propriétés, mais sur le fait qu'elles sont toutes deux démontrables<sup>1</sup>.

« La raison est pareille de part et d'autre », au sens où elles sont toutes deux *démonstratives*. L'analogie était donc bien posée : l'existence n'est pas moins évidente en l'idée de Dieu que I, 32 est dans celle du triangle, quelle que relativement obscure et complexe puisse être cette propriété-là. Il s'agit dans les deux cas de vérités innées – ce que l'analogie visait à enseigner.

### 7. L'objection de présupposé

« pour entendre ce que l'auteur a écrit on n'a pas besoin de mathématiques, sauf peut-être un petit nombre de passage en la *Dioptrique*, qui sont mathématiques. »

Descartes, *Entretien avec Burman*

La première objection contre l'analogie consistait à dire que, pour entendre celle-ci, il fallait déjà connaître I, 32, de sorte que celui qui n'était pas un peu versé en la géométrie ne pouvait saisir ce modèle (ni par conséquent non plus l'argument ontologique qui lui est attaché). Quatre éléments indiquent toutefois que Descartes n'a pas écrit cette analogie sans précaution.

i) Dans le *Discours* et les *Méditations*, il expose sa preuve dans une *double analogie*, en assimilant chaque fois un second rapport plus simple à connaître que l'inhérence de I, 32 dans l'idée du triangle : il est en effet question de l'inhérence de la définition de la sphère dans l'idée de cette figure ; et de l'inhérence de l'idée de vallée dans celle d'une montagne – toutes choses qui sont évidentes par elles-mêmes (nous y revenons plus bas).

ii) Les *Principes* indiquent que I, 32 n'est pris qu'à titre d'exemple : « Et comme de ce que, par exemple (*exempli causa*), il perçoit qu'il est nécessairement contenu dans l'idée du triangle, que ses trois sont égaux à deux droits<sup>2</sup>... » De sorte qu'on pourra toujours substituer une propriété plus évidente si l'on n'entend pas celle-là.

<sup>1</sup> Dans le même sens, voir Emanuela Scribano, « Réponse à Willis Doney et à Konrad Cramer. L'existence de Dieu », *Descartes. Objecter et répondre, op. cit.*, p. 298. La parité, ou similitude, ne porte pas ici sur la *ratio* au sens du raisonnement, puisque Descartes précise aussitôt que les démonstrations de chaque propriété n'ont le même degré ni de simplicité, ni de clarté (ce qui n'empêche pas que la *ratio* de l'inhérence soit comparable). La traduction anglaise de référence nous semble donc égarante, si ce n'est erronée, puisqu'elle rend ce passage par : « *the reasoning is the same in both cases* » (*The Philosophical Writings of Descartes*, II, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge, CUP, 1985-1991, p. 263). C'est sans doute cette traduction qui a induit chez M.V. Dougherty l'interprétation, à notre avis contestable, selon laquelle Descartes affirmerait ici une ressemblance entre les *preuves* ontologique et géométrique (« The Importance of Cartesian Triangles: A New Look at Descartes Ontological Argument », *art. cit.*, p. 36 *sq.*) Pour défendre cette thèse, l'auteur est contraint de *complexifier l'argument ontologique*, en ajoutant à la majeure et à la mineure pas moins de *quatre prémisses* (procédé qui nous semble d'autant plus discutable que la dernière d'entre elles ne paraît pas cartésienne : « P4 The idea of God is a complex idea »).

<sup>2</sup> *PP*, I, 14, AT VIII, 10.11-14 (n. t.). L'abbé Picot n'a pas traduit « *exempli causa* ».

iii) Dans les trois exposés originaux, Descartes prend toujours soin d'introduire I, 32 avant de s'en resservir dans une analogie<sup>1</sup>. On retrouve en effet la même séquence ternaire dans ces trois textes : il fait d'abord plusieurs remarques générales sur les idées qui s'imposent à l'esprit ; puis il prend l'exemple du triangle, en mentionnant I, 32 ; il prouve enfin Dieu par analogie avec cette propriété. Celle-ci ne surgit donc pas dès l'analogie, mais elle est préparée par les considérations préalables sur les objets géométriques. Un lecteur scrupuleux, qui souhaite méditer avec Descartes, pourra ainsi s'appliquer à démontrer cette propriété sitôt qu'elle est mentionnée, s'il l'ignore encore ou s'il souhaite simplement la considérer maintenant attentivement<sup>2</sup>. De sorte que, lorsque I, 32 sera de nouveau convoquée dans l'analogie, il pourra aisément entendre celle-ci.

iv) Et si l'on n'entend pas du tout que I, 32 est dans le triangle, il reste encore deux options : ou bien s'en remettre aux savants, dans la mesure où « ceux qui sont pas capables de percevoir les démonstrations ont coutume de s'en rapporter au témoignage de ceux qui les comprennent<sup>3</sup> » ; ou bien plus simplement – et pour ne pas renoncer à l'usage de sa raison – se contenter des autres modèles (géométriques ou physiques), plus aisées à entendre.

Pour toutes ces raisons, il est possible d'entendre l'analogie et donc aussi la preuve qu'elle renferme.

### **III. LA FONCTION ÉMINEMMENT PÉDAGOGIQUE DES ANALOGIES**

Nos précédentes analyses se focalisaient sur l'analogie avec I, 32 seulement. Malgré les objections qui pouvaient s'élever contre elle, les réponses que nous avons apportées nous conduisent à réaffirmer la pertinence pédagogique de ce modèle. Or, nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises, l'inhérence de I, 32 dans l'idée du triangle *n'est pas le seul modèle* dont Descartes s'est servi, puisqu'il a également retenu deux modèles supplémentaires dans le *Discours* et les *Méditations*, à savoir, respectivement, la définition dans l'idée de la sphère et l'idée d'une vallée dans l'idée d'une montagne.

Il faut donc interroger la fonction pédagogique de ces autres modèles, qui semble d'autant plus manifeste qu'ils sont plus simples et par conséquent plus aisés à entendre que I, 32. Ce qui ne nous empêchera pas de réaffirmer la portée pédagogique de cette référence-là, dans la mesure où ces trois sources ont toutes un point commun, qui facilite grandement l'intellection de l'argument ontologique.

<sup>1</sup> Précisément, dans le *Discours*, 5 lignes auparavant ; dans les *Méditations*, 49 lignes ; et dans les *Principia*, 15 lignes.

<sup>2</sup> Les *Méditations* insistent même sur le moment *présent* de la connaissance de I, 32 lors des réflexions sur les choses matérielles : « *demonstrari possint varia proprietates de isto triangulo, nempe quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis [...] & similes, quas velim nolim clare nunc agnosca...* » (AT VII, 64.17-22).

<sup>3</sup> *Epistola ad Voëtium*, AT VIII-2, 177.18-21 / *Œuvres philosophiques*, 3 vol., F. Alquié (dir.), Paris, Garnier Frères, 1963-1973, réimpr. dans une version corrigée par D. Moreau, Paris, Classiques Garnier, 2010 [désormais : FA], t. III, p. 33 : « *ii qui demonstrationum percipiendarum non sunt capaces, de ipsarum veritate solent credere auctoritati aliorum omnium qui eas intelligunt* ».

### 1. L'hétérogénéité dynamique, ou comment tirer parti de ce qui nuit

« Seul l'entendement est certes capable de percevoir la vérité, il doit cependant être aidé par l'imagination, les sens et la mémoire, afin que d'aventure nous ne négligions pas ce qui est placé en notre industrie. »

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, XII

Quel est le point commun entre un triangle, une sphère et une montagne ? Ce sont des *choses matérielles*. Or quel est le propre des choses matérielles ? Elles peuvent tomber *sous les sens et être imaginées*. Quelle serait donc la vertu d'une analogie avec des choses matérielles, lorsqu'il s'agit de prouver l'existence d'une chose immatérielle ? À première vue, il paraît n'y en avoir aucune. D'autant que la méthode semble bannir ici tout recours aux sens ou à l'imagination<sup>1</sup>. À quoi pourrait en effet servir d'imaginer un triangle, une sphère, ou une montagne, lorsqu'il s'agit d'entendre la chose la moins imaginable qui soit ? On ne comprend pas bien ce que ces objets corporels viennent faire dans ce contexte<sup>2</sup>.

On passerait pourtant à côté des analogies cartésiennes si l'on se contentait de signaler l'*hétérogénéité* de leurs membres. Car il se pourrait qu'elles *mobilisent indirectement* les choses matérielles *pour aider à entendre* Dieu. De quelle façon ? En se servant justement de l'auxiliaire à l'intellection que sont les sens et l'imagination.

Offrant à la pensée des choses imaginables et sensibles, les analogies *matérialisent* en quelque sorte la preuve ontologique, en indexant aux facultés corporelles le rapport purement intelligible dont cette preuve dépend : l'imagination et les sens donnent quasiment à *voir* que I, 32 appartient au triangle ; et ils donnent même à *sentir* que l'équidistance des parties appartient à la sphère ou qu'une montagne n'est pas sans vallée (car en représentant ces choses, voire en les rendant *tangibles*, ils aident à entendre leur rapport)<sup>3</sup>. Par une conversion transitive de l'œil de l'esprit et un détour via ces facultés, l'entendement approche de façon sensible l'inhérence idéale qui ne s'adresse qu'à lui. De cette façon, Descartes donne mieux à entendre que l'existence est en l'idée de Dieu. Si en effet *l'imagination* aide à connaître *les choses matérielles*, *l'analogie avec des choses matérielles* aide à connaître *l'existence de Dieu*. Sans la contourner, mais en s'y insérant pleinement, Descartes dépasse l'impossibilité d'imaginer Dieu en employant la possibilité d'imaginer les choses

<sup>1</sup> RDI, XII, AT X, 417/OC I, 415 : « si l'entendement s'occupe de choses qui n'ont rien de corporel ni de semblable au corps, il ne peut être aidé par ces facultés ; au contraire, pour ne pas être gêné par elles, il faut écarter les sens, et dépouiller l'imagination, autant que faire se pourra, de toute impression distincte. »

<sup>2</sup> Paul J. Bagley, *art. cit.*, p. 6-7.

<sup>3</sup> C'est en effet une règle méthodique que d'employer ces facultés pour entendre les choses corporelles : « Mais si l'entendement se propose d'examiner quelque chose qui puisse être rapporté au corps, il faut en former l'idée dans l'imagination avec autant de distinction qu'il se pourra ; et pour y parvenir plus commodément, il faut exhiber aux sens externes la chose même que cette idée représentera. » (RDI, XII, AT X, 416-417/OC I, 415-417). « Le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures, et les mouvement, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination » (*à Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 691.23-26).

matérielles et géométriques. Il y a peut-être là de sa part une forme *d'amendement* de l'argument ontologique<sup>1</sup>. Et aussi peut-être une *modernisation* de l'analogie théologique<sup>2</sup>.

Non que l'existence de Dieu doive être imaginée pour être entendue ; au contraire, nous considérons avec Descartes que l'entendement ne peut être *directement aidé* par l'imagination sur cette question, et même que cette faculté-là empêche de bien entendre celle-ci. En revanche, puisque l'imagination aide à entendre les inhérences touchant les choses corporelles, l'intellection de ces inhérences aide à entendre l'inhérence métaphysique qui leur ressemble. De sorte que l'imagination *n'aide qu'indirectement* à entendre la preuve ontologique, sans jamais y mêler ses objets et à condition qu'il soit fait un *usage distinct et bien proportionné des facultés*. Loin de tirer Dieu vers l'imagination, Descartes *tire l'intellection vers Dieu*, en utilisant littéralement comme moyen, ou intermédiaire, la nature corporelle qui est à la fois imaginable *et* concevable. L'argument ontologique gagne en évidence de cette façon : *j'imagine (ou je touche) une sphère et j'entends clairement que l'équidistance des parties est en son idée ; donc, par analogie, j'apprends que l'existence est en l'idée de Dieu, parce qu'entre ces deux rapports, l'auteur m'assure qu'il y a équivalence. Aussi surprenant que cela puisse sembler, l'imagination contribue indirectement à connaître Dieu. La même chose peut être affirmée à propos des sens – et le paradoxe n'est que plus frappant : le lecteur a tout intérêt ici à ne pas “abducere mentem a sensibus”*.

Les références analogiques ne sont donc certainement ni fortuites ni irréfléchies, mais ont sûrement été choisies de façon mûre et délibérée. La quatrième partie du *Discours* s'ouvrait sur une prudente réserve : « Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, *qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde.* » (AT VI, 31) « Et toutefois... », ajoute Descartes ; et l'exposé se poursuit. Il y a lieu de croire que les analogies visaient à mettre la preuve “au goût de tout le monde”. Elles sont en effet le seul moyen utilisé dans cet ouvrage pour l'exposer. Elles sont aussi le seul que Descartes réemploiera dans les *Méditations* sur cette question ; et encore le principal de ceux dont il se servira dans les *Principes*. Cette permanence n'est-elle pas l'indice évident de leur fonction pédagogique ? Parce que nos premières connaissances nous sont venues des sens, Descartes a choisi d'enseigner l'une de ses premières méditations au gré de modèles corporels, afin de se placer, chemin faisant, à la portée de l'entendement vulgaire, ou du plus grand nombre.

## **2. Simplicité et évidence d'une intuition**

« Les rendez-vous donnés par la face au profil  
Par la souffrance à la santé par la lumière  
À la forêt par la montagne à la vallée... »  
Paul Eluard, « Notre mouvement »

Nous avons vu que Descartes prit toujours soin de préparer l'intellection de l'analogie avec I, 32 en évoquant cette proposition avant d'exposer sa preuve. Il est vrai qu'il n'est pas

<sup>1</sup> Comme l'indique P.-A. Cahné : « avec l'être mathématique, Descartes possède une réalité dont les attributs sont indissociables de sa définition, non plus, comme dans le *Prosligion*, dans l'atmosphère raréfiée de la pure logique, mais, avec l'exemple mathématique, enracinée dans le vécu intime de la pensée. L'expérience mathématique vivifie intensément l'argument ontologique, car elle fournit à la sensibilité une analogie concrète. » (*Un autre Descartes, op. cit.*, p. 180).

<sup>2</sup> Voir la conclusion de ce chapitre.

allé non plus jusqu'à en faire la démonstration. Ses précautions pourraient donc demeurer stériles si le lecteur ne parvient pas du tout à entendre cette propriété. C'est manifestement un risque que le discours cartésien assume, puisqu'il est ainsi construit.

Mais c'est aussi un risque qu'il n'assume qu'en partie, car aussi bien dans le *Discours* que dans les *Méditations*, il joint à I, 32 un modèle beaucoup plus simple et plus accessible. Un lecteur qui ne serait pas un bon géomètre pourra donc passer outre cette première référence et trouver dans la seconde un modèle d'intellection à sa portée. Et puisque cette seconde référence est beaucoup plus évidente, c'est elle qui sera répétée :

« Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de *l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée* ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir *une montagne qui n'ait point de vallée*<sup>1</sup>. »

Tout comme l'analogie du *Discours* enseignait qu'un Dieu sans existence serait comme une sphère sans équidistance, l'analogie des *Méditations* enseigne qu'un tel Dieu serait comme une montagne sans vallée. Mais que sont au juste une *montagne* et une *vallée* pour Descartes ? Leur idée représente-t-elle une immense élévation de terre ou de roche surplombant un vaste creux baigné de pâturages verdoyants ? Un lecteur familier de ces paysages pourra s'imaginer cela s'il le souhaite et il *verra* alors en son esprit qu'une montagne n'est jamais sans vallée, de sorte qu'il entendra aussi que Dieu n'est pas non plus sans exister (cette analogie affermirait donc sûrement la profession de foi d'un vicaire savoyard). Et il est vrai que l'occurrence de ce modèle ne semble se justifier que par son caractère prosaïque et par l'intention de Descartes de se rendre agréable "au goût de tout le monde" (c'est-à-dire aux géomètres aussi bien qu'au vulgaire). Mais on se souviendra que notre philosophe était géomètre et que toute sa physique n'est que géométrie : les images bucoliques et les qualités sensibles ont donc peu de place dans sa philosophie. En fait, la "montagne" et la "vallée" ne sont surtout considérées que sous leur aspect *géométrique*, qui est finalement assez abstrait<sup>2</sup>. « Montagne » et « vallée » ne sont ici les noms que de *montée* et de *pente*. Leur idée s'enveloppent parce qu'elles ne représentent au fond qu'une seule et même chose sous deux points de vue opposés. Par ce modèle, Descartes ne s'est donc pas contenté de sacrifier aux expériences des « hommes sensuels, comme nous le sommes tous avant de philosopher<sup>3</sup> ». Il s'est adressé à leur *intellect*, en donnant à concevoir une relation très évidente (prolongeant en cela les réflexions sur les idées claires et distinctes des choses matérielles qui inauguraient la *Cinquième Méditation*). La fonction pédagogique de l'analogie est donc d'autant plus prégnante en ce lieu que le rapport montagne/vallée est un modèle fort simple.

<sup>1</sup> MM, V, AT VII, 66.7-15/IX-1, 52. Il est à noter que le *Dictionnaire* de Furetière mentionne, à l'article *Montagne* : « On dit proverbialement, *Il n'y a point de montagne sans vallée*. » (*Dictionnaire universel*, La Haye-Rotterdam, Arnout et Rénier Leers, 1690, t. II, p. 663).

<sup>2</sup> Voir à *Gibienf*, 19 janvier 1642, AT III, 476-477 : « nous n'avons aucune raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée, sinon que nous voyons que leurs idées ne peuvent être complètes, quand nous les considérons l'une sans l'autre, bien que nous puissions, par abstraction, avoir *l'idée d'une montagne, ou d'un lieu qui va en montant de bas en haut*, sans considérer qu'on peut aussi descendre par le même de haut en bas. » Il est à noter que le *Dictionnaire* de Furetière précise que *val* ou *vallée* signifie un « espace creux enfermé entre deux montagnes » et que « *vallée* signifie aussi la pente, la descente de la montagne. » (*op. cit.*, t. III, p. 768).

<sup>3</sup> EB, AT V, 146 : « *homines sensuales, ut omnes ante philosophiam sumus* ».

Il serait donc insuffisant de se focaliser sur la référence à I, 32 qui précède. L'importance n'est pas dans les triangles cartésiens, mais dans le mode de discours que Descartes a privilégié (autrement dit, non dans la *matière* de I, 32, mais dans la *manière* d'en parler, qui est en l'occurrence *la forme de l'analogie*<sup>1</sup>).

On devrait en effet s'étonner du *tout premier* énoncé de l'argument ontologique dans la *Cinquième Méditation*. Descartes y assimile l'inhérence essentielle de l'existence de Dieu à « tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre (*id quod de aliqua figura aut numero demonstro*) », avant d'inférer que cette existence est aussi certaine que « toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures (*Mathematica veritates*). » (AT VII, 65-66/IX-1, 52). S'arrêter sur I, 32, c'est-à-dire sur *une seule* proposition, qui plus est de *géométrie seulement*, reviendrait donc à ignorer que Descartes prend ici pour modèle rien moins que *n'importe quelle* vérité mathématique (et donc aussi le fait que *deux plus trois égalent cinq* ou que *le carré a quatre côtés*, ou autres choses semblables s'il peut s'en trouver de plus simples). Et de fait, il a usé dans ses *Réponses* de *deux autres modèles mathématiques* si simples qu'ils sont intuitifs. Nous les avons relevés dans notre tableau introductif.

i) Le premier modèle est remarquable, parce qu'il s'agit de la *définition même du triangle*. On le trouve dans les *Premières Réponses*, lorsque Descartes évoque deux passages où il a affirmé que « Dieu pouvait être connu clairement et distinctement<sup>2</sup> ». Le premier passage figure dans la *Troisième Méditation*<sup>3</sup>. Reste à savoir où se trouve le second. Descartes l'indique en précisant qu'il y a « affirmé » – et non pas “écrit” – « que l'existence n'appartenait pas moins à la nature de l'être souverainement parfait, que trois côtés appartiennent à la nature du triangle<sup>4</sup> ». Adam et Tannery renvoient au passage suivant (il s'agit de la mineure de l'argument ontologique) : « *nec minus clare & distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus figura aut numeri naturam etiam pertinere*<sup>5</sup> ». Il est vrai que le modèle triangulaire n'y apparaît pas *verbatim*. Mais il est certainement enveloppé dans l'idée de « quelque figure (*aliqua figura*) ». Et il en effet clair et distinct, pour ne pas dire plus qu'évident, que *trois côtés appartiennent à la nature du triangle*, autant que l'équidistance des parties est comprise en l'idée de la sphère<sup>6</sup>.

ii) Le second modèle intuitif figure dans la *Cinquième Demande* de l'*Abrégé* géométrique. Il est encore plus remarquable que le précédent. Il intervient en effet avant la *Première Proposition*, c'est-à-dire avant un syllogisme concluant en bonne et due forme que Dieu existe, Descartes écrivant que l'existence de Dieu se connaît *per se* si l'on prend garde que l'idée de Dieu contient l'existence non seulement possible, mais en outre nécessaire, ce

<sup>1</sup> Nous nous opposons ici à M.V. Dougherty, *art. cit.* (voir *infra*).

<sup>2</sup> AT VII, 114.14-15/IX-1, 90 : « *Deum clarè & distinctè posse cognosci* ».

<sup>3</sup> AT VII, 46.5-11 ; l'idée de Dieu y est même dite « *maxime clara & distincta* ».

<sup>4</sup> 1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 114.24-115.1/IX-1, 91 : « *ubi asserui existentiam ad rationem Entis summe perfecti non minus pertinere, quam tria latera ad rationem trianguli* ».

<sup>5</sup> MM, V, AT VII, 65.23-26. Voir AT VII, 114, note e : « ci-avant, p. 65, l. 23 »

<sup>6</sup> M.V. Dougherty trouve de la difficulté dans cette affirmation, au motif que la formule des *Premières Réponses* n'apparaît ni dans les *Méditations*, ni ailleurs dans le *corpus* (*art. cit.*, p. 62, n. 62). Elle est pourtant implicite dans le passage auquel Adam et Tannery renvoient (à juste titre, selon nous), d'autant qu'elle n'est que l'équivalent triangulaire de l'analogie avec la sphère du *Discours* – référence que le commentateur occulte complètement et va jusqu'à couper par un point lorsqu'il cite la preuve de cet ouvrage, tout comme il passe sous silence le rapport montagne/vallée des *Méditations*, en mettant encore un point là où il n'y en avait pas (*ibid.*, p. 37 et 38).

qu'il explicite en usant cette fois d'un modèle *arithmétique* – le seul de cette espèce dans le contexte de l'argument ontologique :

« *En cinquième lieu*, je demande qu'ils s'arrêtent longtemps à contempler la nature de l'être souverainement parfait ; et, entre autres choses, qu'ils considèrent que, dans les idées de toutes les autres natures, l'existence possible se trouve bien contenue, mais que, dans l'idée de Dieu, non seulement l'existence possible y est contenue, mais de plus la nécessaire. Car, de cela seul, et sans aucun raisonnement (*absque ullo discursu*), il connaîtront que Dieu existe ; et il ne leur pas moins clair et évident, sans autre preuve, que deux est un nombre pair, et que trois est un nombre impair, et autres choses semblables (*non minus per se notum quam numerum binarium esse parem, vel ternarium imparem, et similia*). Car il y a des choses qui sont ainsi connues sans preuves (*per se nota sunt*) par quelques-uns, que d'autres n'entendent que par un long discours et raisonnement (*per discursum*)<sup>1</sup>. »

Tout comme le passage précédent, ce texte explicite la simplicité de la mineure de l'argument (l'idée claire et distincte de l'être souverainement parfait contient l'existence nécessaire). Descartes affirme que cette inhérence suffit à connaître que Dieu existe, dans la mesure où l'on ne juge des choses qu'à partir de leurs idées claires et distinctes, ce qui est le sens de la majeure (énoncée dans la première question de la *Cinquième Méditation* : « *omnia, quæ ad illam rem pertinere clare est distincte percipio, revera ad illam pertinere* ») et plus généralement du rationalisme cartésien<sup>2</sup>.

Nous trouvons ainsi pas moins de *quatre modèles intuitifs* dans le contexte de l'argument ontologique : définition/sphère (*DM*), montagne/vallée (*MM*), définition/triangle (*1<sup>e</sup> Rép.*), et nombre deux/parité ou nombre trois/imparité (*2<sup>e</sup> Rép.*). C'est pourquoi il nous semble indu de se focaliser sur I, 32 (si toutefois l'on tire cette référence du côté de sa complexité plutôt que de son évidence). Ces quatre modèles remplissent en effet la même fonction pédagogique, dans la mesure où ils enseignent que le rapport équivalent existence/idée ou essence de Dieu n'est pas moins évident qu'eux. Non seulement Descartes n'a pas "insisté" sur la référence à I, 32 (il l'a seulement mobilisée en plusieurs endroits), mais surtout il a privilégié d'autres modèles, quant à eux parfaitement intuitifs. Car de quelle preuve est-il besoin pour connaître que l'équidistance est comprise dans l'idée de la sphère, que l'idée d'une montagne ne va pas sans celle d'une vallée, que le triangle a trois côtés, ou que le nombre deux est pair et le nombre trois impair ? – autant de sources analogiques qui correspondent au sens même de leur cible métaphysique : « Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe<sup>3</sup> ? »

<sup>1</sup> *2<sup>e</sup> Rép.*, AT VII, 163-164/IX-1, 126-127.

<sup>2</sup> Voir à *Gibiouf*, 19 janvier 1642, AT III, 474 : « Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance des choses qui sont hors de moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur attribuer rien de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées ; *mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses.* »

<sup>3</sup> *5<sup>e</sup> Méd.*, AT IX-1, 55. Nous aborderons dans la prochaine partie le problème de la *simplicité en soi* de l'argument opposée aux *difficultés de fait* que certains éprouvèrent à s'en persuader.

### 3. Les vertus pédagogiques de l'analogie de proportion

« Bon, pour ne pas être trop long, je veux te parler à la façon des géomètres – peut-être comme cela tu pourras suivre. Voici : l'esthétique est à la gymnastique ce que la cuisine est à la médecine... »

Platon, *Gorgias*

Dans le *Gorgias*, Platon souligne la commodité pédagogique du discours inspiré de la théorie des proportions. Parler par analogie, c'est en ce sens parler à la façon des géomètres. De là on peut dire que Descartes élabore une *métaphysique géométrique*, non seulement, comme on l'a souvent indiqué, parce que tout s'y veut très évident, mais aussi, ce qu'on n'a moins relevé, parce que la proportion fonctionne à plein régime dans l'argumentation ontologique. Il est même remarquable que, traitant tout d'abord de l'objet des géomètres, Descartes vienne ensuite à parler de Dieu *en géomètre* (au sens où il construit son discours de façon proportionnelle).

Si cette façon d'argumenter complexifie un peu sa démonstration sur le plan quantitatif, elle la simplifie en revanche beaucoup sur le plan qualitatif. La preuve ontologique est plus longue par analogie, mais elle est pour cette raison même plus aisée à entendre. Est-ce à dire qu'elle serait par elle-même si obscure qu'elle requerrait des modèles éclairants ? Nous croyons que c'est le contraire qui est vrai : la simplicité du rapport d'inhérence est telle que son évidence est presque éblouissante. L'argument ontologique suscite en effet l'embarras, le soupçon et la défiance. On se souviendra du sentiment de Gabriel Daniel (1649-1728) à son sujet :

« Cela nous fit croire que nos scrupules venaient de la démonstration même, qui par conséquent ne devait avoir qu'une évidence apparente [...]. Toute la difficulté était de trouver le principe de cette fausse lueur, et de faire voir qu'on nous éblouissait au lieu de nous éclairer<sup>1</sup>. »

Leibniz aussi semble s'y être abimé les yeux : les raisonnements cartésiens en faveur de l'existence de Dieu « nous font violence sans nous éclairer<sup>2</sup> ». Être ébloui pour Daniel, être violenté pour Leibniz, plutôt qu'être éclairé pour tous deux : que sont leur témoignage si ce n'est ceux d'hommes aveuglés par une trop grande clarté ? « Et lorsqu'il sera parvenu à la lumière, demande Socrate à Glaucon, pourra-t-il, les yeux tout éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies<sup>3</sup> ? » La preuve ontologique brûle les yeux car elle est éclatante.

Or c'est pour éviter cet inconvénient que Descartes l'a intégrée au sein de plusieurs analogies. Ces dernières permettent en effet de *diffuser* la clarté du rapport d'inhérence existence/essence divine à travers d'autres modèles, tout en *temporisant* l'énoncé d'un argument qui passerait trop vite autrement. « *Nonnulla enim quibusdam per se nota sunt, quæ ab aliis non nisi per discursum intelliguntur* », fait-il remarquer : car il y a certaines choses qui sont connues de soi par quelques-uns, qui ne sont entendues par d'autres que par un discours

<sup>1</sup> *Le Voyage du monde de M. Descartes*, Paris, Veuve St. Bernard, 1691, p. 166-167.

<sup>2</sup> *Lettre à Elisabeth* (1678), éd. Riechl, litt. 191, citée par Franz Crahay « L'argument ontologique chez Descartes et Leibniz et la critique kantienne », *Revue philosophique de Louvain*, 1949, vol. 47, n° 16, p. 459.

<sup>3</sup> *République*, VII, 516 a, *op. cit.*, p. 274.

(AT VII, 164.2-4). L'analogie est précisément une forme de *discours*. Pourquoi Descartes a-t-il donc formulé son argument en employant au moins une analogie dans chaque exposé original ? Pourquoi, si ce n'est pour l'enseigner à ceux qui n'entendent les choses que par discours plutôt que par intuition ? N'aurait-il pu écrire, tout simplement : "l'idée claire et distincte de Dieu contient l'existence éternelle et nécessaire, donc Dieu existe" – étant donné que, sous cette forme d'enthymème (la majeure étant sous-entendue), l'argument ontologique se résume à cela ? À comparaison, les exposés originaux paraissent fort longs. La conclusion ne dérive pourtant pas d'un grand nombre de prémisses, mais découle au contraire d'un matériau très réduit : « *ex eo solo* », « *ex hoc enim solo* », « *ex solo* », « *ex eo solo*<sup>1</sup> ». Pourquoi donc Descartes a-t-il usé d'analogies, si ce n'est pour enseigner, grâce à des modèles que tous approuvent, un argument probant ?

De fait, la dixième notion commune de l'Abrégé géométrique énonce *in fine* l'inhérence sur laquelle roule celui-ci :

« Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe ; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite et nécessaire est comprise<sup>2</sup>. »

Or, dans le commentaire qui précède cet Abrégé, Descartes fait une remarque significative à propos des premières notions : « si on les proposait toutes seules, elles seraient aisément niées par ceux qui ont l'esprit porté à la contradiction<sup>3</sup>. » Faut-il donc s'étonner du fait que, dans le *Discours* et les *Méditations*, l'inhérence de l'existence en l'idée de Dieu (qui est donc une première notion) soit proposée non pas "toute seule", mais *par analogie* ? Une preuve qui par elle-même tiendrait *en deux ou trois lignes* en occupe ici et là *pas moins de dix*<sup>4</sup>. Il y a certes une explication génétique à cela. Mais pourquoi tant de "discours", si ce n'est pour éviter que "ceux qui ont l'esprit porté à la contradiction" ne nient le nerf de l'argument ? Afin de mieux inculquer sa démonstration, Descartes en soigna l'exposition autant qu'il put, en l'intégrant, non à un artifice littéraire, comme on voudrait parfois le croire, mais à un outil pédagogique déterminant. L'enjeu était tel, en effet, qu'il avait tout intérêt à ne rien précipiter.

La vertu pédagogique de l'analogie est certainement aussi la principale raison pour laquelle l'exposé des *Principes* est également analogique – ouvrage qui se voulait un manuel sommaire de philosophie et dont Descartes a revendiqué la portée didactique<sup>5</sup>. Ses affirmations nous persuadent que l'analogie remplit une fonction pédagogique de premier ordre (voire que l'argumentation analogique lui semblait *plus instructive* que les purs syllogismes qu'on peut lire dans les *Réponses*). Le contraire paraît assez douteux, au vu de l'occurrence d'au moins une analogie dans tous les exposés originaux.

<sup>1</sup> Resp. : 5<sup>e</sup> Méd., AT VII, 65.16 ; 2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 163.27 et 166.20 ; et PP, I, 14, AT VIII-1, 10.15.

<sup>2</sup> 2<sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 128.

<sup>3</sup> *Ibid.*, AT VII, 157/IX-1, 123 : « *si sola ponerentur, facile a contradicendi cupidis negari possent.* »

<sup>4</sup> Voir AT VI, 36.22-31 et VII, 65.21-66.1.

<sup>5</sup> *À Mersenne*, 11 nov. 1640 et 31 déc. 1640, AT III, 233 et 276 : « Et mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma Philosophie en forme de thèses, où, *sans aucune superfluité de discours*, je mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire, ce que je crois pouvoir faire en fort peu de mots » ; « ...cette année, que j'ai résolu d'employer à écrire ma Philosophie en tel ordre qu'elle puisse *aisément être enseignée.* »

#### 4. La vérité mathématique

« parmi les disciplines connues des autres, il n'existe que l'arithmétique et la géométrie à être pures de tout vice de fausseté ou d'incertitude »

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, II

Nous terminerons l'analyse de la fonction pédagogique en insistant sur la valeur aléthique du modèle mathématique.

Les mathématiques jouissent en effet d'une rectitude déductive incomparable<sup>1</sup>. Aussi, comme on sait, Descartes en fit-il des modèles philosophiques :

« Or maintenant il faut conclure de tout cela, non certes qu'on ne doive apprendre que l'arithmétique et la géométrie, mais seulement que ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet dont ils ne puissent avoir une certitude égale aux démonstrations d'arithmétique et de géométrie<sup>2</sup>. »

Nous l'avons indiqué et nous y reviendrons, mais c'est évidemment en raison de leur grande certitude que les mathématiques fonctionnent comme modèle de la preuve ontologique : « il est pour le moins *aussi certain* que Dieu, qui est cet Être parfait, est ou existe, *qu'aucune démonstration de géométrie* le saurait être » ; « *in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematica veritates*<sup>3</sup>. » Par analogie, Descartes veut enseigner que son argument est tout à fait valide, autrement dit que l'on peut avoir de l'existence de Dieu une connaissance aussi certaine qu'une connaissance géométrique. Le raisonnement du métaphysicien n'est pas plus sophistiqué que ceux d'un mathématicien : puisque ceux-ci sont certains lorsqu'ils sont déduits attentivement, celui-là l'est donc aussi pour peu qu'on y prête attention. Telle est sans doute la signification pédagogique des analogies avec les mathématiques.

#### CONCLUSION

S'il est vrai que I, 32 pouvait poser certains problèmes comme modèle pédagogique, il nous est apparu cependant que la pensée de Descartes renfermait la solution de chacun d'eux. Nous avons ensuite élargi l'étude à toutes les analogies de l'argument ontologique afin de souligner les différents atouts que leur matière et leur forme possédaient : la plupart des modèles étant corporels, la possibilité de les imaginer nous a fait croire qu'ils contribuent à bien entendre les

<sup>1</sup> *RDI*, II, AT X, 365 : « L'arithmétique et la géométrie sont bien plus certaines que toutes les autres disciplines qui existent (*Arithmetica et Geometria cæteris disciplinis longe certiores existant*) », parce qu'« elles consistent tout entières à déduire des conséquences rationnellement (*tota consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis*) » et que « la déduction, ou la pure inférence d'une donnée à partir d'une autre, peut certes être omise si on ne la voit pas, mais ne peut jamais être mal faite par un entendement un minimum rationnel (*deductionem vero, sive illationem puram unius ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali*) » ; si bien que « sauf inadvertance, il semble qu'un humain puisse à peine s'y tromper (*in illis citra inadvertentiam falli vix humanum videatur*). » Voir aussi *EB*, AT V, 177/*JMB*, 142 : « on rencontre dans les mathématiques une rectitude de raisonnement qu'on ne retrouverait nulle part ailleurs (*in Mathesi reperiuntur recta ratiocinia, quæ nullibi invenias alibi*). »

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT X, 366 : « *Jam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmetiam et Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quærentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmetiis et Geometricis demonstrationibus æqualem.* »

<sup>3</sup> Resp. : *DM*, IV, AT VI, 36.29-31 ; et *5<sup>e</sup> Méd.*, AT VII, 65.28-66.1.

rapports d'inhérence auxquels Descartes compare celui de son argument, ce qui à terme permet d'apprendre facilement ce dernier ; nous avons ensuite considéré quatre modèles très simples, afin d'en tirer une leçon sur la signification de l'argument, qui se présente lui-même comme très simple à entendre ; sa simplicité pouvant toutefois nuire à sa réception, il nous a semblé que la forme de l'analogie évitait de le formuler de façon trop abrupte et contribuait ainsi à mieux l'inculquer (de sorte qu'il n'était pas fortuit non plus que Descartes ait continué d'employer l'analogie dans ses *Principes*, qu'il envisageait comme un manuel scolaire) ; enfin, nous avons insisté sur le modèle mathématique, dont la certitude visait à soutenir celle de l'argument ontologique.

À l'évidence dans cette partie, c'est sur la récurrence des analogies qu'il faut insister. *Permanence* dans tous les exposés originaux, *plus grand nombre* dans tous les exposés du *corpus* : les analogies eurent clairement la préférence de Descartes pour prouver Dieu « par son essence, ou sa nature même ». Si elles regardent sans doute le public qu'il cherche à instruire, elles signifient aussi quelque chose d'intrinsèque à la preuve. En redoublant le simple rapport d'inhérence qui constitue le nerf de l'argument, les analogies donnent à entendre qu'il peut être fort simple de prouver Dieu. Il y a en cela aussi un enseignement à l'adresse des théologiens.

Contrairement à ce que Thomas d'Aquin interdisait<sup>1</sup>, il est permis de prendre l'essence divine comme moyen terme d'une démonstration. Mais cette essence n'est pas connue par elle-même (ce n'est, en effet, jamais *Dieu* qui est dit « *per se notum* », mais le fait qu'il existe *en tant qu'on infère cela de son essence*) : de la souveraine perfection à l'existence, il n'y a certes qu'un pas ; mais ce pas ne saurait s'accomplir sans une grande application d'esprit. Faute de quoi l'argument ne persuadera pas. C'est donc peut-être également cela que les analogies visaient à enseigner : non seulement que l'argument est simple et évident en soi (c'est le premier niveau de lecture), mais en outre et surtout que sa simplicité n'est accessible *qu'à celui qui prendra le temps de méditer sérieusement*. Moins que des clés magiques pour connaître Dieu comme d'un claquement de doigt, les analogies sont donc plutôt des *exhortations à scruter sa nature*. Car ce n'est vraisemblablement qu'à cette condition qu'on peut entendre clairement que l'existence ne lui appartient « pas moins que trois côtés appartiennent à la nature du triangle ».

---

<sup>1</sup> *Somme contre les Gentils*, I, 12, 8 : « dans les arguments par lesquels on démontre que Dieu est, il ne faut pas prendre pour moyen terme l'essence ou la quiddité divine » (trad. C. Michon, *op. cit.*, p. 164).

## TROISIÈME PARTIE

---

### FONCTION CATHARTIQUE

« ...mais je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure. »

Descartes, *Troisièmes Réponses*

#### **INTRODUCTION**

La précédente partie nous a permis de considérer plusieurs objections contre les analogies de la preuve ontologique. La présente partie va nous permettre de considérer les objections contre cette preuve elle-même. Elles sont de plusieurs sortes. Descartes en a exposé certaines dans la *Cinquième Méditation* et ses adversaires en ont formulé d'autres dans leurs *Objections*. Il les a également combattues, principalement, croyons-nous, grâce aux analogies : telle est ce que nous nommons la *fonction cathartique* des analogies. Cette fonction est double : elle consiste aussi bien à *réfuter* des objections de plein front qu'à les *prévenir* en amont, en détruisant les préjugés susceptibles de les faire naître.

Ce faisant, Descartes utilise les analogies de façon complète, suscitant, enseignant et défendant son argument ontologique : elles seraient donc si loin d'être des ornements du discours, qu'elles contribueraient tout à la fois au surgissement, à l'apprentissage et à l'affermissement de la preuve – assumant en quelque sorte le triple rôle de parent, de précepteur et de protecteur, afin qu'à terme celle-ci puisse s'avancer toute seule à la fin du deuxième tableau de la *Cinquième Méditation*, avant de tirer les conséquences épistémologiques de la connaissance désormais assurée de l'existence de Dieu.

Nous étudierons donc les deux aspects de la fonction cathartique des analogies, qui consistent dans la *réfutation* et la *prévention* des objections.

#### **I. LES OBJECTIONS DE DESCARTES CONTRE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE**

Le deuxième tableau de la *Cinquième Méditation* comprend cinq parties : la première correspond au premier exposé de l'argument ontologique, comme nous l'avons vu, par analogies avec les idées mathématiques (65.16-66.1). Viennent ensuite trois parties, consacrées à l'exposé puis à la réfutation de *trois objections* distinctes : 1. l'objection de *sophisme*, selon laquelle l'existence pourrait être séparée de l'essence divine (66.2-15) ; 2. la double objection de *vanité* et de *vacuité*, selon laquelle la nécessaire pensée de l'existence divine ne prouverait pas que cette existence est nécessaire, voire serait possible sans que Dieu n'existe (66.16-67.11) ; 3. l'objection de *facticité*, selon laquelle l'idée de Dieu ne serait pas nécessairement l'idée d'un être souverainement parfait (67.12-68.20). La quatrième partie assure enfin que la preuve reste valide, quand bien même elle viendrait d'être découverte (68.21-69.9).

Or nous allons voir que la forme analogique, employée pour prouver Dieu, va être retournée plusieurs fois contre l'argument – Descartes s'évertuant à répondre en rétablissant la justesse des proportions qu'il s'oppose, de sorte que *et* les objections *et* les réfutations procèdent successivement par analogies. Toutes sont d'ailleurs liées entre elles par une seule et même chaîne de raisons, puisque chaque nouvelle objection s'élève sur ce qui la précède.

### 1. L'objection de sophisme

« tout peut pourtant être pensé ne pas être, sauf ce qui est souverainement. »

Anselme, *Réponse à Gaunilon*, IV

Le premier objecteur contre la preuve cartésienne n'est autre que Descartes lui-même. Aussitôt après avoir exposé son argument par analogies avec les mathématiques, il élève une objection contre la conclusion. L'existence de Dieu devrait être en moi au moins au même degré de certitude que les vérités mathématiques ; et cependant s'élève un soupçon : « Il est vrai qu'au premier abord cela n'est pas tout à fait transparent et présente quelque apparence de sophisme<sup>1</sup>. »

C'est d'abord la *mineure* qui est attaquée. L'objection s'inspire apparemment des mathématiques. Elle reprend en effet une particularité des objets géométriques sur laquelle Descartes avait insisté plus tôt : « Puisque que je me suis en effet habitué à distinguer l'existence de l'essence dans toutes les autres choses, je me persuade facilement qu'elle peut aussi être disjointe de l'essence de Dieu, et ainsi que Dieu peut être pensé comme non existant<sup>2</sup>. » Il s'agit là d'un raisonnement analogique :

<b>A</b>	l'existence de Dieu	—	$\approx$ comme	—	<b>C</b>	l'existence des autres choses
<b>B</b>	peut être séparée de son essence				<b>D</b>	peut être séparée de leur essence.

La méthode employée auparavant produit un effet rétroactif : l'effort pour me rendre les idées des choses matérielles claires et distinctes a engendré une habitude, qui affecte en retour ma pensée du divin. Je me suis insensiblement forgé une opinion métaphysique, dont la conséquence est une *confusion généralisée de toutes choses* : parce qu'*en toutes les autres choses* j'ai appris à distinguer l'essence et l'existence, je crois aisément qu'*en Dieu aussi* l'existence peut être séparée de l'essence. Ainsi viens-je à supposer que l'argument dont je me suis servi était un sophisme, puisque je ne saurais prouver que Dieu existe simplement en affirmant que

<sup>1</sup> *Ibid.*, AT VII, 66.2-3/MB, 183 : « *Quanquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophisticis speciem refert.* » La version du Duc de Luynes accole de manière encore plus abrupte cette objection à la preuve, car, là où le latin séparait l'argument et l'objection par une nouvelle phrase et un alinéa, son texte les sépare par deux points seulement, comme si la critique avait pour fonction d'explicitement la conclusion : « ...l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme » (AT IX-1, 52).

<sup>2</sup> *MM*, V, AT VII, 66.4-7 (n. t.) : « *Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari.* » Voir *ibid.*, AT VII, 64.6-9/IX-1, 51 : « je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée (*etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse*) ».

l'existence appartient à sa nature – s'il est vrai toutefois, comme je le crois maintenant, qu'elle peut être séparée de son essence.

Le propos est significatif : Descartes n'écrit pas que *je pense Dieu sans l'existence*, mais que *je me suis habitué à penser aux autres choses sans leur existence*, de sorte que *je me persuade que je peux aussi penser à Dieu sans l'existence*. L'objection ne provient pas d'une *contemplation claire et distincte de la nature divine*, mais de *l'inspection des choses matérielles*. En indiquant la source et le mécanisme psychologique de cette objection, Descartes en dévoile du même coup la faiblesse : l'objection de sophisme procède d'une assimilation tacite de *Dieu aux objets étendus*, ce qui est en soi un raccourci assez suspect. Par suite, comme ce n'est pas la méthode qui me fait penser à Dieu sans l'existence, la réfutation de cette objection ne pourra résider que dans cette méthode elle-même : « *diligentius attendenti* » (66.7-8), prêter scrupuleusement attention, non plus, comme auparavant, aux choses matérielles, mais désormais à Dieu seul.

L'objection de sophisme procède en effet d'une connaissance imparfaite, puisqu'elle met *l'être souverainement parfait* sur le même plan que *toutes les autres choses*. Dans cette assimilation précipitée des essences, il semble que l'une d'entre elles ait été oubliée. Or un examen attentif révèle que Dieu se démarque de tout le reste. La méthode permet alors de *différencier* l'essence divine de celles des choses matérielles, tout en remarquant où se trouve leur ressemblance. En réinvestissant notamment l'exemple géométrique qu'il avait utilisé dans le premier tableau, Descartes réfute alors l'objection de sophisme par de *nouvelles analogies avec les choses matérielles* :

« Mais *en faisant scrupuleusement attention*, il est manifeste [i] que l'existence ne peut pas plus être séparée de l'essence de Dieu, que la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits de l'essence d'un triangle, ou l'idée d'une vallée de l'idée d'une montagne : [ii] à tel point qu'il n'est pas moins contradictoire de penser un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de penser une montagne à laquelle manque une vallée<sup>1</sup>. »

Ce propos nous semble remarquable, car on lit une double analogie [i], qui est elle-même suivie d'une autre analogie [ii] :

	<b>A</b> « l'existence ne peut pas plus être séparée	≈ que	<b>C</b> la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits	≈ ou que	<b>E</b> l'idée d'une vallée
[i]	—		—		—
	<b>B</b> de l'essence de Dieu		<b>D</b> de l'essence du triangle		<b>F</b> de l'idée d'une montagne ».
	<b>A</b> « il n'est pas moins contradictoire de penser un Dieu...	≈ que	<b>C</b> de penser une montagne		
[ii]	—		—		
	<b>B</b> auquel manque l'existence...		<b>D</b> à laquelle manque une vallée. »		

Sans doute peut-on, par abstraction d'esprit, séparer l'existence de l'essence divine. Mais une considération attentive enseigne que celle-ci l'inclut : *diligentius attendenti*, l'essence divine bien considérée s'oppose à une telle séparation. La distinction n'est donc qu'une distinction de raison, car elle n'a pas de fondement réel.

<sup>1</sup> MM, V, AT VII, 66.7-15 (n. t.) : « *Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum æqualium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis : adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis.* »

Cette première séquence argumentative comprend ainsi trois étapes, qui sont toutes construites par analogie : 1. comme nous l'avons vu dans la première partie, Descartes a exposé l'argument ontologique au gré de trois analogies, portant respectivement sur l'innéité des idées, sur l'intellection des propriétés, et sur la certitude des conclusions (*non minus apud me invenio ; nec minus clare & distincte intelligo ; in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet*) ; 2. suit l'objection de sophisme, par analogie avec toutes les autres choses (*Cum enim..., facile mihi persuadeo illam etiam...*) ; 3. intervient enfin la réfutation de cette objection, par une double analogie suivie d'une autre analogie (*non magis posse... separari quam ab..., sive ab... : non magis repugnet cogitare...*). L'objection de sophisme est ainsi prise entre l'étau de *six analogies* (trois dans le premier énoncé de l'argument ; trois autres dans sa réfutation).

Or ce qui est remarquable ici, c'est que la réfutation cartésienne ne tient que dans ces trois dernières analogies. Descartes ne prend pas vraiment le temps d'expliquer que l'idée de Dieu enveloppe l'existence (ce qui est tout de même le nerf de son argument). Il le fait entendre en peu de mots, en modélisant la nécessité logique de cette implication à l'aide de celle de choses matérielles. Après le rappel méthodique (consistant à prêter une scrupuleuse attention), c'est surtout l'armature analogique qui est décisive dans sa réponse. Descartes réaffirme l'inhérence en Dieu (existence/essence) et réfute l'objection de sophisme uniquement en prenant pour modèles deux rapports très aisés à entendre (I, 32/triangle ; vallée/montagne). Tel est le premier usage cathartique des analogies<sup>1</sup>.

## 2. La double objection de vanité et de vacuité

« car le même est le penser et l'être... Car sans l'être, où il est devenu parole, tu ne trouveras pas le penser. »

Parménide, *Poème*

Nous indiquions plus haut que les objections et réponses étaient liées, à l'intérieur de la *Cinquième Méditation*, par une seule et même chaîne de raisons. La double objection de vanité et de vacuité l'illustre à nouveau. Ayant concédé la mineure, l'objecteur s'attaque alors à la *conclusion* de l'argument, dont il conteste le bien-fondé. Prenant acte de l'inclusion de l'existence en l'essence divine, l'objection consiste, d'une part, à refuser que *l'existence même* de Dieu se déduise de la *nécessaire pensée* de cette existence (a) ; d'autre part, à affirmer que cette pensée serait *possible alors même que Dieu n'existerait pas* (b). L'argument ontologique serait donc aussi vain que creux, ce que la pensée s'applique à montrer – chose remarquable – en usant à nouveau d'une analogie pour chaque versant de sa critique :

« [a] Bien que je ne puisse penser Dieu sinon existant comme une montagne sans vallée, toutefois, comme du fait que je pense une montagne avec une vallée, il ne s'ensuit certainement pas que quelque montagne soit dans le monde pour cela, ainsi, du fait que je pense Dieu comme existant, il semble

<sup>1</sup> On notera que Clauberg reprendra [ii] comme exemple de ce qu'il appelle *l'analogie disjointe* : « 73. Qu'est-ce que l'analogie disjointe ? Rép. Lorsque, comme le premier terme se rapporte au second, ainsi, le troisième se rapporte au quatrième : par exemple, comme une montée ne peut être entendue sans descente, ainsi Dieu (l'être souverainement parfait) ne peut être pensé sans éternité. » (*Logica vetus et nova*, II, XI, § 72-73, Amsterdam, Elzevier, 1658, p. 199 (s.d.l.t.) : « 72. Quotuplex est similitudo ? Resp. Est vel simplex, ut, homo similis Deo est ; vel composita, quae frequentissima est, & alias analogia vocatur. Et haec iterum vel disjuncta, vel continua, vel transposita. 73. Quid est disjuncta ? Resp. Quando se habet ut primus terminus ad secundum : sic tertius ad quartum : e.g. ut acclive nullum intelligi potest sine declivi : ita nec Deus (ens summe perfectum) potest sine aeternitate cogitari. »)

qu'il ne s'ensuit pas que Dieu existe pour cela : car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses ; [b] et de même qu'il m'est loisible d'imaginer un cheval ailé, quoiqu'aucun cheval n'ait d'ailes, ainsi, je peux peut-être attribuer l'existence à Dieu, bien qu'aucun Dieu n'existe<sup>1</sup>. »

a) L'objection de vanité retourne contre l'argument le dernier modèle dont Descartes s'était servi pour réfuter l'objection de sophisme. Assurément ne puis-je penser à aucun Dieu sans existence comme à aucune montagne sans vallée (la mineure est bien concédée) ; néanmoins, comme il ne s'ensuit pas pour cela qu'aucune montagne existe, il semble en aller de même aussi pour Dieu : une conclusion d'existence ne pourrait pas plus être tirée de cette inhérence-là que de cette inhérence-ci (l'argument serait donc vain).

	<b>A</b> « comme du fait que je pense une montagne avec une vallée,		<b>C</b> du fait que je pense Dieu en tant qu'existant,
[a] —		≈ ainsi,	—
	<b>B</b> il ne s'ensuit pas que quelque montagne soit dans le monde pour cela,		<b>D</b> il semble qu'il ne s'ensuit pas que Dieu existe pour cela. »

b) Le second versant de l'objection prend pour modèle l'image fantastique d'un cheval ailé. Comme l'objection de vanité, celle de vacuité admet que nous *devions penser* que Dieu existe (la mineure reste donc concédée) ; mais à sa différence, elle soutient que la nécessité de la pensée serait possible *sans l'existence même de la chose* : l'inhérence idéale de l'existence divine serait à la non-existence de Dieu comme la libre imagination d'un cheval ailé est à l'absence d'ailes d'un cheval (l'argument serait donc vide).

	<b>A</b> « de même qu'il m'est loisible d'imaginer un cheval ailé,		<b>C</b> je peux peut-être attribuer l'existence à Dieu,
[b] —		≈ ainsi	—
	<b>B</b> quoiqu'aucun cheval n'ait d'ailes,	,	<b>D</b> bien qu'aucun Dieu n'existe. »

Cette objection se dédouble, parce qu'elle n'en est qu'une : celle de la *séparation de l'être et de la pensée*. C'est sûrement celle qui se présente le plus spontanément à l'esprit, une fois admise la nécessité de la mineure : quoique l'existence convienne nécessairement à Dieu, l'argument ne prouverait rien, car ce n'est pas parce que l'on pense nécessairement qu'une chose existe qu'elle existe effectivement (l'être, en effet, ne dépend pas de la pensée) ; et je peux bien penser à des choses qui n'existent nullement (car, réciproquement, la pensée ne dépend pas de l'être).

Deux morphèmes semblables structurent chaque objection : *ut/ita* ; *quemadmodum/ita*. Mais on aura senti la réserve qui accompagne l'inférence des quatrièmes proportionnelles : *ita... videtur* ; *ita forte* : « ainsi il semble », « ainsi peut-être ». Ces nuances laissent déjà entendre que les deux analogies recèlent un problème (les rapports comparés sont en réalité dissemblables).

a) La première objection prétend réfuter la conclusion *d'existence* de la preuve ontologique en l'assimilant à la conclusion *de non-existence* de l'inhérence idéale montagne/vallée : elle assimile ainsi l'inhérence idéale de l'*existence* d'une *chose* à l'inhérence idéale de *deux choses*. Il y a donc un décalage entre ce qui est en jeu dans l'argument (l'implication *d'une instanciation*) et ce

<sup>1</sup> MM, V, AT VII, 66.16-25 (n. t.) : « *Verumtamen, ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo quod cogitem montem cum valle, ideo sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quod cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur Deum existere : nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit ; et quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo existentiam possum affingere, quamvis nullus Deus existat.* »

qui est mis en avant dans sa critique (une implication *sans instanciation*).

b) La seconde objection assimile la *nécessité* de la pensée de l'existence de Dieu à la *contingence* de l'imagination d'un cheval ailé ; elle prétend que cette pensée-là serait possible alors même que Dieu n'existerait pas au même titre que cette imagination-ci est possible alors qu'aucun cheval n'a d'aile. Il y a là encore un vice manifeste, comme Descartes va le montrer.

Le discours change de ton : « *Imo sophisma hic latet ;* Mais c'est ici que le sophisme se cache » (66.26). C'est ce que l'on pourrait appeler un cri philosophique. « Tant s'en faut, traduit le Duc de Luynes, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection » (IX-1, 53). L'objection n'était qu'apparente, car le sophisme, quant à lui, est flagrant. Descartes ne pouvait pas mieux renvoyer la balle de la première objection en s'appêtant à montrer où réside le véritable sophisme.

Il commence par gravir la montagne qui lui avait servi de modèle pour défendre la mineure, détruisant dans la foulée le sophisme qui vient d'être bâti dessus :

« Mais c'est ici que le sophisme se cache ; car de cela que je ne puis penser à une montagne qu'avec une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il existe quelque part une montagne et une vallée, mais seulement qu'une montagne et une vallée, soit qu'elles existent, soit qu'elles n'existent pas, ne peuvent être disjointes l'une de l'autre<sup>1</sup>. »

Le décalage tient au fait que l'inhérence idéale de *deux choses* n'est pas comparable à l'inhérence de *l'existence* dans l'idée d'une *chose*. Celle-là ne prouve qu'une *nécessité logique*, ou conceptuelle (il s'agit d'une implication sans instanciation), tandis que celle-ci prouve une *nécessité existentielle* (il s'agit de l'implication d'une instanciation). Les rapports comparés étaient donc dissemblables, l'analogie objectée se révélant être une *dysanalogie* (l'objection de vanité s'appuyait sur une mauvaise analogie).

Parvenu au sommet, Descartes réaffirme la conclusion de son argument [i], puis il explique d'où vient la nécessité de la mineure [ii], avant de réfuter l'analogie fantastique [iii] :

« [i] Tandis que, du fait ce que je ne puis penser à Dieu sinon existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de Dieu, et par conséquent qu'il existe vraiment ; [ii] non que ce soit ma pensée qui fasse cela, ou impose quelque nécessité à aucune chose, mais au contraire parce *c'est la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, qui me détermine à penser ainsi* : [iii] car il ne m'est pas libre de penser un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans la souveraine perfection) comme il m'est libre d'imaginer un cheval avec ou sans ailes<sup>2</sup>. »

Ce n'est pas sans raison que cette séquence met en relation la *vérité* de l'existence de Dieu (*illum revera existere*) et l'*absence de liberté* de ma pensée (*non possum cogitare Deum nisi existentem ; neque enim mihi liberum est Deum absque existentia cogitare*) – c'est-à-dire la *nécessité de la chose* et la *contrainte* que celle-ci m'impose. L'efficacité de l'existence divine sur ma pensée réfute *ipso facto* la double objection de vanité et de vacuité : si je suis contraint de penser que Dieu existe, c'est parce que son existence même m'y détermine. Il n'est plus question d'une conjonction idéale ;

<sup>1</sup> *Ibid.*, AT VII, 66.26-67.2 (n. t.) : « *Imo sophisma hic latet ; neque enim, ex eo quod non possum cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi montem & vallem existere, sed tantum montem & vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo se jungi non posse.* »

<sup>2</sup> *Ibid.*, 67.2-11 (n. t.) : [i] *Atqui ex eo quod non possum cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere ; [ii] non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum : neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis, vel sine alis imaginari.* »

il s'agit en quelque sorte d'une relation causale. Descartes défend ainsi l'argument ontologique en invoquant une forme d'argument *a priori* (au sens où Dieu est la cause dont ma pensée est l'effet – ma pensée, à savoir, en tant qu'elle est nécessitée à concevoir Dieu comme existant). De cette façon, l'argumentation se fait l'écho de la plénitude qu'elle affirme, précisément parce qu'elle en procède : la nécessité de la pensée, qui pouvait laisser une certaine incertitude (*pourquoi* faut-il penser que Dieu existe ?) se résorbe et s'explique dans la nécessité de la chose (*parce que* Dieu existe). En sorte que toute la force de cet argument semble consister dans le fait qu'il ne serait pas nécessaire de penser que Dieu existe si celui-ci n'existait vraiment. Descartes complète ainsi son appareil métaphysique en plein cœur de la *Cinquième Méditation*, dans ce qui constitue en quelque sorte un point d'orgue ou un *climax* : « c'est la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, qui me détermine à penser ainsi ».

Il y a alors une différence entre ma pensée d'un Dieu existant et mon imagination d'un cheval ailé : celle-ci est contingente, quand celle-là est nécessaire. Descartes l'indique en posant une *disanalogie* ( $\neg A/B \approx C/D$ ) :

$\neg$	—	≈	comme	—
<b>A</b>	« il ne m'est pas libre de penser un Dieu sans existence... »			<b>C</b>
				« il m'est libre d'imaginer un cheval avec ou sans ailes. »
	<b>B</b>			<b>D</b>

Ce n'est pas l'argument ontologique qui est fantastique ; c'est l'objection de vacuité. La pensée qui cherche à connaître Dieu n'est pas si déliée qu'elle puisse se mouvoir dans l'arbitraire en même façon qu'elle imagine à son gré les plus étranges chimères. Cette disanalogie montre que la pensée est attachée à quelque chose de réel et réfute ainsi l'objection de vacuité. Tel est le deuxième usage cathartique des analogies.

### 3. L'objection de facticité

« souvent il est permis d'éclairer des choses vraies  
par des exemples faux »

Descartes, à l'*Hyperaspites*

Le premier exposé de l'argument ontologique présentait trois étapes, toutes formulées par analogie : la première prémisse affirmait que l'idée de Dieu n'est pas moins innée que les idées mathématiques ; la seconde prémisse affirmait que l'existence n'est pas moins en cette idée que les propriétés démontrables sont en celles des objets mathématiques (il s'agissait alors de la mineure) ; la troisième étape inférait que l'existence divine n'est pas moins certaine que les vérités mathématiques (il s'agissait donc de la conclusion). La première objection contre cet argument le critiquait en attaquant *la mineure*. La deuxième objection revenait à la charge en attaquant *la conclusion*. Ces deux objections ayant été réfutées, il ne reste donc plus qu'un seul endroit possible pour contester l'argument, à savoir *la première prémisse*. C'est justement ce à quoi la dernière objection va s'attaquer. Puisqu'il n'est plus question de critiquer l'inhérence de l'existence en l'idée de Dieu, ni la conclusion existentielle qui en découle, seule une fenêtre de tir demeure encore ouverte : attaquer le point de départ de la preuve, c'est-à-dire l'idée même de Dieu. L'objection restante va ainsi présenter l'argument comme le jeu d'un concept arbitrairement admis : l'idée d'un être souverainement parfait serait non pas *innée*, mais *factice*. Et l'argument bâti sur cette idée renfermerait une pétition de principe qui n'aurait donc aucune

valeur démonstrative.

Comme précédemment, objection et réfutation procèdent par analogie. Descartes expose l'objection en précisant d'emblée qu'elle n'est pas pertinente :

« Et on ne doit pas dire non plus ici qu'il est certes nécessaire que je pose Dieu existant après avoir posé qu'il possède toutes les perfections, puisque l'existence est l'une d'elles, mais que cette première supposition n'était pas nécessaire ; comme il ne m'est pas nécessaire d'estimer que toutes les figures à quatre côtés s'inscrivent dans le cercle, mais que, supposant que je l'estime, il me serait nécessaire d'avouer que le losange s'inscrit dans le cercle, ce qui pourtant est manifestement faux<sup>1</sup>. »

Nous retrouvons ici un *modèle géométrique*. L'objection peut être schématisée ainsi :

<p><b>A</b> Il est aussi peu nécessaire de — supposer que Dieu</p>	<p>≈ que —</p>	<p><b>C</b> de supposer que tous les — quadrilatères</p>
<p><b>B</b> possède toutes les perfections</p>		<p><b>D</b> s'inscrivent dans le cercle.</p>

Les conséquences respectives de ces deux rapports sont sans doute nécessaires (*necesse quidem esse ut ponam Deum existentem ; necesse erit me fateri rhombum circulo inscribi*). Mais puisque l'une et l'autre prémisses seraient contingentes (*priorem positionem necessariam non fuisse... ut neque necesse est me putare figuras omnes quadrilateras circulo inscribi*), les inférences correspondantes seraient arbitraires. Étant donné que la conséquence géométrique est manifestement fautive (*aperte tamen est falsum*), la conséquence théologique semble l'être aussi – s'il est vrai toutefois que les deux rapports initiaux sont effectivement analogues.

Aussi l'objection de facticité pose-t-elle la question suivante : le rapport sujet/prédicat entre Dieu et *possède toutes les perfections* est-il semblable à celui entre *les quadrilatères* et *inscritibles dans le cercle* ? Y a-t-il ici une *véritable analogie* ou bien – comme Descartes le laisse d'emblée entendre (*Neque etiam hic dici debet*) – une *disanalogie* ?

Cette objection a pour intérêt d'inciter à considérer l'essence divine, donc à se faire une idée de Dieu qui soit bien claire et bien distincte. Dans sa réponse, Descartes va à nouveau montrer où est la contingence et où est la nécessité – la contingence résidant en l'occurrence dans la réalité *matérielle* de l'idée de Dieu (*i.e.* dans l'acte ou l'opération de l'entendement, qui est libre de penser à Dieu ou non), la nécessité résidant quant à elle dans la réalité *objective* de cette idée (*i.e.* dans la chose représentée, dont l'essence ne dépend pas de moi). Pourquoi donc ne doit-on pas dire que Dieu ne possède pas toutes les perfections ?

« Car, bien qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée à propos de Dieu, chaque fois pourtant qu'il me plaît de penser à un être premier et souverain, et en quelque sorte de tirer son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes les perfections, quoique je ne les énumère pas toutes, ni que je prête attention à chacune en particulier : laquelle nécessité suffit pleinement pour que, après avoir remarqué que l'existence est une perfection, je conclue correctement que l'être premier et souverain existe : de même il ne m'est pas nécessaire d'imaginer jamais aucun triangle, mais chaque fois que je veux considérer une figure rectiligne ayant seulement trois angles, il est nécessaire que je lui attribue ce qui conduit à

<sup>1</sup> MM, V, 67.12-19 (n. t.) : « *Neque etiam hic dici debet, necesse quidem esse ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis, sed priorem positionem necessariam non fuisse ; ut neque necesse est me putare figuras omnes quadrilateras circulo inscribi, sed posito quod hoc putem, necesse erit me fateri rhombum circulo inscribi, quod aperte tamen est falsum.* »

inférer correctement que ses trois angles ne sont pas plus grands que deux droits, encore que je ne remarque pas cela à cet instant<sup>1</sup>. »

Nous retrouvons ici une description du contenu *implicite* de l'idée de Dieu, dont le contenu est présent de façon latente. Cette description fournit l'occasion de réinvestir un exemple géométrique dont l'évidence avait été soulignée dès le premier tableau de la *Cinquième Méditation*. Le propos suit une mise en parallèle frappante – Descartes calquant pratiquement tout ce qu'il écrit à propos de Dieu sur ce qu'il écrit touchant le triangle :

<p><b>A</b> « bien qu'<b>il ne soit pas nécessaire</b> que je tombe <u>jamais</u> dans <u>aucune</u> pensée à propos de Dieu, <b>chaque fois pourtant qu'il me plaît de penser</b> à un être premier et souverain...</p>	<p>—</p> <p>≈</p> <p>—</p>	<p><b>C</b> <b>il ne m'est pas nécessaire</b> d'imaginer <u>jamais aucun</u> triangle, <b>mais chaque fois que je veux considérer</b> une figure rectiligne ayant seulement trois angles,</p>
<p><b>B</b> <b>il est nécessaire que je lui attribue</b> toutes les perfections, <b>quoique je ne les énumère pas toutes, ni que je prête attention à chacune en particulier</b> : laquelle nécessité suffit pleinement pour que, après avoir remarqué que l'existence est une perfection, je <b>conclue correctement</b> que l'être premier et souverain existe ;</p>	<p>de</p> <p>même</p>	<p><b>D</b> <b>il est nécessaire que je lui attribue</b> ce qui conduit à <b>inférer correctement</b> que ses trois angles ne sont pas plus grands que deux droits, <b>encore que je ne remarque pas cela à cet instant.</b> »</p>

Aux pensées contingentes touchant Dieu et le triangle (*non necesse sit... ; non est necesse...*) répond la même contrainte intellectuelle (*necesse est attribuam... ; necesse est tribuam...*) : encore que je sois libre de penser à Dieu aussi bien qu'à un triangle, je suis toutefois contraint de lui attribuer toutes les perfections – en même façon (*quemadmodum*) que je suis contraint d'attribuer à un triangle ce qui permet de déduire que ses trois angles sont égaux à deux droits.

Ayant restauré une analogie valide, Descartes montre ensuite la fausseté du modèle géométrique précédent : il était arbitraire de supposer que tous les quadrilatères s'inscrivent dans le cercle, dans la mesure où cette supposition ne procédait d'aucune perception évidente – au contraire de l'idée de Dieu, qui est, quant à elle, une idée innée :

« Mais quand j'examine quelles figures sont capables d'être inscrites dans le cercle, il n'est en aucune façon nécessaire que je pense que toutes les figures de quatre côtés sont de ce nombre ; au contraire, je ne puis pas même feindre que cela soit, tant que je ne voudrai rien recevoir en ma pensée, que ce que je pourrai concevoir clairement et distinctement. Et par conséquent *il y a une grande différence* entre les fausses suppositions, comme est celle-ci, et les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu (*ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones, & ideas veras mihi ingenitas, quarum prima et praecipua est idea Dei*)<sup>2</sup>. »

Ainsi, Descartes répond tantôt *en reconstruisant une analogie valide*, tantôt *en déconstruisant une*

<sup>1</sup> MM, V, AT VII, 67.19-68.2 (n. t.) : « Nam, quamvis *non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo & summo libet cogitare, atque ejus ideam tamquam ex mentis mea thesauro depromere, necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam : quae necessitas plane sufficit ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere ; quemadmodum non est necesse me ullum triangulum unquam imaginari, sed quoties volo figuram rectilineam tres tantum angulos habentem considerare, necesse est ut illi ea tribuam, ex quibus recte infertur ejus tres angulos non majores esse duobus rectis, etiamsi hoc ipsum tunc non advertam.* »

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT VII, 68/IX-1, 54.

*analogie erronée*. Ce style est exemplaire de ce que nous nommons la fonction cathartique des analogies. Descartes s'objectait de fausses analogies (des dysanalogies)<sup>1</sup>. Et chaque fois, il les corrige par des vraies et par une disanalogie, qui confirment toutes les étapes de sa preuve : 1. *non magis A/B quam ab C/D, sive ab E/F* ; *non magis A/B quam C/D* (66.8-11 et 12-14) ; 2. *neque enim mihi liberum est A/B, ut liberum est C/D* (67.8-11) ; 3. *A/B quemadmodum C/D* (67.19-68.2).

Il convoque ensuite trois arguments en faveur de l'innéité (*primo, deinde, ac denique*) et reprend à cet endroit l'analyse des attributs divins qui avait été ajournée au seuil de la *Cinquième Méditation*. Chacun d'eux souligne *la même contrainte intellectuelle* face à l'idée de Dieu.

i) Le premier argument rappelle le caractère singulier de l'essence divine, en ceci que l'inhérence essentielle de l'existence ne convient qu'à Dieu :

« Car en effet je reconnais en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint ou d'inventé, dépendant seulement de ma pensée, mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature. Premièrement, à cause que je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartienne avec nécessité<sup>2</sup>. »

ii) Le deuxième argument se dédouble, en invoquant l'unicité et l'éternité divines : « Puis aussi, parce qu'il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs Dieux de même façon. Et posé qu'il y en ait un maintenant qui existe, je vois clairement qu'il est nécessaire qu'il ait été auparavant de toute éternité, et qu'il soit éternellement à l'avenir<sup>3</sup>. »

iii) Le troisième argument achève l'énumération des attributs divins sans toutefois les nommer, l'objet de Descartes n'étant pas de dire ici tout ce qu'il peut sur la nature divine, mais simplement de montrer que, pour tout autre chose qui appartient à Dieu, la pensée demeure pareillement contrainte : « Et enfin, parce que je connais une infinité d'autres choses en Dieu, desquelles je ne puis rien diminuer ni changer<sup>4</sup>. »

Les expressions ont toutes le même sens : *nulla alia res potest a me excogitari* ; *non possum intelligere* ; *nihil a me detrabi potest, nec mutari*. Elles décrivent la *dépendance de la pensée vis-à-vis* de l'idée de Dieu et témoignent en cela du caractère inné et non factice de cette idée. Descartes a donc bien prêté attention à l'esprit humain dans son argumentation<sup>5</sup>. L'argument ontologique confirme ainsi la critériologie de l'innéité dépeinte dans le premier tableau de la *Cinquième Méditation* – l'idée de Dieu *satisfaisant* aux réquisits et *illustrant* ceux-ci.

Le deuxième tableau se clôt sur une dernière formulation de l'argument ontologique, dont

<sup>1</sup> 1. *Cum enim A/B, facile mihi persuadeo etiam C/D* (objection de sophisme) ; 2. a) *ut neque A/B, ita neque C/D* (objection de vanité) ; b) *quemadmodum A/B, ita C/D* (objection de vacuité) ; 3. *neque etiam A/B, ut C/D* (objection de facticité).

<sup>2</sup> *Ibid.* : « *Nam sane multis modis intelligo illam non esse quid fictitium a cogitatione mea dependens, sed imaginem veræ et immutabilis naturæ : ut, primo, quia nulla alia res potest a me excogitari ad cuius essentiam existentia pertineat præter solum Deum* ». Descartes réutilisera le même argument dans les *Principes* (PP, I, 15, AT VIII, 10/DM, 87).

<sup>3</sup> *Ibid.* : « *deinde, quia non possum duos, aut plures ejusmodi Deos intelligere, & quia, posito quod jam unus existat, plane videam esse necessarium ut & ante ab æterno extiterit, & in æternum sit mansurus* ». P.-S. Régis reprendra le même argument (*L'Usage de la raison et de la foi*, I, I, 17, Paris, J. Cusson, 1704, p. 54-55).

<sup>4</sup> 5<sup>e</sup> Méd., AT VII, 68/IX-1, 54 : « *ac denique, quod multa alia in Deo percipiam, quorum nihil a me detrabi potest, nec mutari*. » Cet argument reproduit celui de la *Troisième Méditation*, lors de la courte généalogie de l'idée de Dieu : « Elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit ; car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose. » (AT VII, 51/IX-1, 41).

<sup>5</sup> Dans le même sens, voir F. Alquié, « Descartes et l'immédiat », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55/4, oct.-déc. 1950, p. 374 ; et *Leçons sur Descartes* (1955), Paris, La Table Ronde, 2005, p. 216. Au contraire, voir L. Devillairs, *Descartes et la connaissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 104.

l'évidence en fait un principe de la philosophie, dans la mesure où *nihil* ne se connaît *prius* et *facilius* que Dieu.

« Comme dans le triangle rectangle, bien qu'il n'apparaisse pas aussi facilement que le carré de la base est égal aux carrés des côtés que cette base est soutenue par le plus grand angle, on ne le croit pourtant pas moins depuis que cela a été une fois aperçu. Quant à ce qui touche à Dieu, il est certain que, si les préjugés ne recouvraient ma pensée et que les images des choses sensibles ne l'envahissaient de toutes parts, je ne reconnaîtrais rien plus tôt ni plus facilement que lui ; car *qu'y a-t-il de plus manifeste que l'être souverain est, autrement dit que Dieu, à l'essence duquel seul l'existence appartient, existe<sup>1</sup> ?* »

Cet alinéa fait la transition vers le dernier tableau de la *Cinquième Méditation*, dont le thème est la fondation théologique des sciences. Nous n'examinerons donc plus les *Méditations* au-delà de ce point. En revanche, il nous semble utile de revenir sur la remarque incidente selon laquelle les *préjugés* et les *images sensibles* empêchent d'avoir une connaissance de Dieu manifeste.

## II. RÉSISTANCES PSYCHOLOGIQUES ET FONCTION CATHARTIQUE

En trois endroits des *Méditations* et des *Réponses*, Descartes a écrit que l'existence de Dieu se connaît « de soi » ou « par soi ». Nous venons de lire le premier d'entre eux : « *quid est ex se apertius... ?* » Nous avons évoqué les deux autres dans la précédente partie : « ...*non minus per se notum...* » ; « ...*ejusque conclusio per se nota esse potest<sup>2</sup>...* » Dans ces trois textes, Descartes émet pourtant la même réserve : les préjugés peuvent empêcher cette connaissance immédiate. Pareils obstacles forcent une distinction : Descartes fait la différence entre « quelques-uns (*quibusdam*) », qui se persuadent que Dieu existe de cela seul qu'ils perçoivent que l'existence appartient à sa nature, et « d'autres (*aliis*) », qui ne peuvent connaître cela si ce n'est « *per discursum* » – par un discours (voire peut-être par *le* discours) – « par un long discours et raisonnement », traduit Clerselier<sup>3</sup>. Mais il ne s'agit pas d'opposer des “esprits intuitifs” aux “esprits déductifs” (car où qu'on le lise, l'argument ontologique est une déduction qui procède à partir d'une intuition) ; mais il y a des personnes qui ont plus besoin de syllogismes que d'exhortations à être attentives. Descartes leur en donne donc, notamment, outre celui des *Premières* et des *Deuxièmes Réponses*, celui – généralement retenu, mais que l'on trouvera, à notre avis, difficilement exposé comme tel chez Descartes – selon lequel : [*Majeure*] Dieu est un être souverainement parfait, [*mineure*] or l'existence est une perfection, [*Conclusion*] donc Dieu existe. En effet, Descartes n'a jamais rien écrit si directement et pour ainsi dire si scolairement<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> MM, V, AT VII, 68.27-69.9 (n. t.) : « *Ut quamvis non tam facile appareat in triangulo rectangulo quadratum basis aequale esse quadratis laterum, quam istam basim maximo ejus angulo subtendi, non tamen minus creditur, postquam semel est perspectum. Quod autem ad Deum attinet, certe nisi praesudiciis obruerer, & rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius, aut facilius agnoscerem ; nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere ?* »

<sup>2</sup> Resp. : *Med. V*, AT VII, 69.7-9 ; *Rationes...*, *Postulata*, V, AT VII, 163.22-164.2 ; et *Rationes...*, *Propositio I*, AT VII, 167.5-7.

<sup>3</sup> *II<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 164.2-3/IX-1, 127.

<sup>4</sup> On peut à la limite repérer une version approchante de ce syllogisme dans la réfutation de l'objection de facticité (AT VII, 67.21-28 : « [*M*] *neesse est ut illi omnes perfectiones attribuam...*, [*m*] *...existentiam esse perfectionem*, [*C*] *recte concludam ens primum et summum existere* ») ; mais, sauf erreur de notre part, seulement à cet endroit de l'œuvre. C'est pourquoi il nous semble réducteur de ne retenir de l'argument cartésien que ce syllogisme, d'autant plus que, ce faisant, on l'extrait alors de l'analogie dans laquelle il s'inscrit.

L'argument proprement cartésien est différent. Au lieu d'écrire le bref syllogisme par la perfection que l'on extrait parfois et qui laissait Leibniz circonspect, Descartes s'est appuyé sur *l'inhérence idéale, ou essentielle, de l'existence divine*, et ce, dans tous les exposés originaux de sa preuve : « revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise... » ; « *clare intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat...* » ; « *percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri...* » – ce qui est la véritable mineure de l'argument cartésien<sup>1</sup>. Descartes n'a pas d'abord parlé de l'existence comme d'une perfection en général ; il est plutôt allé pour ainsi dire droit au but, en soulignant que l'existence est contenue dans l'idée ou l'essence de Dieu.

Et de fait, lorsqu'il semble exposer son argument sous la forme du syllogisme par la perfection, il y a une chose qu'il se garde d'expliquer : que l'existence en général et comme telle soit une perfection. S'il s'en abstient, c'est, croyons-nous, pour laisser à celui qui médite avec lui la possibilité, non de penser à l'existence en général (ce qui est assez abstrait et pour cette raison même plutôt abscons), mais de contempler la nature divine et d'apercevoir l'existence nécessaire parmi toutes les perfections que l'essence de Dieu exhibe au regard. Car que s'ensuit-il une fois que cette intuition aura été réalisée ? Descartes l'a indiqué dans les *Deuxièmes Réponses* : « *Ex hoc enim solo, & absque ullo discursu, cognoscent Deum existere ; eritque ipsis non minus per se notum, quam numerum binarium esse parem, vel ternarium imparem, & similia.* » (Post. V). Mais Descartes ajoute : il y a des choses qui sont connues d'elles-mêmes par certains, qui ne sont connues par d'autres que par un discours – Descartes indiquant qui sont ces “autres” après la conclusion de la *Propositio I* : « *ejusque conclusio per se nota esse potest iis qui a præjudiciis sunt liberi, ut dictum est postulato quinto*<sup>2</sup> ». Manifestement, donc, un des grands thèmes du cartésianisme se joue autour de l'argument ontologique, celui de la lutte contre les préjugés.

Il nous semble donc important d'identifier les préjugés qui empêchent la connaissance ontologique de l'existence de Dieu d'une part, et comment Descartes s'est appliqué à les écarter d'autre part. Cela nous permettra d'approfondir la fonction cathartique des analogies sous un angle différent du précédent, dans la mesure où elles furent chargées, non seulement de réfuter des objections, mais en outre de prévenir celles-ci en détruisant certains préjugés. Nous examinerons ainsi quatre objections contre la preuve que nous n'avons pas encore abordées, dans la mesure où elles proviennent de contradicteurs de Descartes, et nous montrerons comment les analogies avaient pour tâche de les désamorcer.

## 1. Les préjugés

« Mais j'avoue bien que ceux qui ne se défont point de leurs préjugés ne sauraient que très difficilement avoir jamais la conception claire et distincte d'aucune chose. »

Descartes, *Septièmes Réponses*

Descartes a mis en garde contre les préjugés dans plusieurs textes. Par exemple, dès la Préface des *Méditations*, il avertit ses lecteurs qu'il leur demandera d'abandonner deux choses

<sup>1</sup> Resp. : *DM*, VI, AT VI, 36.22-24 ; *MM*, V, AT VII, 65.23-24 ; et *PP*, I, 14, AT VIII-1, 10.15-17. Le syllogisme de Descartes est en effet le suivant (il consiste dans ce que nous avons appelé une inférence *idea-res*) : [M] tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose peut être affirmé avec vérité de cette chose ; [m] or l'existence (éternelle et nécessaire) est clairement contenue dans l'idée de Dieu ; [C] donc il est vrai de dire que l'existence lui appartient, autrement dit que Dieu existe.

<sup>2</sup> *IIæ Resp., Rationes...*, AT VII, 163.27-164.2 et 167.5-7.

s'ils veulent le suivre dans cet ouvrage : « je ne conseillerai jamais à personne de le lire sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés ; lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre<sup>1</sup>. » Cette double ascèse répond à une nécessité méthodologique : les sens empêchent de bien concevoir les choses immatérielles en particulier, tandis que les préjugés empêchent de bien philosopher en général. Descartes l'expliquait au Père Mesland : « Pour la difficulté d'apprendre les sciences, qui est en nous, et celle de nous représenter clairement les idées qui nous sont naturellement connues, elle vient des faux préjugés de notre enfance, et des autres causes de nos erreurs<sup>2</sup> ». Les *præjudicia* portent préjudice à la pensée. Pierres d'achoppement pour tous, ils forment un voile devant l'évidence. Leur terreau tend à étouffer les racines de la philosophie, leur familiarité, à être plus persuasive encore que les raisons qui les détruisent :

« Et certes, lorsque nous nous sommes persuadés quelque chose dès notre jeunesse, et que notre opinion s'est fortifiée par le temps, quelques raisons qu'on emploie après cela pour nous en faire voir la fausseté, ou plutôt quelque fausseté que nous remarquons en elle, il est néanmoins très difficile de l'ôter entièrement de notre créance, si nous ne les repassons souvent en notre esprit, et ne nous accoutumons ainsi à déraciner peu à peu ce que l'habitude à croire, plutôt que la raison, avait profondément gravé en notre esprit<sup>3</sup>. »

On dit parfois qu'il n'y a aucun tragique dans la philosophie cartésienne. Pourtant le tragique est bien là ; la source des préjugés n'est autre que notre condition naturelle, qui fait que nous sommes un esprit incorporé :

« Et certes l'esprit était si plongé dans le corps pendant ses premières années que, bien qu'il percevait clairement de nombreuses choses, il ne percevait pourtant jamais rien distinctement ; et comme alors il n'en portait pas moins de nombreux jugements, nous en avons hérité de nombreux préjugés, que la plupart d'entre nous n'a jamais abandonnés par la suite<sup>4</sup>. »

La double maxime de se défaire du commerce des sens et de se délivrer des préjugés ne serait donc au fond qu'un seul et même impératif cathartique, si tant est que la pureté de l'esprit soit l'autre nom de sa liberté.

Mais que sont les « préjugés » ? Le terme l'indique : les préjugés ne sont pas tant des opinions qui *précèdent* nos jugements que nos *premiers jugements* eux-mêmes – ou nos jugements d'avant (*præ-judicia*) –, c'est-à-dire ceux que nous avons formés avant de distinguer le corps et l'esprit, et que l'habitude a enracinés en nous : « le mot de préjugé ne s'étend point à toutes les notions qui sont en notre esprit, desquelles j'avoue qu'il est impossible de se défaire, mais seulement à toutes les opinions que *les jugements que nous avons faits auparavant* ont laissées en notre créance<sup>5</sup>. » Se délivrer des préjugés signifierait donc ne plus juger comme avant, c'est-à-dire à partir des sens.

Descartes mentionne ainsi plusieurs préjugés, dont certains furent d'ailleurs les siens : les choses matérielles sont plus aisées à connaître que les choses immatérielles ; les qualités sensibles ont une réalité physique ; l'âme est matérielle ; il est indispensable d'imaginer pour

<sup>1</sup> MM, Préface, AT VII, 9/OC IV-1, 85.

<sup>2</sup> À Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 114.

<sup>3</sup> 4<sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 179.

<sup>4</sup> PP, I, 47, AT VIII-1, 22.18-22/DM, 127-129.

<sup>5</sup> Ls/I, AT IX-1, 204.

connaître quoi que ce soit ; l'essence et l'existence se distinguent en toutes choses ; l'idée de Dieu est une idée forgée ; *etc.* Ces deux derniers préjugés ont été divulgués en prouvant Dieu par son essence. Descartes les a en effet combattus frontalement dans la *Cinquième Méditation* (en réfutant les objections de sophisme et de facticité), mais aussi dans les *Principes*, où il leur a consacré un article entier après avoir exposé son argument. Il n'hésita pas, d'ailleurs, à reprendre certaines formules des *Méditations* :

« 16. *Les préjugés empêchent que cette nécessité de l'existence de Dieu soit clairement connue de tous.*

Cela, dis-je, notre esprit le croira facilement s'il s'est d'abord complètement libéré des préjugés (*si se prius omnino præjudiciis liberarit*). Mais comme nous sommes habitués à distinguer dans toutes les autres choses l'essence de l'existence (*sumus assueti reliquis omnibus in rebus essentiam ab existentia distinguere*), et aussi à forger arbitrairement des idées variées de choses qui ne sont nulle part et n'ont jamais été, il arrive facilement que, lorsque nous ne sommes pas entièrement attachés à la contemplation de l'être souverainement parfait, nous doutions si son idée n'est peut-être pas l'une de celles que nous avons forgées arbitrairement, ou au moins à l'essence desquelles l'existence n'appartient pas<sup>1</sup>. »

La difficulté d'entendre l'argument ontologique tient à notre habitude de distinguer l'existence de l'essence – habitude qui procède elle-même de notre expérience quotidienne, qui nous fait continuellement sentir des êtres dont l'existence est contingente. Nos sens nuisent à la perception claire et distincte des notions innées. Descartes l'expliquait à Burman, en parlant littéralement des « hommes sensuels », dont il ne se vantait pas d'être à l'écart : « pour les axiomes ou notions communes, par exemple qu'il est impossible qu'une même chose et ne soit pas, les hommes attachés aux sens (*homines sensuales*), comme nous le sommes tous avant de philosopher, ne les envisagent ni ne leur prêtent attention<sup>2</sup>. » On se souvient que, dans les *Deuxième Réponses*, Descartes écrivait que l'existence de Dieu peut être connue d'elle-même « par ceux qui sont libres de préjugés (*iis qui a præjudiciis sunt liberi*) ». Il le redira dans les *Principes* à propos de toutes les notions communes : « il arrive que ces notions communes s'opposent aux opinions préjugées de certains hommes, qui ne peuvent donc les saisir facilement ; alors que quelques autres, qui sont libres de ces préjugés (*qui præjudiciis istis sunt liberi*), les perçoivent très évidemment<sup>3</sup>. » Ce n'est donc pas un hasard si l'exposé géométrique des *Méditations* préconisait une certaine ascèse afin d'entendre la vérité des axiomes ou notions communes :

« *En troisième lieu, qu'ils examinent diligemment (diligenter expendant) les propositions qui n'ont pas besoin de preuve pour être connues (propositiones per se notas) et dont chacun trouve les notions en soi-même [...] et qu'ainsi ils exercent cette clarté de l'entendement qui leur a été donné par la nature, mais que les sens ont accoutumé de troubler et d'obscurcir, qu'ils l'exercent, dis-je, toute pure et libérée de ceux-ci (puram atque ab iis liberatam). Par ce moyen en effet la vérité des axiomes suivants leur sera facilement connue<sup>4</sup>. »*

Or l'inhérence de l'existence nécessaire dans le concept de Dieu – qui est la mineure de l'argument ontologique – est justement l'une de ces notions communes<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *PP*, I, 16, AT VIII-1, 10-11/DM, 87-89 (t. m.).

<sup>2</sup> *EB*, AT V, 146/JMB, 15-17.

<sup>3</sup> *PP*, I, 50, AT VIII-1, 24/DM, 133 (t. m.).

<sup>4</sup> *Rationes...*, *Postulata*, III, AT VII, 162.28-163.7/IX-1, 126.

<sup>5</sup> *Rationes...*, *Axiomata sive communes notiones*, X, AT VII, 166.14-18 : « *In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis ; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatæ, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti.* »

Mais comment se libère-t-on des préjugés ? Leur enracinement ne rend-il pas la tâche impossible ? Gassendi le croyait. Mais le jugement étant un acte de la volonté, se libérer des préjugés ne requiert rien d'autre que de faire un *usage suspensif* de cette même volonté, en l'occurrence en décidant de *s'abstenir* de juger : « car enfin, pour se défaire de toute sorte de préjugés, il ne faut autre chose que *se résoudre à ne rien assurer ou nier* de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant, sinon après l'avoir derechef examiné<sup>1</sup> ».

Cet effort est certes compliqué par notre nature, dont l'esprit doit composer avec le sensible en cette vie, ce qui rend difficile de satisfaire au réquisit méthodique consistant à détacher l'esprit du commerce des sens. Néanmoins Descartes assure que l'utilité du doute est « en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens<sup>2</sup> ». Facilement accessible en théorie, la métaphysique demande en pratique une certaine préparation et accoutumance. Mais Descartes ne s'est pas contenté de diagnostiquer le mal qui empêche de bien philosopher ; il a aussi prescrit le remède pour le guérir<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> *Ls/I*, AT IX-1, 204. La suspension dépend du « libre arbitre (*liberum arbitrium*) », ou de notre « liberté (*libertatem*) qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés. » (*PP*, I, 6, AT VIII-1, 6/IX-2, 27).

<sup>2</sup> *MM*, Abrégé, AT IX-1, 9.

<sup>3</sup> Sans prétention à l'exhaustivité. Les références qui ne sont pas indiquées dans une case le sont dans celle qui suit le sens de la lecture. Il faudrait ajouter *l'esprit de contradiction* : « de cela même que quelqu'un se prépare pour impugner la vérité, il se rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne son esprit de la considération des raisons qui la persuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruisent. » (*2<sup>e</sup> Rép.*, AT IX-1, 123). Voir aussi *Épître dédicatoire*, AT IX-1, 8 : « leur esprit de contradiction... »

Maux		Remèdes	
<i>Préjugés</i>	<i>Accoutumance au sensible</i>	<i>Attention, méditation</i>	<i>Accoutumance au métaphysique, ascèse intellectuelle</i>
« si mon esprit n'était prévenu d'aucun préjugé... »	...et que ma pensée ne se trouvât point divertie pour la présence continuelle des images des choses sensibles » (5 <sup>e</sup> Méd., AT IX-1, 54)	« que le lecteur, prenant garde de plus près ( <i>diligentius attendendo</i> ) aux choses que j'ai déjà écrites, se délivre lui-même des préjugés qui offusquent peut-être sa lumière naturelle » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 106)	« pour bien entendre les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 104)
« des opinions obscures et fausses, mais qu'un long usage a profondément gravées en nos esprits » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 106)	« l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 104)	« ceux qui y penseront sérieusement, et qui voudront avec moi prendre la peine de méditer » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 107)	« puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelque journées » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 104)
« plusieurs préjugés que nous avons reçus par les sens... »	...et auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 123)	« elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs... »	...et qui s'étudient à détacher leur esprit du commerce des sens » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 123)
« Celui qui, comme lui, est plein de préjugés, très difficilement se confie à la seule lumière de la nature » (RVLN, AT X, 522)	« le corps, qui empêche toujours l'esprit de penser, comme il l'a beaucoup fait pendant la jeunesse » (EB, AT V, 150)	« en s'arrêtant longtemps sur cette méditation » (À ***, mars 1637, AT I, 353)	« jamais les hommes ne pourraient s'éloigner de la vraie connaissance de cette nature divine s'ils voulaient seulement porter attention sur l'idée qu'ils ont de l'Être souverainement parfait. » (2 <sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 109)
« l'empêchement des préjugés, dont aucun n'est entièrement exempt » (L-P, AT IX-2, 12)	« excepté peut-être l'existence de Dieu, qui a été mise en doute par quelques-uns à cause qu'ils ont trop attribué aux perceptions des sens, et que Dieu ne peut être ni vu ni touché » (L-P, AT IX-2, 10)	« <i>diligenter attendenti</i> » (3 <sup>e</sup> Méd., AT VII, 47) « <i>diligentius attendenti</i> » (5 <sup>e</sup> Méd., V, AT VII, 66) « besoin d'une grande application d'esprit » (5 <sup>e</sup> Méd., V, AT IX-1, 54)	« pour ceux qui ont accoutumé leur esprit à la contemplation de l'idée de Dieu et qui ont pris garde à ses perfections infinies » (PP, I, 19, AT IX-2, 33)
« cela vient d'un faux préjugé, parce qu'ils estiment que rien n'existe, ou n'est intelligible, s'il n'est aussi imaginable » (À More, 5 fév. 1649, AT V, 270)	« Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître..., c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles... » (DM, IV, AT VI, 37)	« elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés... »	...et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens. » (Épître dédicatoire, AT IX-1, 4)

Nous avons ainsi passé en revue plusieurs préjugés, leurs causes, et les moyens de s'en défaire. Il nous faut à présent examiner quatre objections contre l'argument ontologique, afin de confirmer notre thèse selon laquelle les analogies avaient pour tâche de les prévenir – en l'occurrence en écartant deux préjugés (à savoir l'opinion selon laquelle l'essence pourrait être séparée de l'existence en toutes choses et celle selon laquelle l'idée de Dieu serait factice, ou forgée).

## 2. L'objection sémantique

Caterus a critiqué la preuve cartésienne en empruntant à la *Somme de théologie* une objection contre ce qui ressemble à l'argument d'Anselme. Selon lui, l'argument de Descartes ne prouve pas l'*existence de Dieu*, il prouve que le *nom* « Dieu » *signifie* un être existant : lorsqu'on entend ce nom, on *doit penser* que ce qui est nommé ainsi existe ; mais il ne s'ensuit pas de là que *Dieu lui-même* existe en effet. Caterus souligne cet aspect sémantique lorsqu'il attribue à Descartes une définition qui revient à celle de Thomas : « Saint Thomas définit Dieu ainsi : *ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu (significari)*. Monsieur Descartes l'appelle *un être souverainement parfait* ; certes rien de plus grand que lui ne peut être conçu (*significari*)<sup>1</sup>. » Le théologien n'a plus qu'à transposer la critique de la *Somme* à l'argument des *Méditations* :

« D'où je répons aussi en peu de paroles : encore que l'on demeure d'accord que l'être souverainement parfait par son propre nom (*nomine*) emporte l'existence, néanmoins il ne s'ensuit pas que cette même existence soit dans la nature actuellement quelque chose (*tamen non sequitur ipsamet illam existentiam in rerum natura actu quid esse*), mais seulement qu'avec le concept, ou la notion (*cum conceptu*) de l'être souverainement parfait, celui de l'existence est inséparablement conjoint<sup>2</sup>. »

L'argument ontologique ne serait qu'un jeu de langage, non la preuve démonstrative que Descartes pensait pouvoir tirer de l'idée de Dieu. On peut trouver que l'objection sémantique ressemble à l'objection de vanité, car l'une et l'autre affirment que la nécessaire pensée de l'existence de Dieu ne prouve pas que Dieu existe – la première, parce qu'il ne s'agirait que d'une affaire de mots, la seconde parce que l'être ne découle pas de la pensée.

Comment Descartes répond-il ? Il accepte entièrement l'analyse thomiste, en reconnaissant que « ce qui est signifié par un mot, ne paraît pas pour cela être vrai (*quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum*). » Mais il corrige aussitôt l'amalgame : « *Meum autem argumentum fuit tale ; Mais mon argument a été tel<sup>3</sup>...* » La transposition de la critique n'est pas légitime, car l'argument cartésien ne procède pas à partir d'un *mot* ou d'un *nom* (il ne part pas d'une *définition* de « Dieu »), mais à partir de ce que nous avons appelé la règle d'inférence *idea-res* (explicitement formulée dans la première question de la *Cinquième Méditation*), consistant à passer de *la nature* ou de *l'idée claire et distincte* d'une chose à *la chose elle-même*. Pour bien le montrer, Descartes énonce son argument dans un syllogisme en bonne et due forme – et son raisonnement n'est pas celui par la perfection que l'on formule parfois (Dieu est un être qui a toutes les perfections, or l'existence est une perfection, donc Dieu existe) :

« Mais mon argument a été tel : [*Majeure*] ce que nous entendons clairement

<sup>1</sup> 1<sup>e</sup> *Obj.*, AT VII, 98.16-19/AT IX-1, 79 : « *S. Thomas Deum ita definit : quo majus significari non potest. D. C. vocat eum Ens summe perfectum ; illo sane majus significari non potest.* »

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT VII, 99.12-17/IX-1, 79. Une critique semblable se trouve chez P. Bagley contre l'argument du *Discours* (*art. cit.*, p. 8-9).

<sup>3</sup> 1<sup>e</sup> *Rép.*, AT VII, 115/IX-1, 91.

et distinctement appartenir à la nature, ou essence, ou forme vraie et immuable de quelque chose, cela peut être affirmé avec vérité de cette chose ; [*mineure*] mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce qu'est Dieu, nous entendons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe ; [*Conclusion*] donc nous pouvons alors affirmer avec vérité de Dieu, qu'il existe. Où du moins la conclusion procède correctement<sup>1</sup>. »

Ce syllogisme n'est que la reformulation du premier exposé de l'argument de la *Cinquième Méditation*, une fois retiré l'échafaudage analogique qui le soutenait. Comme on le constate ici, Descartes ne part pas d'une définition de Dieu, mais d'une *règle d'inférence* générale ; puis il s'appuie sur l'*idée claire et distincte* de Dieu – idée qui, comme celle de n'importe quelle idée mathématique, exhibe une « vraie et immuable nature<sup>2</sup> ».

Descartes argumente ensuite contre les deux préjugés qui empêchent d'être convaincu de la mineure, dont le second tient au fait que, « ne distinguant pas les choses qui appartiennent à la vraie et immuable essence de quelque chose, de celles qui ne lui sont attribuées que par la fiction de notre entendement », nous ignorons si l'essence divine est immuable ou inventée<sup>3</sup>.

Or l'analogie avec les idées mathématiques visait à écarter cette difficulté. Descartes l'indiquait dès le premier tableau de la *Cinquième Méditation* : « *Et ce que je trouve ici de plus considérable*, est que je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses qui [...] *ont leur nature vraies et immuables (suas habent veras et immutabiles naturas)* », avant d'ajouter, dans le deuxième tableau, à propos de Dieu :

« Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature (*ad ejus naturam pertinere*), que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre (*ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere*)<sup>4</sup>. »

On trouve déjà là la mineure du syllogisme des *Premières Réponses*, à quelques nuances près et pour ainsi dire dépouillée de son modèle mathématique : « après que nous avons assez soigneusement recherché ce qu'est Dieu, nous entendons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature (*ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere*) qu'il existe ».

Or il y a une grande différence entre la *définition d'un nom* et une *nature vraie et immuable*. Celle-là est *subjective* et *arbitraire* (c'est un concept de l'entendement librement imposé à un signe), tandis que celle-ci est *objective* et *immuable* (c'est une essence éternelle qui ne dépend pas de l'esprit). La première ne permet qu'une inférence *sémantique*, qui n'est pas une assertion d'existence : « donc par définition, Dieu existe »<sup>5</sup>. Mais la seconde autorise une inférence *réelle*, qui est bien une assertion d'existence : « donc Dieu existe ». Pour quelle raison ? Pour la même

<sup>1</sup> *Ibid.*, AT VII, 115.21-116.5/IX-1, 91 : « *Meum autem argumentum fuit tale. [M] Quod clare & distincte intelligemus pertinere ad alicujus rei veram & immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari ; [m] sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare & distincte intelligimus ad ejus veram & immutabilem naturam pertinere ut existat ; [C] ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat. Ubi saltem conclusio recte procedit. »*

<sup>2</sup> Voir 5<sup>e</sup> Méd., AT VII, 64 et 68/IX-1, 51 et 54 : de même que l'idée du triangle représente « une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle (*determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et aeterna*) », celle de Dieu est aussi « l'image d'une vraie et immuable nature (*imaginem veram et immutabilis naturam*) ».

<sup>3</sup> 1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 116-119/IX-1, 92-94.

<sup>4</sup> AT VII, 64-65/IX-1, 51-52.

<sup>5</sup> Voir Cyrille Michon, « L'argument fantastique. La preuve ontologique repose-t-elle sur une ambiguïté ? », *Klesis*, 17, 2010, p. 37-53, not. p. 41-42.

raison qui est exprimée dans la majeure : parce que tout ce qui est évident de la nature d'une chose est vrai *de cette chose même*. Ce n'est donc pas sans raison que, dans la *Cinquième Méditation*, Descartes avait usé d'un lexique essentialiste au moment d'insister sur la réalité des objets géométriques : par analogie, il indiquait déjà que l'argument ontologique s'appuie aussi sur une nature réelle.

En corrigeant l'amalgame de Caterus, Descartes n'a donc pas inventé un nouvel argument ; il a simplement repris celui qu'il avait écrit dans ses *Méditations*, mais en le reformulant sans analogie : « Mais mon argument a été tel... » Outre les fonctions génétique et pédagogique, l'analogie avec les mathématiques remplissait une fonction *cathartique*. Elle enseignait que la mineure s'appuie sur un fondement réel, plutôt que sur un mot ou une définition : elle visait du même coup à prévenir toute objection sémantique. Faute d'avoir saisi le sens ontologique du modèle mathématique, Caterus a confondu l'argument thomiste et l'argument cartésien<sup>1</sup>.

### 3. L'objection de non-performance

« Sur quoi j'ai seulement à vous prier qu'on ne se hâte point : car ceux qui ne prendront pas garde à tout, [...] m'objecteront aisément des choses que j'ai déjà expliquées. »

*À Mersenne*, 31 décembre 1640

On trouve une autre critique de l'argument ontologique dans les *Deuxièmes Objections*. Leurs auteurs ne reprennent pas le raisonnement de la *Cinquième Méditation*, mais celui des *Premières Réponses* que nous venons de lire. Ce syllogisme ne prouverait pas que *Dieu existe*, mais seulement que l'existence *appartient à sa nature* – ce qui n'est pas encore une assertion d'existence. Les objecteurs répètent les deux prémisses, mais corrigent ainsi la conclusion :

« *En sixième lieu*, dans vos réponses aux précédentes objections, il semble que vous ayez manqué de bien tirer la conclusion, dont voici l'argument : *Ce que clairement et distinctement nous entendons appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose ; mais (après que nous avons assez soigneusement observé ce que c'est que Dieu) nous entendons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature, qu'il existe. Il faudrait conclure : Donc (après que nous avons assez soigneusement observé ce que c'est que Dieu), nous pouvons dire ou affirmer avec vérité, qu'il appartient à la nature de Dieu qu'il existe. D'où il ne suit pas que Dieu existe en effet, mais seulement qu'il doit exister, si sa nature est possible, ou ne répugne point<sup>2</sup> ».*

Cette objection nous semble exemplaire d'une réticence de la pensée à sortir de ses propres représentations. Les auteurs ne parviennent pas à passer *de la nature ou de l'essence* d'une chose à *cette chose même*. C'est pourtant la démarche de l'argument ontologique : si j'entends clairement que l'existence appartient à la nature divine, alors cela prouve que Dieu existe, puisqu'il est évident que tout ce qui est en l'essence d'une chose se retrouve en celle-ci. Au lieu de cela, les objecteurs tiennent que ce qui appartient à *la nature d'une chose* est vrai *de la nature de cette chose* (ce

<sup>1</sup> L'objection sémantique repose sur une interprétation *définitionnelle* de l'argument cartésien. Cette interprétation est contestable, car elle fait d'un énoncé sur une *chose*, dont nous avons une notion claire, un énoncé sur un *mot* (elle transforme le discours en un méta-discours) : l'argument ontologique ne porterait pas sur Dieu, mais sur le mot « Dieu ». À ce titre, on pourrait dire aussi que l'énoncé : « l'argument ontologique est un sophisme » ne porte pas sur l'argument ontologique, mais simplement sur le syntagme « argument ontologique ».

<sup>2</sup> 2<sup>e</sup> *Obj.*, AT VII, 127/AT IX-1, 100 (s.d.l.t.).

qui est tautologique). Refusant d'accomplir l'inférence *idea-res*, ils font donc du sur-place.

Descartes le montre, en soulignant que leur conclusion n'était pas même une variation en la majeure, mais une sorte de répétition du premier mouvement :

« *En sixième lieu, où vous reprenez la conclusion d'un syllogisme que j'avais mis en forme, il semble que vous péchiez vous-mêmes en la forme ; car, pour conclure ce que vous voulez, la majeure devait être telle : Ce que clairement et distinctement nous concevons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité appartenir à la nature de cette chose. Et ainsi elle ne contiendrait rien qu'une inutile et superflue répétition (inutilem tautologiam). Mais la majeure de mon argument a été telle : Ce que clairement et distinctement nous concevons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose<sup>1</sup>. »*

Les objecteurs pour ainsi dire jouaient *Da capo*, plutôt que d'aller à la *coda* pourtant permise par la règle d'inférence *idea-res*. Descartes illustre celle-ci en prenant trois exemples, dont un exemple géométrique :

« C'est-à-dire, si être animal appartient à l'essence ou à la nature de l'homme, on peut assurer que l'homme est animal ; si avoir les trois angles égaux à deux droits appartient à la nature du triangle rectiligne, on peut assurer que le triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits ; si exister appartient à la nature de Dieu, on peut assurer que Dieu existe, etc<sup>2</sup>. »

Autrement dit, de la nature d'une chose à la chose même, la conséquence est bonne. Descartes reformule donc la conclusion, en insistant sur la légitimité de celle-ci et sur l'illégitimité de celle de ses objecteurs :

« Et la mineure a été telle : Or est-il qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister. D'où il est évident qu'il faut conclure comme j'ai fait, c'est à savoir : Donc on peut avec vérité assurer de Dieu qu'il existe ; et non pas comme vous voulez : Donc nous pouvons assurer avec vérité qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister<sup>3</sup>. »

L'argument cartésien n'est pas circulaire, mais fait progresser la pensée à chaque étape, parce que l'horizon de la conclusion n'est plus le même que celui des prémisses. La majeure énonce une règle d'inférence *idea-res* (ou, si l'on préfère ici, *natura-res*), selon laquelle ce qui est clair de l'idée ou de la nature d'une chose est vrai de cette chose même. La mineure prend pour moyen terme une nature particulière, dont elle énonce le contenu : il est clair (si l'on y prête attention) qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister. La conclusion fait la synthèse de ces deux prémisses et accomplit alors l'inférence à propos de la chose même : donc il est vrai que Dieu existe. C'est la majeure qui permet que l'horizon de la conclusion ne soit plus celui de la mineure : nous n'étions ici encore qu'à une nature ; nous sommes désormais à la chose même. Ce syllogisme n'usurpe donc pas l'appellation d'*argumentum* : quelque chose se passe bien entre les

<sup>1</sup> 2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 149.22-150.2/IX-1, 117 (s.d.l.t.).

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT VII, 150.2-8/IX-1, 117 : « Hoc est, si esse animal pertinet ad naturam hominis, potest affirmari hominem esse animal ; si habere tres angulos æquales duobus rectis pertinet ad naturam trianguli, potest affirmari triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis ; si existere pertinet ad naturam Dei, potest affirmari Deum existere, etc. »

<sup>3</sup> *Ibid.*, AT VII, 150.8-13/IX-1, 117 (s.d.l.t.) : « Minor vero hæc fuit : Atqui pertinet ad naturam Dei, quod existat. Ex quibus patet esse concludendum, ut conclusi : Ergo potest de Deo cum veritate affirmari, quod existat ; non autem ut vultis : Ergo cum veritate possumus affirmare ad naturam Dei pertinere ut existat. »

prémises et la conclusion (celle-ci ne répète pas la mineure)<sup>1</sup>.

C'est au fond la grande question du cartésianisme qui est posée par l'argument ontologique : peut-on parler des choses en vérité à partir de nos seules idées ? Descartes répond que oui, mais à condition que celles-ci soient claires et distinctes (et donc qu'elles aient quelque réalité). Aussi trouve-t-on, à quelques variations près, de nombreuses occurrences de la règle d'inférence dans les *Méditations* et les *Réponses* :

- « *omnia, quae ad illam rem pertinere clare & distincte percipio, revera ad illam pertinere* »
- « *Quod clare & distincte intelligemus pertinere ad alicujus rei veram & immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari* »
- « *Quod clare intelligemus pertinere ad alicujus rei, id potest de ea re cum veritate affirmari.* »
- « *Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari.* »
- « *Idem est dicere aliquid in rei alicujus natura sive conceptu contineri, ac dicere, idipsum de ea re esse verum* (per Def. 9)<sup>2</sup>. »

Cette règle est en effet la principale prémisse de l'argument ontologique, car elle permet de passer d'une perception claire et distincte à une affirmation vraie<sup>3</sup>.

C'est ce que la dernière analogie avec I, 32 enseignait. En indiquant que l'inférence était légitime à propos du triangle (« *recte inferitur ejus tres angulos non majores esse duobus rectis* »), Descartes montrait qu'elle l'était aussi « *quemadmodum* » à propos de Dieu : « *recte concludam ens primum et summum existere*<sup>4</sup> ». Ici comme là, il est permis de passer du connaître à l'être, parce que dans les deux cas, I, 32 et l'existence sont des propriétés évidentes.

Mais c'est sans doute l'analogie des *Principes* qui sera la plus explicite à cet égard. Il est d'ailleurs remarquable que, de toutes les analogies que nous avons lues dans la *Cinquième Méditation*, Descartes n'ait conservé ici que la dernière d'entre elles. Cela montre qu'il désirait surtout inculquer la validité de son argument :

<p>« Et comme, du fait que l'esprit perçoit par exemple qu'il est nécessairement contenu  <b>A</b> <u>dans l'idée du triangle</u> (<i>in idea trianguli</i>) que ses trois angles sont égaux à deux droits,</p> <p>—</p> <p><b>B</b> <u>il se persuade pleinement qu'un triangle a</u> trois angles égaux à deux droits (<i>plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis</i>) :</p>	<p>≈ ainsi, —</p>	<p>du seul fait qu'il perçoit qu'une existence nécessaire et éternelle est contenue <u>dans l'idée d'un être souverainement parfait</u> (<i>in entis summe perfecti idea</i>),</p> <p><b>C</b></p> <p><b>D</b> <u>il doit conclure pleinement qu'un être souverainement parfait existe</u> (<i>plane concludere debet ens summe perfectum existere</i>). »</p>
---	-------------------	--

<sup>1</sup> Nous ne pouvons donc suivre H. Gouhier lorsqu'il écrit : « Si *argumentum* désigne la "démonstration" telle qu'Aristote la définit et qui trouve sa forme dans le "syllogisme scientifique", l'*argumentum* de la *Cinquième Méditation* est évidemment autre chose. Il suffit de le mettre en syllogisme pour constater le caractère artificiel de l'opération ; la pensée ne progresse pas de la mineure à la conclusion : c'est un mouvement sur place. On pouvait le deviner en lisant attentivement l'énoncé du syllogisme proposé à Caterus » (*La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 159). Ce commentaire nous semble peu fidèle au texte de Descartes. En revanche, il est conforme au syllogisme des *Deuxièmes Objections*, qui, quant à lui, faisait vraiment du sur-place.

<sup>2</sup> Resp. : MM, V, AT VII, 65.17-19 ; 1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 115.22-25 ; 2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 150.1-2 ; *Rationes...*, Def. 9, AT VII, 162.8-10 ; et *Propositio I*, AT VII, 166.23-25.

<sup>3</sup> On aura en effet remarqué que, dans chaque version de la majeure, il est question d'accomplir la même inférence : passer de ce qui appartient ou est contenu dans la perception ou nature d'une chose, à une affirmation vraie sur cette chose elle-même (*revera ad illam* ; *de ea re cum veritate affirmari* ; *de ea re cum veritate affirmari* ; *de ea re verum esse* ; *de ea re esse verum*). Il s'agit bien d'atteindre la vérité de la chose hors de l'entendement.

<sup>4</sup> MM, V, AT VII, 67-68.

L'insistance est frappante : de même qu'on se persuade « pleinement » qu'une figure possède ce qui est son idée, de même l'idée de Dieu autorise-t-elle « pleinement » à conclure à Dieu lui-même. En enseignant cela, les analogies visaient à prévenir l'objection de non-performance : l'argument ontologique prouve bien que Dieu existe, parce que, pas moins qu'une démonstration géométrique, il s'appuie sur un contenu manifeste.

#### 4. L'objection modale

« ...mais il y a encore un vide à remplir. »

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*

Avant Leibniz, les auteurs des *Deuxièmes Objections* avaient déjà formulé ce qui est plus une réserve, ou une condition de validité de l'argument ontologique, qu'une véritable réfutation de celui-ci : Dieu « doit exister, *si sa nature est possible*, ou ne répugne point<sup>1</sup> ».

Or Descartes avait anticipé cette réserve en se servant justement d'une analogie. En écrivant : « je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit », il assimilait l'innéité de l'idée de Dieu à celle des idées claires et distinctes des objets mathématiques. Ce rapprochement indiquait déjà qu'une telle idée représente une chose *possible* et n'implique pas contradiction, puisqu'elle est elle-même *claire et distincte* et l'image d'une *vraie nature*<sup>2</sup>. La mineure ajoute que c'est l'idée d'une chose *éternelle*, puisque cette nature parfaite contient évidemment la propriété d'exister toujours : « Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature (*nec minus clare & distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat*) ». Dieu ne s'entend pas moins bien qu'un objet mathématique : c'est donc une chose possible, s'il est vrai que l'existence possible est contenue en tout ce que nous entendons clairement<sup>3</sup>. Les critères de clarté et de distinction suffisent à l'établir – et l'analogie avec les objets mathématiques vient renforcer cela. En effet, on ne

<sup>1</sup> 2<sup>e</sup> *Obj.*, AT VII, 127/IX-1, 100 : « *existere debere, si illius natura sit possibilis seu non repugnet* ». Leibniz commentera l'argument ontologique d'une façon semblable : « Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évidence mathématique : c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'être tout grand ou tout parfait est possible, et n'implique point de contradiction. » (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 10). Pour une discussion détaillée de la position leibnizienne, voir l'article de Christian Leduc, « Leibniz et Élisabeth : réflexions sur Descartes et l'idée de Dieu », *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, D. Kolesnik-Antoine et M-F. Pellegrin (dir.), Paris, Vrin, 2014, p. 185-204.

<sup>2</sup> Comme l'écrit Fr. Crahay : « Si Descartes, toutefois, insiste beaucoup moins et moins souvent que Leibniz sur ce maillon qu'est le possible, c'est d'abord qu'entre la simple idée ou notion et son objet (la *res*), la "nature vraie" – forme, essence – joue précisément le rôle que Leibniz laisse au possible : assurer, du moment qu'elle est clairement et distinctement perçue, le contact de l'entendement et de l'être. La nature vraie et immuable chez l'un, le non-contradictoire chez l'autre, représentent – d'un point de vue épistémologique – cette tendance à l'être actuel, cet appel d'existence qu'un autre pouvoir viendra ou non combler. » (*art. cit.*, p. 461).

<sup>3</sup> Voir à *Mersenne*, 31 décembre 1640, AT III, 274 : « il me semble bien clair qu'*existentia possibilis continetur in omni eo quod clare intelligimus* ». Dans les *Premières Réponses*, Descartes avait aussi indiqué, à propos de Dieu conçu comme être souverainement puissant, « qu'au moins l'existence possible lui convient, comme à toutes les choses dont nous trouvons en nous l'idée distincte (*clare et distincte percipere primo illi saltem competere possibilem existentiam, quemadmodum reliquis omnibus aliis rebus, quarum distincta idea in nobis est*) » (AT VII 119/IX-1, 94). Il le répétera dans les *Principes* au moment d'exposer la mineure de l'argument ontologique, en expliquant que l'existence d'un être souverainement intelligent, souverainement puissant et souverainement parfait, est non seulement possible et contingente, mais en outre nécessaire et éternelle : « *Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quæ omnium longe præcipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aternam.* » (PP, I, 14, AT VIII-1, 10)

demande pas à un géomètre de *démontrer* la possibilité de ses figures avant de prouver telles ou telles propriétés, car les figures sont pour lui des *principes* (posés dans les Définitions) : il suffit qu'il conçoive bien ces figures et que leurs propriétés se déduisent clairement des principes. Les démonstrations des propriétés confirment alors la possibilité de la chose, puisqu'elles progressent de façon évidente. Par analogie, il n'est pas besoin de *démontrer* que l'idée d'un être souverainement parfait est concevable pour être fondé à inférer que l'existence actuelle lui appartient, car cette idée est aussi un principe (d'ailleurs posé dans la Définition 8 de l'Abrégé géométrique<sup>1</sup>) : il suffit qu'on conçoive bien cet être et que son existence s'en déduise clairement. Et cette démonstration apporte la preuve de la possibilité de la chose, car nous ne pourrions du tout trouver l'existence nécessaire dans l'idée de Dieu si nous ne concevions clairement celui-ci – tout comme nous ne pourrions du tout trouver I, 32 dans l'idée d'un triangle si nous ne concevions clairement cette figure. Par conséquent, l'argument ontologique est une démonstration parfaite, parce qu'il a pour principe une idée claire qui, par sa clarté même, donne à connaître que celle-ci est l'image d'une chose possible. L'insistance cartésienne sur les natures mathématiques, et l'analogie avec ces natures innées, renfermaient ces enseignements. Descartes avait donc prévenu l'objection modale par ses analogies. Elles remplissaient en cela une fonction *cathartique*<sup>2</sup>.

### 5. L'objection de contradiction

« Et si tu dis qu'on ne comprend pas, et qu'on n'a pas dans l'intellect, ce qu'on ne comprend pas complètement, dis donc que celui qui ne peut regarder en face la très pure lumière du soleil ne voit pas la lumière du jour, qui n'est que la très pure lumière du soleil. »

Anselme, *Réponses à Gaunilon*, I

La réponse à l'objection modale a montré que l'idée de Dieu n'implique point. Mais s'il en allait autrement ? Et si, loin d'être possible, l'idée d'un être souverainement parfait pleinement développée était contradictoire ? Cette objection fut formulée par le Père Daniel dans *Le Voyage du monde de M. Descartes*. Analysant le nerf de l'argument ontologique, il déclare découvrir « la source des scrupules que tout le monde a eus sur cette démonstration », qu'il n'hésite pas, quant à lui, à qualifier de « paralogisme<sup>3</sup> ». Confiant dans ce qu'il nomme les « démonstrations ordinaires<sup>4</sup> » (c'est-à-dire les preuves par les effets retenues par Thomas d'Aquin remontant à une cause première), sa critique est la sanction d'un auteur scolastique

<sup>1</sup> 5<sup>e</sup> Méd., AT VII, 68/IX-1, 54 : « les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu (*ideas veras mihi ingentas, quarum prima et præcipua est idea Dei*). » Voir Déf. 8, AT VII 162/IX-1, 125 : « La substance que nous entendons être souverainement parfaite, [et] dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection, s'appelle Dieu. (*Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur.*) »

<sup>2</sup> Il faudrait aller encore plus loin, car la mineure de l'argument réfute de soi l'objection modale, puisque c'est sa négation même qui est contradictoire – ce que Descartes, encore une fois, avait indiqué par analogie (AT VII, 65, n. t.) : « il n'y a pas plus de répugnance de penser un Dieu... auquel manque l'existence..., que de penser une montagne à laquelle manque une vallée (*non magis repugnet cogitare Deum... cui desit existentia..., quam cogitare montem cui desit vallis*). » Dès la Cinquième Méditation était donnée une précision que les seconds objecteurs demandaient : la contradiction n'est pas dans l'idée de Dieu, mais dans la négation du contenu de cette idée. Cette analogie comblait donc déjà le vide que certains auteurs croyaient devoir remplir.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 168, 169, 170 et 172.

contre l'une des originalités de la preuve cartésienne, à savoir l'idée *claire et distincte* de Dieu. Daniel énonce en effet deux conditions pour qu'une idée entre dans un argument : *i*) qu'elle soit une *idée réelle*, c'est-à-dire représente un objet réel, au moins possible ; *ii*) que l'esprit qui contemple cette idée *connaisse évidemment* qu'elle est réelle. Or l'idée d'un être souverainement parfait manquerait à ce double réquisit, puisqu'elle serait contradictoire et ne représenterait qu'un être impossible :

« Oui, j'ose dire que cette idée ainsi développée à l'égard d'un esprit qui n'a fait encore nulle réflexion sur les raisons qui lui prouvent l'existence d'un être nécessaire, lui faisant paraître tant de contradictions dans cet être nécessaire, le lui représente aussitôt comme un être chimérique [plutôt] que comme un être réel ; et qu'en ne supposant pas ces raisons ordinaires, qui nous prouvent une cause première de tous les êtres, et les réflexions qui les suivent, nous regarderions cet être aussitôt comme impossible [plutôt] que comme possible. D'où je conclus à tout le moins que l'idée de l'être souverainement parfait ne peut pas être regardée comme une idée qui soit assurément réelle par celui qui l'examine, avant que de savoir les démonstrations ordinaires. Que par conséquent celui qui l'examine ne peut pas attribuer absolument l'existence à cet être ; et, ce qui est la même chose, qu'il ne peut pas se démontrer l'existence de Dieu par l'idée de l'être infiniment parfait<sup>1</sup>. »

La preuve ontologique serait un paralogisme, car l'idée de l'être souverainement parfait apparaîtrait à l'examen doublement contradictoire – [i] tant parce que certaines perfections semblent *contradictoires en elles-mêmes* (inconcevabilité), [ii] que parce que d'autres semblent *contradictoires entre elles* (incompatibilité) :

« [i] Or, entre ces perfections, il y en a qui révoltent l'esprit, parce qu'il ne peut pas atteindre jusqu'à les concevoir. Par exemple : que cet être soit par lui-même ; que cet être soit tout puissant et indépendant de tout pour agir, jusqu'à pouvoir produire des êtres de rien. [ii] Il y en a d'autres qui lui semblent incompatibles dans un même sujet. Par exemple, il conçoit la liberté et l'immutabilité, l'immensité et l'indivisibilité, les propriétés des corps et des esprits, comme autant de perfections. Il voit que ces perfections qui peuvent convenir à divers être séparément, doivent toutes être réunies dans cet être souverainement parfait. En concevant donc un être souverainement parfait, il se représente un être libre, et en même temps immuable, qui peut vouloir ou ne pas vouloir la même chose, sa volonté demeurant toujours la même ; qui soit présent partout, sans être étendu ni divisible ; qui soit pur esprit, et cependant contienne les perfections des corps qu'il peut produire<sup>2</sup>. »

L'idée d'un être souverainement parfait semblant contradictoire, elle ne représenterait aucun être réel, mais une simple chimère. Et Descartes n'aurait avancé son argument qu'en s'étant abstenu d'examiner cette idée.

Cette objection semble forte, mais elle exige trop. Car elle veut que nous puissions concevoir Dieu *adéquatement* afin de prouver qu'il existe. L'examen que Daniel réclame, suppose en effet d'embrasser toutes les perfections divines (ce dont nous sommes certainement incapables) :

« Mais je montre qu'avant les démonstrations, la réalité de cette idée ne peut pas nous être évidente par elle-même, [...] parce que cet examen me fait trouver dans cette idée plusieurs contradictions apparentes, dont mon esprit ne peut se démêler avant les démonstrations ordinaires. *Car examiner et débrouiller cette idée,*

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 169-170.

qui de soi-même est fort confuse et fort générale : *c'est se représenter en détail toutes les perfections, dont nulle ne peut manquer à l'être souverainement parfait*<sup>1</sup>. »

« Se représenter en détail toutes les perfections » reviendrait à comprendre en l'idée de Dieu toute la réalité qui est en lui. Or cela est impossible à un esprit fini. Mais l'argument ontologique n'en demandait pas tant, car notre conception de Dieu peut être *inadéquate* et *cependant claire et distincte* :

« Or la contradiction (*implicantia*) en nos conceptions (*conceptibus*) ne vient que de ce qu'elles sont obscures et confuses, et il n'y en peut jamais avoir aucune dans celles qui sont claires et distinctes. Et partant, c'est assez que le peu de choses que nous percevons à propos de Dieu, nous l'entendions clairement et distinctement (*clare & distincte intelligamus*), encore qu'en aucune façon adéquatement (*etsi nullo modo adaequate*) ; et qu'entre tout le reste nous remarquions que l'existence nécessaire est contenue dans notre concept, si inadéquat qu'il soit (*necessariam existentiam in hoc nostro ejus conceptu quantumvis inadaequato contineri*), pour que nous affirmions avoir assez clairement exploré sa nature, et que celle-ci n'implique pas contradiction (*ut affirmemus nos satis clare investigasse ejus naturam, atque ipsam non implicare*)<sup>2</sup>. »

L'argument ontologique ne requiert pas d'examiner l'idée de Dieu en détail. Il suffit qu'on entende clairement qu'elle referme l'existence nécessaire<sup>3</sup>.

Il y a mieux, car *l'idée même du triangle est inadéquate*. Descartes prenait cet exemple pour expliquer que l'esprit ne peut égaler par la pensée des choses qui semblent pourtant très simples à première vue :

« Prenons par exemple un triangle, chose apparemment très simple et que nous pouvons apparemment égaler très facilement : nous sommes néanmoins incapables de l'égaliser. En effet, à supposer même que nous en démontrions tous les attributs que nous en pouvons concevoir, il viendra peut-être dans mille ans un autre mathématicien qui y découvrira davantage de propriétés, si bien que nous ne sommes jamais certains d'avoir compris tout ce qu'il était possible de comprendre en cette chose. Et l'on peut faire la même remarque à propos du corps et de son étendue, et de toutes les autres choses<sup>4</sup>. »

Par suite, aucune connaissance n'a besoin d'être adéquate pour être une connaissance (elle laisse en effet dans l'obscurité plusieurs propriétés de la chose). S'il en va ainsi de la connaissance d'un triangle, il en va *a fortiori* de même de notre connaissance de Dieu. Or c'est justement ce que Descartes laissait entendre dans la dernière analogie de la *Cinquième Méditation*, répondant en cela par avance à l'objection du Père Daniel. De même qu'il n'est pas nécessaire que je conçoive I, 32 ou quelque autre propriété que ce soit pour concevoir un triangle, de même, il n'est pas nécessaire que je conçoive toutes les perfections divines une à une pour concevoir un être souverainement parfait. Et cependant les conclusions ne seront

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>2</sup> 2<sup>e</sup> *Rép.*, AT VII, 152.17-26/IX-1, 119 (t. m.). Voir aussi 1<sup>e</sup> *Rép.*, AT VII, 114-115 (n. t.) : « l'existence n'appartient pas moins à la notion de l'être souverainement parfait, que trois côtés à la notion du triangle, *ce qui peut aussi être entendu sans qu'on ait une connaissance adéquate de Dieu (existentiam ad rationem Entis summe perfecti non minus pertinere, quam tria latera ad rationem trianguli, quod etiam potest absque adaequata Dei cognitione intelligi)*. »

<sup>3</sup> Comme l'écrit Fr. Crahay (*art. cit.*, p. 462), une analyse exhaustive de l'idée de Dieu « n'est pas de mise ici. Le paradoxe de Dieu c'est de n'être concevable qu'imparfaitement et pourtant posé comme existant de toute nécessité, plus clairement et plus distinctement qu'on ne verra jamais l'objet d'aucune autre idée. »

<sup>4</sup> *EB*, AT V, 152/JMB, 34-36. Voir déjà, à *Mersenne*, 31 déc. 1640, AT III, 274 : « Mais je ne nie point qu'il n'y ait des choses en Dieu que nous n'entendons pas, ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce que c'est qu'un triangle. »

pas moins bien tirées ici que là :

« bien qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée de Dieu, pourtant, chaque fois qu'il me plaît de penser à un être premier et souverain et de tirer pour ainsi dire son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes les perfections, même si, à ce moment-là, je ne les énumère pas toutes et si je ne prête pas attention à chacune d'elles (*etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam*) ; et cette nécessité suffit pleinement pour qu'ensuite, quand je remarque que l'existence est une perfection, je conclus à juste titre (*recte concludam*) que l'être premier et souverain existe : de même qu'il n'est pas nécessaire que j'imagine jamais aucun triangle, mais, chaque fois que je veux considérer une figure rectiligne ayant seulement trois angles, il est nécessaire que je lui attribue ce dont on infère à juste titre (*recte infertur*) que ses trois angles ne sont ni plus ni moins grands que deux droits, même si, à ce moment-là, je ne m'en avise pas précisément (*etiamsi hoc ipsum tunc non advertam*)<sup>1</sup>. »

Contrairement à ce que Daniel souhaitait, il n'est pas nécessaire, pour conclure que Dieu existe, de considérer l'idée d'un être souverainement parfait « ainsi développée », c'est-à-dire en embrassant tout le détail des perfections divines : il suffit de remarquer que l'existence est l'une de celles qui s'y trouve enveloppée. L'analogie avec la connaissance géométrique l'enseignait et prévenait du même coup l'objection de contradiction.

## 6. L'objection de pétition de principe

Gassendi n'a pas seulement critiqué la justesse de l'analogie. Il a aussi critiqué l'argument que celle-ci renfermait. Plus précisément, s'il fut amené à critiquer l'analogie, c'est parce qu'il contestait le fond même de la mineure, à savoir que l'existence soit une perfection en Dieu plutôt qu'en toute autre chose.

Gassendi refusait de mettre l'existence sur le même plan que les autres perfections, en raison d'une conception générale de l'existence, qui en fait un pré-requis aux perfections : « Mais, à vrai dire, ni en Dieu, ni en aucune autre chose l'existence n'est une perfection, mais ce sans quoi il n'y a point de perfections (*id, sine quo non sunt perfectiones*)<sup>2</sup>. » L'existence n'est pas une perfection, mais la *condition* des perfections :

« ce qui n'existe pas n'a ni perfection ni imperfection ; et ce qui existe et a plusieurs perfections n'a pas l'existence comme une perfection singulière comptant pour l'une d'entre elles, mais comme ce par quoi tant cela même que les perfections sont existantes, et ce sans quoi ni cela même ni les perfections ne sont dits être<sup>3</sup>. »

Si l'existence manque, les perfections ne sont pas ; si les perfections sont, l'existence ne manque pas. C'est pourquoi, selon Gassendi, invoquer la perfection d'une chose pour prouver que celle-ci existe, revient à commettre une *pétition de principe*. L'existence ne peut se tirer de l'ensemble des perfections, car elles la *présupposent* :

« C'est pourquoi, comme en énumérant les perfections du triangle, vous n'avez pas recensé l'existence, ni par conséquent conclu que le triangle existe : ainsi, en énumérant les perfections de Dieu, vous n'auriez pas dû y mettre l'existence, pour conclure que Dieu existe, sauf à vouloir faire une pétition de principe (*nisi principium petere velles*). [...] Et quoique vous disiez : *tant l'existence que les autres perfections sont comprises dans l'idée de l'être souverainement parfait*, vous

<sup>1</sup> MM, V, AT VII, 67.19-68.2/MB, 187-189.

<sup>2</sup> 5<sup>e</sup> *Obj.*, AT VII, 323.15-17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, AT VII, 323.18-23.

dites ce qu'il faut prouver et prenez la conclusion pour un principe (*dicis, quod probandum est, et conclusionem pro principio assumis*)<sup>1</sup>. »

D'un côté, Gassendi se fait de l'existence une idée si différente des perfections qu'elle n'en est pas une ; mais de l'autre, il considère que les perfections sont si solidaires de l'existence qu'on ne peut les penser sans elle. Sa critique de l'argument ontologique était donc inévitable, puisque cet argument consiste précisément à reconnaître que l'existence est une perfection en Dieu seul. Il formule d'ailleurs sa critique par une analogie de proportion :

« Car autrement je dirais aussi que dans l'idée d'un Pégase parfait, la perfection d'avoir des ailes n'est pas seulement contenue, mais celle aussi de l'existence. Car comme Dieu est conçu parfait en tout genre de perfection, de même un Pégase est conçu parfait en son genre ; et il ne semble pas que l'on puisse ici rien répliquer que, la même proportion étant gardée (*proportione servata*), on ne puisse appliquer de part et d'autre<sup>2</sup>. »

Si l'existence est une perfection, elle ne serait pas moins comprise en l'idée de Dieu que dans celle de Pégase, puisqu'on conçoit qu'ils sont tous deux parfaits à leur façon. Dieu ne jouirait donc ici d'aucun privilège qui le démarquerait du reste. Gassendi fait ainsi l'opposé de la séparation universelle de l'essence et de l'existence, puisqu'au lieu de les *distinguer en toutes choses*, il refuse de *les séparer, en Dieu comme en tout autre chose*. À la limite, on peut admettre qu'une distinction est permise, mais l'existence et l'essence ne seront alors distinguées *que par la pensée* (c'est-à-dire par une distinction de raison), en Dieu comme en Platon :

« Vous dites : *l'existence est distinguée de l'essence dans toutes les autres choses, mais pas en Dieu*. Mais comment, je vous prie, l'existence et l'essence de Platon sont-elles distinguées entre elles, sinon par la pensée seulement (*distinguuntur inter se, nisi cogitatione duntaxat*) ? Car faites que Platon n'existe plus : que deviendra son essence ? Et pareillement en Dieu, l'essence et l'existence ne sont-elles pas distinguées par la pensée (*cogitatione distinguuntur*)<sup>3</sup> ? »

Plutôt que de *niveler Dieu* en le rabaisant au rang des choses finies, Gassendi tend à *élever les choses finies* à son niveau. L'argument perdrait alors tout point d'ancrage spécifique.

Comme plusieurs commentateurs l'ont signalé, cette objection anticipait la critique kantienne<sup>4</sup>. La thèse, selon laquelle *l'existence n'est pas une perfection*, préfigure en effet celle selon laquelle *l'existence n'est pas un prédicat réel*. Les exemples de Gassendi (Pégase, Platon) dévoilent le fond de son objection. Il suffit de les rapprocher de l'exemple que Kant retient lui-même pour établir la validité de sa thèse : « *L'existence n'est pas du tout un prédicat ou une détermination d'une chose quelle qu'elle soit*. Cette proposition paraît étrange et absurde ; elle est néanmoins incontestablement certaine. Prenez n'importe quel sujet, par exemple Jules César<sup>5</sup>... » L'existence n'ajouterait rien au sujet qu'il ne contenait déjà.

À sa façon, Descartes admettait aussi que l'existence ne peut être séparée de l'essence d'aucune chose, mais il distinguait les façons dont elles sont *en notre pensée* et *en la chose même*. Or s'il n'est pas permis de les séparer en celle-ci, on le peut en revanche à juste titre en celle-là :

« Il est tout à fait légitime de séparer en notre pensée les deux (*Recte nos illa duo cogitatione nostra separamus*), parce que nous pouvons concevoir sans actuelle existence par exemple une rose en hiver ; mais dans la chose même elles ne

<sup>1</sup> *Ibid.*, 323.27-31 et 325.6-10 (s.d.l.t.).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 325.10-16/OC IV-1, 512.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 324.1-7 (s.d.l.t.).

<sup>4</sup> Not. N. Grimaldi, *Études cartésiennes, op. cit.*, p. 29.

<sup>5</sup> *L'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, I, I, 1, trad. R. Theis, Paris, Vrin, 2001, p. 98 (s.d.l.t.).

peuvent être séparées, mais seulement distinguées (*reipsa separari non possunt, at solum distingui*), car l'essence n'a pas précédé l'existence, étant donné que l'existence n'est rien d'autre que l'essence existante, si bien que l'une n'est pas antérieure à l'autre, ni différente ou distincte d'elle (*ab eo diversum aut distinctum*)<sup>1</sup> ».

De ce point de vue, il n'est pas possible de séparer l'essence et l'existence en Platon, en Jules César, voire en Pégase. Mais *en notre pensée* de ces choses, la séparation est permise, car nous pouvons facilement concevoir que Platon, Jules César ou Pégase n'existent pas – et ce, *non par une abstraction d'esprit* ou *par une distinction de raison*, mais parce que leur existence est *contingente*. Or c'est peut-être ici l'occasion de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Dieu n'est plus *Dieu* s'il est pensé comme inexistant. Pour lui (et *pour lui seul*), l'existence est un "prédicat réel" (Descartes dirait plutôt *une propriété contenue en son idée claire et distincte*) : ce n'est pas seulement *en lui* qu'on ne peut distinguer l'existence et l'essence ; c'est encore et surtout *en notre pensée* (lorsque nous considérons attentivement son essence). L'idée de Dieu ne fait pas seulement partie des « concepts simplement possibles<sup>2</sup> » ; c'est aussi l'image d'une nature *éternelle et nécessaire*. Descartes y insista dans ses *Remarques* sur l'affiche de Regius :

« la force de mon argument n'est pas prise d'une idée considérée en général, mais d'une propriété particulière, qui est très évidente en l'idée que nous avons de Dieu, *et qu'on ne peut trouver dans l'idée d'aucune autre chose* : à savoir, de la nécessité de l'existence, qui est requise pour le comble des perfections, sans lequel nous ne pouvons entendre Dieu (*ab existentia necessitate, quae requiritur ad cumulum perfectionum, sine quo Deum intelligere non possumus*)<sup>3</sup>. »

Une seule chose est nécessaire. La remarque vaut d'être relevée : on ne peut entendre Dieu si l'on ne conçoit pas qu'il existe nécessairement (l'existence nécessaire est une condition pour entendre la souveraine perfection). La thèse de Kant devrait donc être nuancée : l'existence n'est pas un prédicat d'un *sujet imparfait et fini* (non d'une "chose quelconque"), mais elle en est un de Dieu. Aussi Descartes s'est-il défendu d'avoir commis une pétition de principe, dans la mesure où il distinguait l'idée de Dieu, l'existence que celle-ci renferme, et la conclusion qui en découle :

« Et il est vrai que la simple considération d'un tel être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu, et de concevoir qu'il existe ; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu, ou d'un être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition : *Dieu existe*, et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre<sup>4</sup>. »

L'argument ontologique ne présuppose pas le concept d'un *être nécessaire* pour ensuite conclure que cet être existe. Il part de l'idée d'un être *souverainement parfait*, pour y découvrir l'existence et conclure de là que cet être existe.

On peut observer que les analogies avec les idées mathématiques visaient à prévenir l'objection de pétition de principe. Il semblerait en effet curieux de reprocher à un géomètre de prouver I, 32 parce qu'il se donne un triangle et tous les principes de la géométrie

<sup>1</sup> EB, AT V, 164/JMB, 77-79.

<sup>2</sup> *L'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu, op. cit.*, p. 99.

<sup>3</sup> *NPQ*, AT VIII-2, 362. Comme l'écrivait Hegel : « il faudrait bien songer pourtant à ceci : lorsque l'on parle de Dieu, c'est là un objet d'autre sorte [...] que n'importe quel concept, n'importe quelle représentation particuliers ou que n'importe quoi de particulier, quelque nom qu'on lui donne. » (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, I, B, II, § 51 trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 117).

<sup>4</sup> *À Mersenne*, juillet 1641, AT III, 396 (s.d.l.t.).

euclidienne – étant donné qu'à ce titre, toute démonstration géométrique serait une pétition de principe. Descartes voulait ainsi montrer qu'il en allait de même à propos de son argument : l'existence n'est pas plus un postulat arbitraire lorsqu'on la déduit de l'idée d'un être souverainement parfait, que I, 32 n'en est un lorsqu'on infère cela de l'idée d'une figure triangulaire. Gassendi n'ayant pas saisi le sens des analogies avec les idées mathématiques, Descartes le lui ré-explique donc – une fois n'est pas coutume, *par analogie* : « Et ce n'est pas plus une pétition de principe que de compter l'existence parmi les choses qui appartiennent à l'essence de Dieu, que de recenser l'égalité des trois angles à deux droits parmi les propriétés d'un triangle<sup>1</sup>. » Cette réponse n'est au fond qu'une reformulation plus particulière de l'analogie par laquelle Descartes avait énoncé la mineure de son argument dans le texte original (où l'exposé prenait pour modèle général « tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre » – figure ou nombre dont il avait été montré auparavant que *leurs idées sont innées* et qu'elles présentent à la pensée *des contenus nécessaires*). La théorie des idées innées permet en effet de répondre à l'objection de pétition de principe – et c'est encore ici l'idée du triangle et I, 32 qui fonctionnent comme modèles de l'argument ontologique :

« par le mot *idée*, j'entends tout ce qui peut être en notre pensée, et j'en ai distingué de trois sortes : à savoir *certaines sont adventices*, comme l'idée qu'on a vulgairement du soleil ; *d'autres sont forgées, ou factices*, au rang desquelles on peut mettre celle que les astronomes font du soleil par leur raisonnement ; et *d'autres sont innées, comme l'idée de Dieu, de l'esprit, du corps, du triangle, et généralement toutes celles qui représentent des essences vraies, immuables et éternelles*. Or maintenant, si d'une idée forgée je concluais cela même que j'ai supposé en la faisant, ce serait une pétition de principe manifeste ; mais que d'une idée innée je tire quelque chose qui était certes implicitement contenue en elle, mais que pourtant je n'avais pas remarqué auparavant, comme de l'idée du triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou de l'idée de Dieu, qu'il existe, etc., cela est si loin d'être une pétition de principe que c'est plutôt, y compris selon Aristote, la plus parfaite manière de démontrer de toutes, à savoir celle où la vraie définition de la chose est prise pour moyen terme<sup>2</sup>. »

Les démonstrations à partir d'idées innées ne sont pas des pétitions de principe, car les propriétés qu'elles font connaître étaient tout d'abord implicites. Les analogies avec les idées mathématiques avaient pour fonction de l'enseigner, mais aussi de prévenir l'objection de présupposé<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> 5<sup>e</sup> Rép., AT VII, 383 (n. t.) : « *Nec magis est petitio principii, quod existentia inter ea, quæ ad essentiam Dei pertinent, numeretur, quam quod aequalitas trium angulorum cum duobus rectis inter trianguli proprietates recenseatur.* »

<sup>2</sup> À Mersenne, 16 juin 1641, AT III, 383 (les termes soulignés étaient en latin dans le texte ; n. t.).

<sup>3</sup> F. Alquié le faisait entendre : « si, en la Méditation cinquième, Descartes insiste sur l'aspect logique et mathématique de sa preuve, et la rapproche des démonstrations où, sans savoir s'il existe un triangle, nous en traitons avec vérité, c'est seulement pour mieux avertir que son argument n'est pas le sophisme que certains esprits inattentifs ne peuvent manquer d'y voir, en croyant que l'affirmation d'existence est déjà contenue en ses prémisses. » (*La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1950<sup>1</sup>, 1987<sup>3</sup>, p. 225). Voir aussi *Leçons sur Descartes*, op. cit., p. 215 : « en tout exposé de la preuve ontologique, il faut distinguer la preuve elle-même, et l'argument ajouté pour lequel l'auteur établit qu'elle n'est pas le sophisme grossier que les esprits superficiels y veulent voir. Voilà où interviennent, pour Descartes, les mathématiques. »

## CONCLUSION

Dans le *Discours* et dans les *Principes*, Descartes fait suivre son argument de plusieurs remarques sur les obstacles à sa preuve – ici, à propos de l’emprise des sens et de l’imagination, là, à propos de deux préjugés (la séparation universelle de l’existence et de l’essence, et la facticité de l’idée de Dieu). Mais ces commentaires s’ajoutent à ce qui constitue le principal remède contre ces maux, à savoir l’analogie avec I, 32, avec laquelle la preuve est solidement imbriquée. Dans les *Méditations* également, un bref mais significatif avertissement indique que la connaissance de l’existence de Dieu serait la première et la plus aisée de toutes si les choses sensibles et les préjugés n’assaillaient la pensée. L’*epochè* permet de faire un premier pas hors de ces rets, que les analogies permettent ensuite d’arracher en réfutant trois objections. Aux réserves qu’il introduit dans son discours, Descartes rétorque par l’usage bien proportionné du discours : les fausses analogies se heurtent aux vraies et se défont. Tel est le premier aspect cathartique, consistant pour ainsi dire à guérir l’esprit de ses préjugés.

Les *Objections* montrent toutefois que les efforts d’une pensée qui démontre en exposant le chemin de la découverte restent infructueux. Aussi Descartes dut-il ré-expliquer son argument à trois reprises. *i)* Pour Caterus, il retranche les analogies qui encadraient son syllogisme et le lui présente tel quel, avant de lever la difficulté en la mineure. *ii)* Pour les seconds objecteurs, il déconstruit leur raisonnement circulaire, puis prend trois exemples illustrant l’application de l’inférence *idea-res* qui constituait la majeure ; et contre leur objection modale, il insiste sur la clarté de l’inhérence de l’existence en l’idée de Dieu. *iii)* Pour Gassendi, enfin, il insiste sur la singularité de l’essence divine et explicite le sens du modèle géométrique.

La fin de la *Première Méditation* était marquée par le retour des opinions : « ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée... » (AT IX-1, 17). Nous croyons que les difficultés qu’on éprouve devant l’argument ontologique sont le pendant cognitif de cette réaction face au scepticisme. Au lieu d’être empêché de douter à cause des anciennes opinions, l’esprit est empêché de connaître, mais toujours à cause d’anciennes opinions. Descartes pressentait ces obstacles. Aussi s’attachait-il à les lever au gré de plusieurs analogies. Tel est le second aspect cathartique de sa démarche. En cela, la densité du deuxième tableau de la *Cinquième Méditation* nous persuade qu’il ne visait pas seulement à réfuter des objections, mais aussi à prévenir celles que les préjugés susciteront. Ce point éclaire le fait que tous les exposés originaux furent analogiques. Cette façon d’argumenter est en effet la thérapeutique que Descartes a systématiquement prescrite pour dissoudre les résistances psychologiques susceptibles d’affecter sa preuve. Si les idées mathématiques sont des *modèles d’intellection* de l’argument, elles sont aussi un *moyen de protection* contre les objections : la fonction pédagogique se redouble d’une fonction cathartique ; elle sert la démonstration en écartant les préjugés qui desservent celle-ci. Guérir et prévenir : Descartes fut peut-être un médecin de l’esprit plus accompli qu’il ne le fut du corps.

## CONCLUSION

Outre la fameuse proposition des *Éléments* d'Euclide, Descartes use de *modèles très simples* à entendre, dont certains le sont d'autant plus qu'ils *peuvent être sentis et imaginés*. Descartes prouve l'existence de Dieu en se servant d'idées de choses corporelles avant même de prouver l'existence des corps : si donc il ne s'appuie pas en cela sur *l'expérience sensible* de ses lecteurs, il fait toutefois appel à des notions *que leurs sens pourront réveiller*. C'est l'un des grands paradoxes de la métaphysique cartésienne, qui nous invite à poser une distinction sur laquelle nous reviendrons dans la conclusion générale.

Nous n'esquissons cela pour l'instant qu'à titre d'hypothèse herméneutique, comme une grille d'interprétation, mais nous pouvons d'ores et déjà distinguer *deux métaphysiques* cartésiennes : une métaphysique qu'on dira *systématique* et une métaphysique qu'on pourrait appeler *didactique*. La première figure dans les grandes œuvres originales, principalement dans les *Méditations* et la première partie des *Principes* ; l'analogie y est relativement absente. La seconde figure surtout dans les *Réponses* et la *Correspondance* ; l'analogie y est très présente. Cette seconde métaphysique traite des mêmes objets que la première, mais différemment, en recourant souvent à des analogies, notamment avec des choses corporelles. Si cette hypothèse était avérée, elle inviterait alors à *réévaluer le rôle des sens et de l'imagination dans la métaphysique cartésienne* – au sens *didactique* du terme (notre distinction permettant de soutenir cette thèse certes paradoxale, mais non contradictoire, car elle ne contrevient pas aux réquisits "ascétiques" de la métaphysique dite *systématique*).

Or, ce qui est remarquable pour le cas de l'argument ontologique, c'est que cette distinction est difficile à tenir complètement, en raison du fait que *la métaphysique systématique renferme elle-même plusieurs analogies* qui font toutes appel à des *modèles sensibles et imaginables* (un triangle, une sphère, une montagne, une vallée, un cheval avec ou sans ailes). En jouant un peu sur les mots, mais pour insister davantage, on peut dire que, sur ce thème au moins, *la métaphysique systématique est systématiquement analogique* (dans la mesure où tous les exposés originaux de cet argument s'appuient au moins sur une analogie avec le triangle, auquel le *Discours* et les *Méditations* joignent respectivement les autres modèles que nous venons de rappeler). Cela signifie donc que *les analogies sont constitutives de cette métaphysique*, au sens *systématique* à présent, que l'on trouve dans les exposés canoniques. De sorte qu'il faut concevoir un *recouvrement occasionnel* des deux métaphysiques, plutôt que leur mutuelle exclusion.

L'analogie joue en effet un rôle si peu effacé chez Descartes qu'il s'en est constamment servi pour démontrer Dieu « par son essence, ou sa nature même ». Il demeure bien chez lui des analogies entre le matériel et l'intelligible, entre le corporel et Dieu – l'analogie transparaissant dans le discours cartésien parce que celui-ci ne cesse, sur ce point, de la réclamer. On peut en effet parler d'une analogie des essences quand Descartes écrit : « l'existence ne peut pas plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits (*non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis*) ». Or, à notre

connaissance, aucun auteur avant lui n'avait prouvé Dieu par analogie (sinon en général, du moins en prenant l'essence divine pour moyen terme d'un syllogisme). De sorte qu'il y aurait une modernité dans l'usage même que Descartes fait de l'analogie sur cette question, puisque c'est en se servant de diverses similitudes de rapports qu'il intervient dans le débat historiographique qui oppose l'argument ontologique à la réfutation thomiste<sup>1</sup>. En d'autres termes, la modernité de Descartes passerait ici *par les analogies elles-mêmes*.

Pour mieux situer sa position dans l'histoire de l'analogie, on peut se pencher une dernière fois sur la preuve du *Discours*, où l'on peut lire une remarque significative, quoiqu'elle semble incidente :

« ...revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, [1] en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, [2] ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, [3] *ou même encore plus évidemment* ; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être. » (AT VI, 36.22-31)

Construisant des analogies d'inhérence, Descartes *déconstruit aussitôt* l'analogie d'évidence, puisqu'il assimile trois rapports d'inclusion, qu'il finit par différencier quant à leur évidence propre. Cette apparente instabilité a une raison, qui tient à la façon dont la preuve est construite. Celle-ci se présente selon une *gradation* qui va *du moins évident* (1. l'inhérence de I, 32 dans l'idée du triangle) au *plus évident* (3. l'inhérence idéale de l'existence de Dieu), en passant par un rapport dont l'évidence est *intermédiaire* (2. l'inhérence de l'équidistance des parties dans l'idée de la sphère) – Descartes décrivant ainsi un certain *crescendo* noétique. Chemin faisant, il conduit son lecteur à s'élever avec lui à la perception d'une évidence métaphysique, qui se veut plus évidente encore qu'une très simple inhérence géométrique. On ne peut donc que s'étonner : Descartes pose une analogie qui tend à *renverser* la fonction des modèles, puisque, alors qu'ils sont censés comme tels être *mieux* connus que la cible, ces derniers apparaissent finalement *moins évidents* que celle-ci.

Nous nous trouvons donc ici dans la situation *inverse à l'analogie transcendantale*, qui consistait quant à elle à approcher une notion *méconnue en Dieu* à l'aide d'une notion *mieux connue dans les créatures*<sup>2</sup>. Avec l'analogie du *Discours*, Descartes indique au contraire que la *ratio* d'inhérence *gagne en évidence ce qu'elle gagne en dignité*<sup>3</sup>. Cette manière de prouver Dieu est donc très singulière à comparaison d'une certaine tradition médiévale. Pour Thomas d'Aquin, en effet, il s'agissait de construire le concept d'un être simple dont les perfections sont subsistantes, mais dont l'essence est *inconnaisable* par la ressemblance qu'on découvre dans des effets participés et composés *mieux connus*. Chez Descartes, l'analogie vise plutôt à *faire connaître* une idée de Dieu *innée* à partir d'idées qui se révèlent après coup *plus obscures* que celle-ci.

<sup>1</sup> Mersenne avait bien repris avant lui l'argument d'Anselme, mais uniquement en paraphrasant le chapitre II du *Proslogion* (*L'Impiété des Déistes*, I, V, « 8. raison, prise de S. Anselme », Paris, Pierre Bilaine, 1624, p. 114-116).

<sup>2</sup> Voir not. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 170 : « la notion [analogique] y apparaît comme plus parfaite – quoique moins intelligible – en Dieu, que dans le fini ; l'ampleur de la perfection ne se reconnaît qu'au prix d'une latitude de signification, où la notion perd en exactitude ce qu'elle gagne en dignité. »

<sup>3</sup> On retrouve cela dans les 5<sup>e</sup> *Rép.* : « Et vous vous trompez pleinement lorsque vous dites qu'on ne démontre pas l'existence de Dieu comme on démontre du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits : car la raison est pareille de part et d'autre, hormis que la démonstration qui prouve l'existence en Dieu est beaucoup plus simple et plus claire que l'autre (*utriusque enim est par ratio, nisi quod demonstratio probans in Deo existentiam sit altera multo simplicior et clarior*). » (AT VII, 383-384).

Nous serions donc tenté de conclure à une *modernisation de l'analogie théologique*, plutôt qu'à une *réforme* de sa part. Descartes use d'analogies, certes, mais il ne s'agit pas pour lui de revenir aux usages traditionnels : il ne cherche pas à rétablir une manière *primitive* de parler de Dieu, mais plutôt à élaborer une manière *nouvelle* de le connaître. En d'autres termes, son travail sur l'analogie nous semble plus consister en une *renovation* qu'en une restauration.

Nous pouvons ainsi souscrire aux nombreux commentaires qui récusent l'analogie chez notre auteur ; mais nous devons préciser que cette récusation ne concerne *que l'analogie transcendantale des médiévaux*. Il convient d'ajouter que Descartes a élaboré ce qu'on pourrait appeler une *analogie moderne* : *analogie*, parce qu'il y a bien dans son discours sur Dieu des similitudes de rapports (nous ne l'avons montré jusqu'à présent que pour l'argument ontologique, mais nous verrons dans les prochains chapitres qu'elles sont nombreuses en d'autres domaines de sa théologie naturelle), et *moderne*, parce que ces similitudes servent à promouvoir ce qui est au cœur de la métaphysique cartésienne, à savoir *l'idée claire et distincte de Dieu*.

La situation de Descartes à l'égard de l'analogie est donc plus complexe qu'on pourrait le penser. Elle peut en tout cas difficilement se résumer à une alternative binaire de type oui/non, présence ou absence. Si ce qu'on a coutume d'appeler "l'analogie" s'est sans doute perdue chez lui (parce qu'on n'entend ici que l'analogie des médiévaux), il y a bien en revanche *de l'analogie* chez notre auteur (parce que, ne serait-ce pour l'instant qu'eu égard à sa preuve ontologique, c'est un fait que ses écrits en ce domaine présentent de nombreuses similitudes de rapports). Mais nous avons vu pourquoi – en raison des *fonctions génétiques, pédagogiques et cathartiques* que celles-ci remplissaient.

# CHAPITRE II



LA PREUVE *A POSTERIORI*

ET

L'OUVRAGE D'UN OUVRIER



## INTRODUCTION

Nous avons montré le rôle des analogies dans l'argument ontologique. Nous croyons qu'elles interviennent aussi dans la première version de l'argument *a posteriori*. Plus exactement, on les trouve dans les *Premières Réponses*, où Descartes défend sa preuve contre les objections de Caterus en convoquant l'idée d'une « machine fort artificielle » formée en l'esprit d'un ouvrier (*artifex*). Leur présence devra d'abord être établie, car leur analyse permettra de tirer plusieurs enseignements sur la métaphysique de Descartes. Nous consacrerons ainsi la première partie de ce chapitre à l'étude de ces analogies.

Dans la seconde partie, les thèmes de la machine et de l'ouvrier nous conduiront à tisser des liens avec d'autres textes, en commençant par celui de la *Troisième Méditation*, où Descartes écrit que « Dieu a mis en moi son idée *pour être comme la marque de l'ouvrier emprunte sur son ouvrage* ». Nous verrons alors s'il est possible d'y lire une analogie et ce que cet énoncé signifie.

Par là, d'autres textes s'ouvriront à nous, dans la mesure où Descartes eut à défendre cet énoncé contre les objections de Pierre Gassendi. Mais dans les *Cinquièmes Réponses*, l'*artifex* n'est plus Dieu, ni l'ouvrage, une machine : il s'agit des « tableaux d'Apelle », qui témoignent eux aussi d'un grand « *artificium* » qui est la marque de leur auteur. Chemin faisant, nous nous trouverons plongés dans le réseau des analogies.

Car nous verrons ensuite que, pour répondre à Regius à une objection contre l'argument *a posteriori*, Descartes emploiera une nouvelle analogie – non plus, comme il le fit dans les *Premières Réponses*, avec l'idée d'une machine, mais, comme il le fit dans les *Cinquièmes*, avec les tableaux d'Apelle.

Enfin, ce parcours dans la métaphysique conduira notamment à considérer les analogies employées en théodicée, où Dieu apparaît comme un ouvrier à la perfection duquel ses ouvrages devraient être proportionnés. Or nous nous trompons parfois et un hydropique a soif. Nous verrons ainsi comment les analogies permettent à Descartes de résoudre le problème du mal, sinon de poser celui-ci.

Nous tirerons finalement plusieurs conclusions sur le rôle renouvelé des analogies dans sa métaphysique.

## PREMIÈRE PARTIE

---

### LES ANALOGIES DE L'ARGUMENT *A POSTERIORI*

#### INTRODUCTION

La première version de l'argument *a posteriori* présentait plusieurs difficultés, que Descartes a levées par des analogies dans les *Premières Réponses*. Nous commencerons par établir ces deux points, dont le second est le plus important pour notre étude.

#### **1. Les difficultés de l'argument**

Le principal argument cartésien en faveur de l'existence de Dieu procède en *trois étapes* : *i*) la réalité objective de l'idée de Dieu a une cause ; *ii*) cette cause contient formellement ou éminemment une telle réalité ; *iii*) donc cette cause existe effectivement<sup>1</sup>.

Dès la *Troisième Méditation*, et aussitôt après avoir exposé cet argument, Descartes indique qu'il n'est pas aisé de s'en souvenir : « *non ita facile recordor*, mon esprit... ne se ressouviend pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien, doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait » (AT VII, 47/ IX-1, 38). Le passage de la réalité objective à l'existence effective n'est pas le plus commode. C'est pourquoi Descartes a exposé ensuite une seconde version de son argument, qui est « plus palpable (*palpabilius*) » (AT VII, 136), en ceci qu'elle n'est plus fondée sur la seule idée de Dieu, mais sur l'esprit ayant cette idée.

Dans l'*Abrégé* des Méditations, il prévient de nouveau que son argument n'est pas facile à entendre et qu'il subsiste peut-être beaucoup d'obscurités – « *multae fortasse obscuritates remanserunt* » (AT VII, 14) :

« Comme, par exemple, il est assez difficile d'entendre comment l'idée d'un être souverainement parfait, laquelle se trouve en nous, contient tant de réalité objective, c'est-à-dire participe par représentation à tant de degrés d'être et de perfection, qu'elle doive nécessairement venir d'une cause souverainement parfaite. » (AT VII, 14-15/IX-1, 11)

L'aveu pourrait sembler maladroit. Mais il fait écho à une objection que les premiers lecteurs du *Discours de la méthode* avait adressée à Descartes<sup>2</sup>. Ce dernier fournit alors une précieuse indication. Son argument est potentiellement obscur, *parce qu'il* a refusé de l'appuyer sur des comparaisons tirées des choses matérielles (*quia*, lit-on en latin) :

---

<sup>1</sup> Sur les précédents scolastiques de l'*esse objectivum* et les occurrences précartésiennes de la *realitas objectiva*, nous renvoyons aux références données par D. Kambouchner dans son article « *Artificium objectivum*. Note sur une idée de Descartes », *Le Philosophe et le langage. Études offertes à Jean-Claude Pariente*, M. Pécharman et Ph. de Rouilhan (éd.), Paris, Vrin, « Analyse et philosophie », 2017, p. 6, n. 8. La bibliographie est assez fournie sur ces questions et nous n'aurons pas à les aborder pour notre exposé.

<sup>2</sup> Voir la Préface aux *Meditationes* (AT VII, 7-8).

« afin que l'esprit du lecteur se pût plus aisément abstraire des sens, je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles (*nullis ibi comparationibus a rebus corporeis petitis volui uti*), si bien que peut-être il y est demeuré beaucoup d'obscurités » (AT VII, 14/IX-1, 11).

Cette remarque donne à penser. Que Descartes écrit-il en somme ? De telles comparaisons n'auraient pas *obscurci* son propos, mais elles auraient *empêché* l'esprit de *se détacher* des sens. L'indication est précieuse, car elle laisse entendre que des « comparaisons tirées des choses corporelles » *auraient pu éclairer la métaphysique*. Mais rendre intelligible l'immatériel à partir des choses corporelles, c'est communément ce qu'on appelle *l'analogie*. Or, nous allons le voir, Descartes ne s'est pas privé de cette voie cognitive.

## 2. Les analogies au service de l'argument *a posteriori*

### a) La *Synopsis*

Descartes indique encore deux choses dans l'Abrégé de la *Troisième Méditation*. D'une part, il espère avoir levé les obscurités de l'argument grâce à ses réponses : ces difficultés, « comme j'espère, seront entièrement éclaircies (*plane tollentur*) dans les réponses que j'ai faites aux objections qui m'ont depuis été proposées » (AT VII, 14/IX-1, 11). D'autre part, il désigne *le moyen* qu'il a employé pour lever toute obscurité : « Mais je l'ai éclairci dans ces réponses, par la comparaison d'une machine fort artificielle (*ibi illustratur comparatione machinae valde perfectae*), dont l'idée se rencontre dans l'esprit de quelque ouvrier... » L'analogie avec la machine vient d'être annoncée – il est vrai, par le terme de « comparaison », parce qu'il s'agit d'une *comparaison proportionnelle* (nous y revenons ci-dessous). Descartes résume ainsi son analogie : « car, comme l'artifice objectif de cette idée doit avoir quelque cause, à savoir la science de l'ouvrier, ou de quelque autre duquel il l'ait apprise, de même il est impossible que l'idée de Dieu, qui est en nous, n'ait pas Dieu même pour sa cause<sup>1</sup>. » Cette proposition a la forme d'une analogie de proportion.

i) On retrouve le double morphème caractéristique d'une comparaison complexe : « comme.../de même... (*ut.../ita...*) ».

ii) La structure est une *proportion à quatre termes* ( $A/B \approx C/D$ ), que l'on peut restituer ainsi : de même que *A* est causé par *B*, ainsi *C* est causé par *D*.

<b>A</b>	« comme l'artifice objectif de cette idée	≈	de	<b>C</b>	il est impossible que l'idée de Dieu, qui est en nous,
<hr style="width: 100%;"/>			même	<hr style="width: 100%;"/>	
<b>B</b>	doit avoir quelque cause...			<b>D</b>	n'ait pas Dieu même pour sa cause. »

iii) Il s'agit ici d'un *argument analogique*, Descartes avançant une raison tirée de la considération d'une chose matérielle pour établir que l'idée de Dieu a Dieu pour cause : « car, comme l'artifice objectif... (*ut enim artificium objectivum...*) ». Descartes veut convaincre son lecteur que c'est nécessairement Dieu qui a causé l'idée de Dieu. Son propos revient à dire que ce que la science d'un ouvrier est à *l'artifice objectif*, Dieu l'est à *la perfection objective* de l'idée de Dieu : *comme* la science est la cause de l'artifice objectif, *ainsi* Dieu est la cause de la perfection objective. Autrement dit, Dieu est comme l'ouvrier de son idée (la cause de l'objet représenté)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Synopsis*, AT VII, 14-15/IX-1, 11 : « *ut enim artificium objectivum hujus ideae debet habere aliquam causam, nempe scientiam hujus artificis, vel alicujus alterius a quo illam accepit, ita idea Dei, quae in nobis est, non potest non habere Deum ipsum pro causa.* »

<sup>2</sup> Pour simplifier notre exposé, nous appelons « perfection objective » la réalité objective de l'idée de Dieu.

## b) Les *Premières Réponses*

On constate aussi que Descartes raisonne de façon analogique dans tout le contexte des *Premières Réponses* touchant la difficulté indiquée (AT VII, 101-106/IX-1, 81-84). Il le fait de trois façons différentes : *i*) en usant au moins une fois d'une tournure analogique ; *ii*) en raisonnant à trois reprises par analogie pour expliquer son argument ; *iii*) en réfutant Caterus.

### i) Tournure analogique

Dans les *Premières Réponses*, Descartes construit à nouveau son discours sous la forme d'une proportion à quatre termes : « et l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée, qu'au respect de l'idée de Dieu la réalité objective (*estque idem respectu hujus artificium objectivum, quod respectu ideæ Dei realitas objectiva*) » (AT VII, 104/IX-1, 83). Le vocable et la structure de l'analogie sont ici manifestes. Cet énoncé n'est pas une simple comparaison : "l'idée de Dieu est comme celle d'une machine", "la perfection objective est comme l'artifice objectif". Il s'agit encore d'une comparaison *proportionnelle* (quatre termes sont présents et leurs rapports sont comparés deux à deux) : la réalité objective est à l'idée de Dieu comme l'artifice objectif est à l'idée d'une machine. Nous croyons donc que Descartes décrit ici une analogie<sup>1</sup>.

### ii) Raisonnements analogiques

Pour expliquer son argument *a posteriori*, Descartes raisonne trois fois par analogie. Il soutient que ce qui vaut de l'idée d'une machine artificielle et d'un ouvrier doit valoir aussi de l'idée de Dieu et de Dieu lui-même. Analysons ces trois moments.

#### a) La réalité objective doit être causée

Descartes s'en explique par un raisonnement analogique en deux temps : [z] il énonce d'abord une propriété de l'idée d'une machine ; [zi] puis il étend cette propriété à l'idée de Dieu. « Car [z] que cette idée contienne un tel artifice objectif plutôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, [zi] *et l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée, qu'au respect de l'idée de Dieu la réalité objective* » (AT VII, 103-104/IX-1, 83). Descartes conclut que la perfection objective doit être causée parce que [z] l'artifice objectif doit l'être et que [zi] cette perfection est analogue à cet artifice. Autrement dit, puisque *l'artifice objectif a une cause* et qu'il est à l'égard de l'idée d'une machine *la même chose que la réalité objective* à l'égard de celle de Dieu, alors *la perfection objective doit elle-même être causée*. Descartes transpose ainsi, par analogie, ce qui vaut de l'idée d'une machine à ce qui vaut de l'idée de Dieu.

#### β) La réalité objective doit être dans sa cause formellement ou éminemment

De nouveau, Descartes recourt à un raisonnement analogique : « Et il faut remarquer que tout l'artifice, qui n'est qu'objectivement dans cette idée [d'une machine], doit être formellement ou éminemment dans sa cause, quelle que cette cause puisse être. *Le même aussi faut-il penser de la réalité objective qui est dans l'idée de Dieu* » (AT IX-1, 83). Le latin est peut-être encore plus éloquent : « *Notandumque omne artificium, quod in idea illa est tantum objective, necessario*

<sup>1</sup> Nous retrouverons, au prochain chapitre, le terme de *respectu* dans le cadre de ce que Descartes appelle « l'analogie de la cause efficiente » (exprimant l'aséité de Dieu) : « il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet (*illum quodammodo idem prastare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus*) » (AT VII, 111/IX-1, 88). Autrement dit, où il y a un *respectum*, il y a un *rappor*t ; et où un *respectus* est dit le même qu'un autre *respectus*, il y a une *analogie de proportion*.

*esse debere in ejus causa, qualiscunque tandem illa sit, vel formaliter, vel eminenter. Et idem etiam de realitate objectiva, quæ est in idea Dei, esse putandum.* » (AT VII, 104). Descartes ne s'embarrasse pas trop de mots, mais suggère de façon concise ce qu'on doit penser (estimer, ou tenir pour vrai : *esse putandum*) : « *Et idem etiam... esse putandum.* » La structure implicite du raisonnement est encore analogique : de même que l'artifice objectif (*A*) est contenu formellement ou éminemment dans sa cause (*B*), ainsi, la perfection objective (*C*) est contenue formellement ou éminemment dans sa propre cause (*D*). Le rapport entre *C* et *D* (cible de l'analogie) est semblable au rapport entre *A* et *B* (source de l'analogie) : il s'agit de part et d'autre d'un rapport d'inhérence éminente ou formelle en la cause.

### γ) Dieu a causé sa propre idée

Il ne reste plus qu'une dernière étape pour que l'argument aboutisse : passer des prémisses à la conclusion, autrement dit inférer l'existence de Dieu. Descartes va faire ici la même chose que ce que nous avons vu dans le cadre de l'argument ontologique : il veut justifier l'inférence *idea-res*, c'est-à-dire établir qu'on est *fondé à inférer* l'existence d'une chose à partir d'une réalité qui n'est pourtant que dans l'entendement. Ici encore, l'analogie avec l'idée d'une machine structure son raisonnement :

« si quelqu'un a l'idée d'une machine, dans laquelle soit contenu tout l'artifice que l'on saurait imaginer, l'on infère fort bien de là (*inde optime infertur*), que cette idée procède d'une cause dans laquelle *il y avait réellement et en effet tout l'artifice imaginable*, encore qu'il ne soit qu'objectivement et non point en effet dans cette idée. *Et par la même raison (eademque ratione)*, puisque nous avons en nous l'idée de Dieu, dans laquelle toute la perfection est contenue que l'on puisse jamais concevoir, on peut de là conclure très évidemment (*evidentissime inde concludi potest*), que cette idée dépend et procède de quelque cause, qui contient en soi véritablement toute cette perfection, à savoir *de Dieu réellement existant (nempe in Deo revera existente)*. » (AT VII, 105/ IX-1, 85)

Le parallèle entre l'artifice et la perfection est encore plus prégnant dans le texte latin, où les termes du propos sur l'idée de Dieu recopient littéralement ceux touchant l'idée d'une machine :

Idée d'une machine	Idée de Dieu
<p style="text-align: center;">« si quis <b>habeat</b> <b>ideam machinæ</b> <b>in qua omne</b> <i>excogitabile artificium</i> <b>contineatur,</b> <b>inde optime</b> <i>infertur</i> <b>ideam istam</b> <b>ab aliqua causa</b> <i>profluxisse,</i> <b>in qua omne</b> <i>excogitabile artificium reipsa existebat,</i> <i>etiamsi in ea sit tantum objective ;</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>eademque ratione, cum</i> <b>habeamus in nobis</b> <b>ideam Dei,</b> <b>in qua omnis</b> <i>perfectio cogitabilis</i> <b>continetur,</b> <b>evidentissime inde</b> <i>concludi potest,</i> <b>istam ideam</b> <b>ab aliqua causa</b> <i>pendere,</i> <b>in qua omnis</b> <i>illa perfectio etiam sit,</i> <i>nempe in Deo revera existente.</i> »</p>

On imagine sans mal un miroir placé au centre de ces deux colonnes, tant leur quasi symétrie est saisissante. Et pourtant, ce sont uniquement les mots de Descartes que nous avons recopiés, en respectant l'enchaînement originel qu'il leur avait donné. La précision de

notre auteur n'en est que plus stupéfiante. Elle s'explique par son attention aux idées claires et distinctes, qui nourrit le besoin d'élaborer une structure proportionnelle rigoureuse, en disant de l'idée de Dieu autant de choses que de l'idée d'une machine. Autant de choses, ou plutôt, faudrait-il mieux dire, *les mêmes choses, quasiment aux mots près*. Descartes pousse ici à son comble le souci de la proportion.

Mais l'enjeu est plus que formel. Le nœud analogique (le rapport comparé) se situe en effet dans le *basculement inférentiel* : puisque de *A*, on est fondé à inférer l'existence de *B* ; ainsi, par analogie (*eademque ratione*), de *C*, on a le droit de conclure à l'existence de *D* (de même qu'on passe à juste titre de *A* à *B*, ainsi peut-on à juste titre passer de *C* à *D*). *A* et *C* sont ici des contenus objectifs (des idées dans l'entendement), tandis que *B* et *D* sont des choses réelles (existant hors de l'entendement). Or, c'est bien l'existence de l'un de ces êtres qui est en jeu :

<p><b>A</b> « si quelqu'un a l'idée d'une machine, dans laquelle tout l'artifice pensable est contenu,</p>				<p>puisque nous avons en nous l'idée de Dieu, en laquelle toute la perfection pensable est contenue,</p>
<p>— on infère très bien de là</p>	≈	<p>et par la même raison,</p>	≈	<p>— on peut très évidemment conclure de là</p>
<p><b>B</b> que cette idée procède d'une cause, en laquelle tout l'artifice concevable existe réellement, même s'il n'est qu'objectivement en elle ;</p>		<p><b>D</b> que cette idée dépend de quelque cause, en laquelle toute cette perfection est aussi, à savoir, en Dieu existant véritablement. » (n. t.)</p>		

Descartes raisonne par analogie, à tous les niveaux de son argument. Plus exactement, il éclaire son argument initial à l'aide de trois proportions successives, qui sont autant de transpositions d'un seul et même motif. Nous aurons à revenir dans le corps de ce chapitre sur chacun de ces trois moments en particulier. Car il est remarquable que Descartes introduise une analogie à *toutes les étapes de son argument*, aussi bien dans les *prémises*, que dans la *conclusion* :

- i) Mineure - l'objet de l'idée de Dieu doit dépendre d'une cause *aussi bien* que l'objet de l'idée d'une machine : « *idem respectu... , quod respectu...* »
- ii) Majeure - la cause de l'idée de Dieu contient son objet éminemment ou formellement *tout comme* celle de l'idée d'une machine : « *Et idem etiam...* »
- iii) Conclusion - donc cette cause existe bel et bien, *pour la même raison* qui veut qu'un être existant soit responsable de l'artifice objectif de l'idée d'une machine : « *eademque ratione...* »

Cette façon d'argumenter rappelle fort celle que nous avons rencontrée dans la *Cinquième Méditation* (où chaque étape de l'argument ontologique était déjà énoncée par une analogie). Cette récurrence nous semble illustrer la prégnance des analogies dans la métaphysique de Descartes. Nous pourrions forger le terme d'*analogisme* pour désigner un *sylogisme* dont toute les étapes sont énoncées par *analogie*. Cette manière d'argumenter est déterminante dans les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. Nous verrons d'ailleurs que Descartes reprendra une partie de ce raisonnement dans l'exposé des *Principia* de l'argument *a posteriori*.

### iii) Réfutation de Caterus

Caterus estimait que l'être objectif d'une idée n'était rien et que, par conséquent, celui-ci n'avait pas de cause. Mais il ne pouvait se soustraire à cette question : pourquoi ai-je en l'esprit *telle* réalité objective *plutôt qu'une autre* ? Le théologien semblait alors botter en touche, en assignant une cause négative, qui serait l'imperfection de notre entendement : « Si néanmoins

vous me pressez de vous dire une raison, je vous dirai que c'est l'imperfection de notre esprit (*imperfectio est intellectus nostri*), qui n'est pas infini<sup>1</sup> ».

Descartes releva l'embarras de son interlocuteur, dont il réfuta le propos – toujours de la même manière, par analogie avec l'idée d'une machine :

« Par laquelle réponse il semble n'avoir voulu signifier autre chose, sinon que ceux qui se voudront ici éloigner de mon sentiment, ne pourront rien répondre de vraisemblable. Car, en effet, il n'est pas plus probable de dire que la cause pourquoi l'idée de Dieu est en nous, soit l'imperfection de notre esprit [*intellectus*], que si on disait que l'ignorance des mécaniques [*artis mechanica*] fût la cause pourquoi nous imaginons une machine fort pleine d'artifice [*valde artificiosam*] plutôt qu'une autre imparfaite<sup>2</sup>. »

Que l'on pense à une chose plutôt qu'à une autre ne peut venir d'un *défaut* de notre entendement. Autrement dit, le fait d'être *imparfait* ne saurait expliquer pourquoi *on a l'idée d'une chose parfaite*. L'analogie vient ici réfuter une opinion intenable. Mieux, elle en illustre l'invraisemblance, par déplacement du regard en direction d'une chose artificielle.

De même que l'ignorance de la mécanique n'est pas la raison pour laquelle on pense à une machine fort artificielle, ainsi, l'imperfection de notre entendement n'est pas non plus la raison pour laquelle nous pensons à un être souverainement parfait. Ce raisonnement est encore analogique, et il est maintenant au service d'une réfutation (plutôt que d'un éclaircissement) ; autrement dit, sa fonction est *cathartique* (elle vise à abattre un préjugé, à délivrer l'esprit d'une opinion erronée) : l'idée de Dieu ne saurait résulter de l'imperfection de notre esprit. Elle doit donc avoir une cause positive. Ainsi, les analogies servent aussi bien à *expliquer ce qu'il faut penser* de l'idée de Dieu, qu'à *réfuter* ce que Caterus croyait qu'il fallait en penser.

Nous avons rassemblé quasiment tous les matériaux pour cette première partie. Il nous reste encore à souligner un dernier élément.

### c) La reprise de l'analogie dans les *Principia*

L'analogie avec la machine n'est pas propre aux seules *Réponses aux Objections*. Descartes l'a reprise dans un livre qu'il envisageait comme le manuel scolaire de sa philosophie : les *Principia*.

On le constate à l'article 17 de la Première Partie (c'est-à-dire à l'article qui suit immédiatement les articles 14 à 16 consacrés à l'argument ontologique) :

« 17. *Que, d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit aussi être plus parfaite.*

De plus, lorsque nous faisons réflexion sur les diverses idées qui sont en nous, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence entre elles, en tant que nous les considérons simplement comme les dépendances de notre âme ou de notre pensée, mais qu'il y en a beaucoup, en tant que l'une représente une chose, et l'autre une autre ; et même, que leur cause doit être d'autant plus parfaite, que ce qu'elles représentent de leur objet a plus de perfection. Car, tout ainsi que (*Nam quemadmodum*), lorsqu'on nous dit que quelqu'un a l'idée d'une machine où il y a beaucoup d'artifice (*ideam alicujus machinae valde artificiosae*), nous avons raison de nous enquerir comment il a pu avoir cette idée : à savoir, s'il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, ou s'il a si bien appris la science des mécaniques, ou s'il est avantaagé d'une telle vivacité d'esprit, que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs ; à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme ainsi que dans un tableau,

<sup>1</sup> 1<sup>e</sup> *Obj.*, AT VII, 93/IX-1, 75 : « *Si tamen mordicus rationem exigis, imperfectio est intellectus nostri, qui infinitus non est* ».

<sup>2</sup> 1<sup>e</sup> *Rép.*, AT VII, 104-105/IX-1, 84-85.

doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte, ou d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représenté. » (AT VIII-1, 11/IX-2, 32)

Descartes a quasiment recopié le texte des *Premières Réponses* :

<i>Premières Réponses</i>	<i>Principes de la philosophie</i>
<p>« Car que cette idée contienne un tel artifice objectif plutôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, et l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée, qu'au respect de l'idée de Dieu la réalité objective. Et de vrai on peut assigner diverses causes de cet artifice ; car [i] <b>ou c'est une réelle et semblable machine qu'on aura vue auparavant</b> (<i>talis machina prius visa</i>), à la ressemblance de laquelle cette idée a été formée, [ii] <b>ou une grande connaissance de la mécanique qui est dans l'entendement</b> (<i>magna Mechanicæ scientia</i>), [iii] <b>ou peut-être une grande subtilité d'esprit</b> (<i>ingenii subtilitas</i>), <b>par le moyen de laquelle il a pu l'inventer sans aucune autre connaissance précédente</b>. Et il faut remarquer que tout l'artifice, qui n'est qu'objectivement dans cette idée, doit être formellement ou éminemment dans sa cause, quelle que cette cause puisse être. Le même aussi faut-il penser de la réalité objective qui est dans l'idée de Dieu. »</p>	<p>« Car, tout ainsi que, lorsqu'on nous dit que quelqu'un a l'idée d'une machine où il y a beaucoup d'artifice, nous avons raison de nous enquerir comment il a pu avoir cette idée : à savoir, [i] <b>s'il a vu quelque part une telle machine</b> (<i>viderit alicubi talem machinam</i>) <b>faite par un autre</b>, [ii] <b>ou s'il a si bien appris la science des mécaniques</b> (<i>mechanicas scientias tam accurate</i>), [iii] <b>ou s'il est avanta-gé d'une telle vivacité d'esprit</b> (<i>ingenii vis</i>), <b>que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs</b> ; à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte, ou d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représenté. »</p>

L'idée d'une machine peut avoir trois origines diverses : [i] la vision, [ii] la science, [iii] ou l'ingéniosité. Mais, qu'elle soit adventice, innée, ou forgée, une telle idée requiert toujours une cause, qui contient effectivement toute la réalité représentée. Il doit donc en être de même pour l'idée de Dieu – et c'est tout ce que Descartes entendait expliquer dans cet article, ici encore, par un argument analogique : « *Nam quemadmodum...*, Car, tout de même que... ». Notons que, dans l'ordre d'exposition, l'article 17 prépare la première démonstration *a posteriori*, qui sera exposée à l'article suivant. Le modèle mécanique y occupe la plus grande place. Il permet de disposer l'esprit du lecteur à recevoir des raisons métaphysiques peu communes en le familiarisant avec cette première notion : *toute réalité objective requiert une cause, qui la contient formellement ou éminemment*.

Ce principe n'est pas le plus ordinaire, parce que nous avons surtout l'habitude de rechercher la cause des choses *actuelles*, ou *effectives* (qui existent hors de l'entendement). Descartes avait une conscience aiguë de cette difficulté. C'est sans doute pourquoi il s'est servi d'une analogie au moment d'exposer sa philosophie de façon telle « qu'elle puisse aisément être enseignée<sup>1</sup> ». Il y a là de quoi inspirer tout professeur : quand il faudra expliquer la première version de l'argument *a posteriori*, un cours de philosophie cartésienne pourrait commencer en traitant d'abord de l'idée d'une machine.

Mais la reprise de cette analogie est plus significative encore. Car elle montre comment un *texte responsorial est devenu un texte original* – d'une certaine façon, grâce à l'analogie, qui passa de l'un à l'autre. Descartes ne voulait pas que l'on soit en reste devant ses raisons métaphysiques. Aussi a-t-il exposé certaines d'entre elles par analogie – qui à tirer celle-ci d'une *chose matérielle*.

<sup>1</sup> À Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 276.

## **I. LA RÉALITÉ OBJECTIVE DOIT AVOIR UNE CAUSE**

Descartes veut convaincre que la réalité objective des idées est nécessairement *causée*. Dans le champ commun de la *Synopsis* et des *Primæ Responsiones* consacrées à cette question, le nom de « *causa* » apparaît en tout *vingt-et-une fois* (trois fois dans la *Synopsis* et dix-huit fois dans les *Primæ Responsiones*) : c'est plus que « *Deus* », qui est nommé quatorze fois seulement (deux fois, puis douze fois)<sup>1</sup>. À comparaison, les termes « artifice », « artifice objectif » et « machine.s fort artificielle.s » sont au nombre de douze : l'analogant a donc ici toute sa place, une place quasiment égale à celle de « Dieu ». Mais l'un et l'autre sont moins présents que le mot même de *cause*<sup>2</sup>.

Dans certains passages, le nom de « cause » dernier terme apparaît même à chaque phrase :

- *Abrégé de la Troisième Méditation* (AT VII, 14-15/IX-1, 11)
  - « qu'elle doive nécessairement venir d'une *cause* (*ut non possit non esse a causa*) » (14.26-27) ;
  - « cette idée doit avoir quelque *cause* (*hujus ideæ debet habere aliquam causam*) » (14.29-30) ;
  - « il est impossible que l'idée de Dieu, qui est en nous, n'ait pas Dieu même pour sa *cause* (*idea Dei, quæ in nobis est, non potest non habere Deum ipsum pro causa*). » (15.1-2)
- *Premières Réponses* (AT VII, 14-15/IX-1, 11)
  - « quelle est la *cause* de cette idée (*quænam ejus ideæ sit causa*) » (103.21)
  - « quelle est la *cause* pourquoi elle est conçue (*quæ fit causa quare concipiatur*) » (103.24-25)
  - « dira que l'entendement même en est la *cause* (*intellectum ipsum esse ejus causam*) » (103.25-26)
  - « quelle est la *cause* de l'artifice objectif (*de causa artificii objectivi*) » (103.27-28)
  - « avoir cela de quelque *cause* (*habere... ab aliqua causa*) » (104.2-3)
  - « diverses *causes* de cet artifice (*hujus artificii causa varia*) » (104.5)
  - « formellement ou éminemment dans sa *cause*, quelle que cette *cause* puisse être (*in ejus causa, qualiscunque tandem illa fit, vel formaliter, vel eminenter*) » (104.11-12).

L'objet du débat peut donc être qualifié d'*étiologique*. Avant de convaincre que *c'est Dieu* qui a causé son idée, Descartes cherche à convaincre de la *légitimité d'une demande* : *quelle est la cause* de l'idée de Dieu ? S'il est autorisé à poser cette question, alors la partie est gagnée. Il reconnaît d'ailleurs qu'il s'agit là du « nœud de la difficulté<sup>3</sup> ».

Une telle question présuppose en effet que les idées ont au moins une cause (au sens où leur réalité objective dépend de quelque chose : elles ont besoin de causes pour être conçues telles ou telles). Aussi, la principale difficulté de l'argument *a posteriori* n'est pas tellement de reconnaître que la perfection objective est causée *par Dieu*, mais d'entendre que *cet être objectif doit avoir une cause*. C'est moins *la nature de la cause* de l'idée de Dieu qui pose problème, que *l'existence d'un rapport de causalité* touchant l'objet même de cette idée.

Il n'est guère évident, en effet, que l'être objectif doive être causé. Car cet être n'est justement *qu'un être objectif* : « *realitas quam considero in meis sit tantum objectiva* » (VII, 41), il n'a pas d'existence réelle hors de l'entendement. On est donc porté à juger – et ce fut le cas de Caterus – que cet être n'est rien, si ce n'est tout au plus une façon de parler étrangère à la chose, en tout cas certainement pas quelque chose qui requiert l'existence d'une cause :

<sup>1</sup> Ce relevé tient compte des déclinaisons. On retrouve le même nombre dans la version française.

<sup>2</sup> Le nom d'*artificum*, *ii*, n. (artifice, technique élaborée, industrie ; habileté, adresse, talent) ne doit pas être confondu avec celui d'*artifex*, *icis*, m. (ouvrier, artisan, artiste), auquel il est apparenté (l'*artificum* étant le propre d'un *artifex*).

<sup>3</sup> 1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 101/AT IX-1, 81 : « *a quo difficultas præcipua dependet*, ce dont la difficulté précédente dépend ».

« Pourquoi donc recherchai-je la cause d'une chose, qui actuellement n'est point, qui n'est qu'une simple dénomination et un pur néant<sup>1</sup> ? »

L'objection de Caterus s'appuie sur la description suarézienne de l'être objectif comme « dénomination extrinsèque » :

« pour une nature, en effet, être abstraite ou conçue universellement n'ajoute rien à la nature si ce n'est un certain être lui convenant par une dénomination extrinsèque ; ce qu'on appelle l'être objectif. Comme être vu ou être connu n'est pas un être réel ajouté aux choses, ni ne consiste formellement en une relation de raison, mais en une dénomination provenant de l'acte de voir ou de connaître, sur lequel l'entendement peut fabriquer une relation de raison, s'il compare l'un avec l'autre<sup>2</sup>. »

Dans les explications qu'il fournit, on constate que Descartes insiste pour lever la difficulté à cet endroit précis. Mais on s'aperçoit aussi qu'il n'explique ce point *que par analogie*. Cela mérite d'être relevé. Dans un premier temps, en effet, il répond à trois difficultés touchant la nature de l'idée : *i*) l'idée est ambivalente (elle a une réalité matérielle en tant qu'opération de l'entendement, et elle a une réalité objective comme chose représentée en l'esprit) ; *ii*) être objectivement dans l'entendement n'est pas une dénomination extrinsèque à l'idée ; *iii*) la réalité objective n'est pas un pur rien – Descartes explique ces trois points sans aucune analogie. Mais dans un second temps, passant à la causalité de l'idée, il introduit alors l'analogie avec la machine évoquée dans son abrégé. Lisons plutôt :

« ...c'est-à-dire, qu'elle n'a pas besoin de cause pour exister hors de l'entendement ; ce que je confesse, mais certes elle a besoin de cause pour être conçue, et de celle-là seule il est ici question. Ainsi, si quelqu'un a dans l'esprit l'idée de quelque machine fort artificielle, on peut avec raison demander quelle est la cause de cette idée... » (AT IX-1, 82-83).

Descartes met les points sur les *i* et s'explique aussitôt par une analogie : « ...*et de hac sola quaestio est. Ita si quis habeat in intellectu ideam alicujus machinae summo artificio excogitatae, merito profecto quaeri potest quamnam ejus ideae sit causa...* » (AT VII, 103). Il s'agit de la toute première mention de la « machine » dans le corps des *Premières Réponses*. Elle intervient au même endroit que les deux premières occurrences du nom de « cause » que l'on peut directement imputer à Descartes<sup>3</sup>. La suite de la réponse développera tout le potentiel du modèle mécanique sur plusieurs pages, en réinvestissant ce dernier à chaque étape de l'argumentation.

Descartes s'en ressert immédiatement pour *réfuter deux arguments* : l'idée de Dieu n'aurait pas de cause hors de l'entendement, [*i*] parce que cette idée n'existe pas en dehors de l'esprit, et [*ii*] parce que c'est l'entendement même qui la produit. De son point de vue, ces arguments ne sont pas décisifs, car ils ne sont pas pertinents au vu de la question précise qui est posée : quelle est la cause par laquelle je me *représente un être plus parfait que moi-même* ? Au lieu

<sup>1</sup> AT VII, 92/IX-1, 74 : « *Quid ergo causam ejus inquiri, quod actu non est, quod nuda denominatio et nihil est ?* »

<sup>2</sup> DM, VI, § 6, n. 10, 1, p. 228 : « *sic enim naturam esse abstractam seu universaliter conceptam non addit naturae nisi esse quoddam conveniens illi per extrinsecam denominationem ; quod esse obiectivum appellatur. Sicut esse visum vel esse cognitum non est aliquod esse reale additum rebus, nec formaliter consistit in relatione rationis, sed in denominatione proveniente ab actu videndi vel cognoscendi, super quam potest intellectus fabricare relationem rationis, si unum cum altero conferat* ». Pour un commentaire de ce passage, voir Benjamin Hill, Henrik Lagerlund, *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 66 *sq.* Les auteurs traduisent *esse obiectivum* par « objective reality ».

<sup>3</sup> Exactement à la même page, à deux lignes d'intervalle chaque fois : resp., AT VII, 103.16, -18 et -20. La première occurrence de « cause » des *Premières Réponses* se situe dans le prologue et peut être rapportée à Caterus : « il est venu au nœud de la difficulté, qui est de savoir ce qu'il faut ici entendre par le nom d'idée, et quelle cause cette idée requiert (*quam causam ista idea requirat*). » (AT VII 101-102/IX-1, 81)

d'expliquer ces deux points en se focalisant directement sur l'idée de Dieu, Descartes les explique de préférence à propos de l'idée d'une machine :

« [i] Et celui-là ne satisferait pas, qui dirait que cette idée [d'une machine fort artificielle] n'est rien hors de l'entendement, partant, qu'elle ne peut être causée, mais seulement conçue ; car on ne cherche ici rien d'autre que la cause par laquelle elle est conçue. [ii] Celui-là ne satisferait pas non plus, qui dira que l'entendement même en est la cause, à savoir en tant que c'est une de ses opérations ; car on ne doute pas de cela, mais seulement de la cause de l'artifice objectif qui est en elle<sup>1</sup>. »

L'incursion d'une chose matérielle en plein cœur d'un texte de métaphysique pourrait surprendre. Elle est pourtant claire au regard de la stratégie responsoriale que Descartes met ici en place et qui n'est autre qu'une *réfutation par analogie*.

Ce procédé argumentatif consiste à exposer les failles d'une démonstration en construisant un parallèle qui présente la même structure logique que celle-ci, mais avec un contenu manifestement irrecevable. De cette façon l'inférence erronée saute aux yeux, la démonstration de l'adversaire est renversée, et le raisonnement du défenseur s'en trouve renforcé. Plus généralement parlant, la réfutation par analogie vise à dévoiler un *paralogisme* – le parallèle avec une chose mieux connue rendant l'erreur de raisonnement plus frappante (en changeant sa matière, on révèle ainsi le vice de forme qu'un propos renferme). C'est bien ce à quoi Descartes s'applique ici, à l'aide de l'idée d'une chose mécanique, qui est sans doute plus aisée à concevoir que l'idée de Dieu par un entendement habitué à tirer des sens toutes ses connaissances.

La réfutation par analogie est aussi une forme de *réfutation par l'absurde*. Typiquement, elle revient à affirmer : "C'est comme si vous disiez ceci : c'est absurde !". Précisément, on veut savoir pourquoi l'idée de Dieu est en l'esprit plutôt qu'une autre ; objecter que cette idée n'est rien hors de l'esprit ou bien qu'elle n'est qu'un produit de l'entendement est ici hors de propos ; c'est comme si l'on disait que l'idée d'une machine n'a pas besoin de cause pour être conçue, parce qu'elle n'est rien hors de l'esprit ou parce qu'elle en est un produit : ce serait absurde, car c'est justement la cause par laquelle cette idée est conçue que l'on veut découvrir. Il faut donc comprendre, par analogie, qu'on ne peut dire que l'idée de Dieu n'a pas de cause hors de l'entendement sous prétexte qu'elle n'est rien hors de l'esprit ou parce que c'est l'entendement qui la cause ; car on demande non seulement pourquoi cette idée est conçue (autrement dit, pourquoi elle est en l'esprit), mais en outre celle-ci plutôt qu'une autre (or l'entendement est une cause trop générale pour résoudre toute question portant sur une idée singulière).

Le premier usage de l'analogie mécanique permet ainsi d'invalider les arguments qui nourrissent l'objection de Caterus. Sa fonction est donc *directement cathartique*, aussi bien qu'indirectement pédagogique. La suite du propos sera quant à elle plus positive touchant les principes de la métaphysique.

En une phrase elliptique, la réponse se prolonge par un *raisonnement analogique* dont la conclusion n'est pas exprimée, mais sous-entendue :

<sup>1</sup> AT VII, 103/AT IX-1, 82-83, traduction légèrement modifiée : « [i] *Neque satisfaciet, si quis dicat illam extra intellectum nihil esse, nec proinde posse causari, sed tantum concipi; nihil enim aliud hic quaeritur quam quae sit causa quare concipiatur.* [ii] *Neque etiam satisfaciet qui dicet intellectum ipsum esse ejus causam, nempe ut suae operationis; de hac enim re non dubitatur, sed tantum de causa artificii objectivi quod in ea est.* »

« Car, que cette idée d'une machine contienne un tel artifice objectif plutôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause ; et l'artifice objectif est la même chose à l'égard de cette idée que la réalité objective à l'égard de l'idée de Dieu (*estque idem respectu hujus artificium objectivum, quod respectu ideae Dei realitas objectiva*). » (AT VII, 103-104, n. t.)

Descartes procède en trois temps.

i) Il applique d'abord le principe de causalité sur un être objectif singulier : l'artifice objectif doit avoir une cause, nécessaire pour représenter telle machine.

ii) Puis il déclare que cet artifice objectif est analogue à la réalité objective de l'idée de Dieu : « et l'artifice objectif est la même chose à l'égard de cette idée que la réalité objective à l'égard de l'idée de Dieu. » On retrouve ici le lexique et la structure de l'analogie : *A est idem respectu B, quod C respectu D*.

iii) De cette façon, Descartes suggère enfin que le principe valant pour le premier cas (l'idée d'une machine doit avoir une cause) doit valoir pareillement pour le second cas (l'idée de Dieu doit avoir une cause). Le lecteur saisit alors ce qu'il faut penser de cette dernière idée, mais indirectement, par analogie avec l'idée d'une chose matérielle.

Il est assez remarquable que Descartes ne fournisse pas d'autre explication touchant ce point controversé, où réside d'ailleurs, selon ses termes, « le nœud de la difficulté » : non seulement il confie à une analogie le soin exclusif d'éclairer sa métaphysique, mais en outre et surtout – condition nécessaire de cette analogie – il assimile l'idée de Dieu à celle d'une chose matérielle (en expliquant que ce qui vaut de celle-ci vaut semblablement de celle-là). Nous reviendrons sur ce second point plus bas.

La réponse à Caterus se poursuit. Mais Descartes ne reparle pas de l'idée de Dieu. Au lieu de cela, il indique que l'artifice objectif peut avoir *plusieurs sortes de causes* :

« Et de vrai on peut assigner diverses causes de cet artifice ; car ou c'est une réelle et semblable machine qu'on aura vue auparavant, à la ressemblance de laquelle cette idée a été formée, ou une grande connaissance de la mécanique qui est dans l'entendement, ou peut-être une grande subtilité d'esprit, par le moyen de laquelle il a pu l'inventer sans aucune autre connaissance précédente<sup>1</sup>. »

Comment comprendre ce passage ? Et quel rôle joue-t-il dans l'économie du discours cartésien ? Il pourrait sembler surprenant que Descartes évoque indifféremment une origine *adventice*, une origine *factice*, et une origine *innée* de l'idée d'une machine (étant donné que son argument consiste à montrer que c'est Dieu qui a mis son idée en nous). Mais il ne faut pas se méprendre : Descartes n'assimile nullement la cause de l'idée de Dieu aux diverses causes envisageables de l'artifice objectif (comme s'il laissait entendre que cette idée puisse être adventice ou forgée). Il raisonne encore par analogie, tout en avançant ici un argument *a fortiori* en faveur de la causalité attachée à l'artifice objectif. L'idée d'une machine a tellement besoin d'une cause qu'on peut lui en assigner *trois différentes possibles* : c'est dire comme elle doit dépendre de quelque chose. Par suite – et puisque « l'artifice objectif est la même chose à l'égard de cette idée, etc. » –, il est certain que l'idée de Dieu *doit aussi* avoir une cause.

Tel est, croyons-nous, le sens de cette dernière séquence argumentative. Car nous ne voyons ne voit pas pourquoi Descartes indique soudain que l'idée d'une machine peut venir tantôt de

<sup>1</sup> AT VII, 104/IX-1, 83 : « *Et quidem hujus artificii causa varia potest assignari: vel enim est realis aliqua talis machina prius visa, ad cujus similitudinem idea ista formata est, vel magna Mechanicæ scientia, quæ est in illo intellectu, vel forte magna ingenii subtilitas, cujus ope etiam sine prævia scientia potuit illam invenire.* »

la vision, tantôt de la science, tantôt de l'ingéniosité : cette distinction importe peu dans la discussion. En revanche, cette énumération s'explique par le souci *d'insister* sur la nécessaire causalité de l'idée de Dieu – ce qui est l'unique point qui importe en ce lieu : « *et de hac sola quaestio est* ».

Il faut ajouter une précision lexicale touchant les mots d'*artifice* et de machine fort *artificielle*, car leur sens est vieilli. Auparavant, le nom d'artifice ne désignait pas ce qu'il tend à désigner de nos jours de façon péjorative, à savoir quelque chose de surfait, voire de faux, un moyen sans doute habile et ingénieux d'améliorer ou de corriger la réalité ou la nature, mais qui, précisément au regard de celles-ci, se révèle souvent superflu et irréel, parfois même trompeur<sup>1</sup>.

Mais l'artifice était d'abord le talent, l'industrie, ou l'adresse, un art consommé que peu de personnes possédaient, une habileté dans l'exécution, voire, comme dans le *Discours de la méthode*, un moyen technique ingénieux et des plus utiles<sup>2</sup>. L'artifice suppose un savoir-faire. Aussi, une « machine fort artificielle » n'est ni un mécanisme feint, ni une production illusoire ; c'est un appareil plein de l'habileté de son auteur. Descartes avait pu en observer plusieurs, son époque se fascinait devant l'invention des horloges et des automates ; mais surtout, il en avait lui-même conçues certaines, comme on peut le voir d'après le *Discours de la méthode* et la *Dioptrique*<sup>3</sup>.

L'artifice mécanique offre donc un modèle efficace, qui fait bien entendre ce que Descartes souhaite enseigner : l'artifice d'un ouvrier (au sens vieilli du terme, donc), c'est sa grande habileté, sa maîtrise et son adresse – bref, une certaine *perfection* (à savoir, dans l'exécution). On lit d'ailleurs dans la *Synopsis* : « *machinae valde perfectae*, une machine fort parfaite » (rendu en français par : « fort artificielle »). E, quand Descartes ne parle pas d'une « *machinae valde perfectae* », il parle néanmoins systématiquement d'une « machine fort artificielle » : « *machinam aliquam valde artificiosam* », « *ideas machinarum valde artificiosarum* » (AT VII, 105), « *ideam alicujus machinae valde artificiosae* » (PP, I, 17) – c'est-à-dire d'une machine *qui témoigne d'une grande ingéniosité technique*. Un *artifice*, et d'autant plus s'il est *très grand*, est donc quelque chose qui a de la *densité ontologique*, de la *réalité*. Pour le dire simplement, *l'idée d'un artifice est bien l'idée de quelque chose* (on en a une *vraie idée*, ce n'est ni celle d'une privation, ni celle d'une négation, au contraire).

Or – et l'analogie prend désormais tout son sens –, puisque cet artifice objectif n'est pas rien, il doit bien venir de quelque part, *il doit avoir une cause – a fortiori* lorsque l'artifice en question est celui d'un *objet produit*. Cet artifice requiert donc une cause, *car il n'est pas rien* : il provient peut-être d'une grande ingéniosité d'esprit, ou bien de la science des mécaniques qu'on aura apprise, ou encore d'une chose matérielle qu'on aura aperçue auparavant, peu

<sup>1</sup> Dans *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Eudoxe évoque, outre des machines et des automates, « les plus subtiles impostures que l'artifice puisse inventer » (AT X, 505). Et à la fin du siècle de Descartes, le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) notera que le mot d'artifice « se prend plus ordinairement pour ruse, déguisement, fraude. Méchant, détestable artifice ; artifice grossier ; user d'artifice... »

<sup>2</sup> Voir la VI<sup>e</sup> partie : « Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé » (AT VI, 62).

<sup>3</sup> Descartes prévoyait des automates parlants (*DM*, V, AT VI, 56). Il décrit une machine facilitant l'usage des lunettes astronomiques (*Dioptrique*, AT VI, 164). Il anticipe l'invention du télescope (*ibid.*, 205-206). Il décrit la fabrication de machines à tailler les verres de lentilles (*ibid.*, 218 sq.). Pour quelques schémas de « machines fort artificielles », voir les dessins des lunettes astronomiques sur pied ajustable et de la machine à polir des lentilles d'observation (AT VI, 202 et 221), que nous reproduisons en annexes (4, a et b).

importe, mais *il vient nécessairement de quelque part*. Voilà dans un premier temps ce que Descartes voulait d'enseigner.

Insistons enfin sur un dernier élément. Descartes n'avance *aucun autre argument* pour expliquer ce point décisif. Car il n'écrit rien de plus que les passages que nous avons cités. Cela montre qu'il se contentait parfaitement des raisonnements analogiques et qu'il estimait qu'un tel procédé était en mesure d'éclairer sa métaphysique. Faute de quoi, en effet, ou bien il ne l'aurait pas employé du tout, ou bien il l'aurait complété par d'autres raisons, jugées par lui plus convaincantes. Mais comme nous venons de le voir, il a fait porter le poids de ses éclaircissements sur la seule analogie avec l'idée d'une machine. Nous ne pouvons donc qu'insister sur ce point : l'analogie est l'unique procédé dont Descartes s'est servi dans ses *Réponses* pour expliquer le fait que la réalité objective doit être causée.

## II. LE PRINCIPE DE RÉALITÉ

Outre le principe de causalité (la réalité objective d'une idée est nécessairement causée), l'argument *a posteriori* suppose un second principe : la réalité objective doit être dans sa cause formellement ou éminemment. Nous appellerons cela *le principe de réalité*.

Ce second principe est énoncé en plusieurs endroits, à commencer dans la *Meditatio Tertia* : « Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, *elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective*<sup>1</sup>. »

Descartes le répète dans l'Exposé géométrique, en lui consacrant le cinquième axiome : « la réalité objective de nos idées requiert une cause, *dans laquelle cette même réalité soit contenue, non seulement objectivement, mais même formellement, ou éminemment*<sup>2</sup>. »

Il s'agit là d'une *notion première* (c'est-à-dire d'une des principales connaissances que l'esprit humain peut atteindre en philosophant par ordre). Descartes le soulignera à deux reprises dans les *Secondes Réponses* : « C'est aussi une première notion, que toute la réalité, ou toute la perfection, qui n'est qu'objectivement dans les idées, *doit être formellement ou éminemment dans leurs causes* » ; « c'est une première notion, que toute la perfection qui est objectivement dans une idée, *doit être réellement dans quelque une de ses causes*<sup>3</sup>. »

Un tel principe est logique, mais son enjeu est ontologique. Il ne s'agit plus d'affirmer la seule causalité des idées (de l'être représenté) ; il s'agit de soutenir la nécessaire *présence hors de l'esprit* d'une réalité qui n'avait été contemplée jusqu'ici que dans l'entendement et comme en un tableau. Autrement dit, il s'agit de justifier la sortie de l'être *objectif* vers un être *effectif*, qui en est responsable et qui le contient formellement ou éminemment. C'est toute la difficulté de cet argument, laquelle, rappelons-le, consiste à « entendre comment l'idée d'un être souverainement parfait... contient tant de réalité objective... qu'elle doit nécessairement venir

<sup>1</sup> AT VII, 41/IX-1 32-33 : « *Quod autem hac idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objective.* »

<sup>2</sup> AT VII, 165/IX-1, 128 : « *realitatem objectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas, non tantum objective, sed formaliter vel eminenter, contineatur.* »

<sup>3</sup> AT VII, 135 et 136/IX-1, 107 : « *Prima etiam notio est, omnem realitatem sive perfectionem, quæ tantum est objective in ideis, vel formaliter vel eminenter esse debere in earum causis* » ; « *primam esse notionem, quod omnis perfectio, quæ est objective in idea, debeat esse realiter in aliqua ejus causa*. »

d'une cause souverainement parfaite » (*Abrégé*, AT IX-1, 11). Or, à trois reprises au moins, Descartes s'est expliqué sur ce point par l'analogie mécanique – aussi bien dans les *Premières* et les *Secondes Réponses*, que dans les *Principes de la philosophie*. Une telle récurrence vaut d'être soulignée.

### 1. Les Premières Réponses

Nous l'indiquions en introduction, Descartes raisonne ici par analogie avec l'idée d'une machine. Mais, comme précédemment, il n'énonce pas la conclusion de son raisonnement, se contentant plutôt de la suggérer : « Et il faut remarquer que tout l'artifice, qui n'est qu'objectivement dans cette idée, doit être formellement ou éminemment dans sa cause, quelle que cette cause puisse être. Le même aussi faut-il penser de la réalité objective qui est dans l'idée de Dieu (*Et idem etiam de realitate objectiva, quæ est in idea Dei, esse putandum*) » (AT VII, 104 = IX-1, 83).

Le texte est remarquable : à propos de la réalité objective de l'idée de Dieu, *il faut penser de même* qu'à propos de celle d'une machine fort artificielle. C'est un principe d'égalité minimale : il doit y avoir *au moins autant* dans la cause que dans l'effet. Descartes insiste : « tout l'artifice (*omne artificium*) », c'est-à-dire que tout ce qui est dans l'idée d'une machine se retrouve aussi complètement dans sa cause. Sous-entendu – et puisqu'il en va de même aussi touchant l'idée de Dieu (*et idem etiam*) – il faut admettre la causalité de sa réalité objective et en reconnaître pareillement la présence dans une cause contenant au moins autant de réalité : sa perfection objective existe donc formellement ou éminemment dans une cause. La partie est donc quasiment gagnée, et c'est l'analogie qui va contribuer à la remporter.

### 2. Les Secondes Réponses

Descartes y revient dans les *Secondes Réponses* (dans un extrait que nous n'avons pas encore lu) :

« Et j'ai déjà suffisamment averti en plusieurs lieux, que je parlais seulement de la perfection ou réalité objective de cette idée de Dieu, laquelle ne requiert pas moins une cause (*non minus quam*), en qui soit contenu en effet tout ce qui n'est contenu en elle qu'objectivement ou par représentation, que fait l'artifice objectif ou représenté, qui est en l'idée que quelque artisan a d'une machine fort artificielle<sup>1</sup>. »

Cette occurrence vaut reprise d'une analogie déjà employée dans les réponses précédentes, ce qui confirme sa portée pédagogique. Elle sert toutefois un propos plus précis : l'argumentation analogique porte à présent sur la distinction entre la réalité *objective* de l'idée de Dieu (le *cogitatum* représenté, ou l'idéat), et la réalité *matérielle* de l'idée (l'idée en tant qu'opération de l'entendement, acte de l'esprit, ou manière de penser – en quoi elle ne diffère d'aucune autre idée). L'analogie permet alors de *recentrer l'attention* du lecteur sur ce qui est exclusivement en question : elle favorise la distinction et la perspicacité, en écartant toute confusion possible sur l'aspect de l'idée qui est en jeu. Descartes s'agace un peu de devoir replacer ses objecteurs sur les rails, mais il ne renonce pas non plus à le faire. En cela, l'analogie a plus qu'une fonction pédagogique (enseigner et convaincre) ou cathartique (abattre des préjugés, réfuter des paralogismes) ; elle sert ici à *améliorer le discernement des lecteurs* (on

<sup>1</sup> AT VII, 134-135/IX-1, 106 : « *Jamque satis variis in locis inculcavi, me agere tantum de perfectione sive realitate idea objectiva, quæ, non minus quam artificium objectivum quod est in idea machinæ alicujus valde ingeniose excogitata, causam excigit, in qua revera contineatur illud omne quod in ipsa continetur tantum objective.* »

pourrait parler d'une *fonction correctrice*, ou *thérapeutique*) : l'analogie permet de mieux penser, sinon avec plus de précision ; elle évite de confondre ce qui est en question avec ce qui est hors de propos – bref, elle contribue aux idées claires et distinctes.

### 3. Principes de la philosophie

C'est pour ces raisons que Descartes la mobilisera une dernière fois dans les *Principia philosophia*, où elle intervient encore pour illustrer la notion première sur laquelle son argument repose :

« 17. *Que, d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit aussi être plus parfaite.*

De plus, lorsque nous faisons réflexion sur les diverses idées qui sont en nous, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence entre elles, en tant que nous les considérons simplement comme les dépendances de notre âme ou de notre pensée, mais qu'il y en a beaucoup, en tant que l'une représente une chose, et l'autre une autre ; et même, que leur cause doit être d'autant plus parfaite, que ce qu'elles représentent de leur objet a plus de perfection. Car, tout ainsi que (*Nam quemadmodum*), lorsqu'on nous dit que quelqu'un a l'idée d'une machine où il y a beaucoup d'artifice (*ideam alicujus machinae valde artificiosae*), nous avons raison de nous enquerir comment il a pu avoir cette idée : à savoir, s'il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, ou s'il a si bien appris la science des mécaniques, ou s'il est avantaagé d'une telle vivacité d'esprit, que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs ; à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte, ou d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représenté. » (AT VIII, 11/IX-2, 32)

Cet article est remarquable : bien qu'il prépare l'exposé de l'argument *a posteriori* à l'article suivant, il n'y est nullement question de Dieu. Ce dernier n'est d'ailleurs pas nommé du tout ici. En revanche, dans l'ordre du discours, Descartes y traite d'abord de la « perfection » (objet du titre et de la première phrase), puis de l'artifice mécanique (objet de la seconde phrase). D'un point de vue quantitatif, il est même majoritairement question de cet artifice (environ 10 lignes contre 8). Cet extrait figure pourtant dans la *Première Partie* des *Principes de la philosophie*, non dans les parties suivantes, consacrées quant à elles aux questions de physique – ce qui montre bien comment l'idée d'une chose matérielle peut aider à entendre des notions de métaphysique. Nous revenons plus bas sur les raisons d'une telle prépondérance du modèle mécanique.

L'analogie avec la machine aurait peut-être semblé anecdotique si elle n'était apparue qu'une seule fois dans tout le corpus cartésien (encore qu'elle eusse alors mérité qu'on s'y intéressât pour elle-même). Mais elle est pour ainsi dire *omniprésente*, puisqu'elle survient dans *tous les textes* où Descartes a pris la peine d'explicitier son argument<sup>1</sup>. L'exposé géométrique des *Secondes Réponses* fait aussi mention d'un « artifice objectif » au cœur de la *Troisième Définition* :

« III. Par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée ; et de la même façon, on peut dire une perfection objective, ou un artifice objectif, etc. (*eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum, etc.*). Car tout ce que nous

<sup>1</sup> Sauf erreur de notre part, Descartes n'a pas eu à éclaircir son argument dans les *Troisièmes*, *Quatrièmes*, *Cinquièmes*, *Sixièmes* et *Septièmes Réponses*, ni dans ses *lettres au P. Dinet*, ni dans sa *lettre à l'Hyperaspites*.

concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes. » (AT VII, 161/IX-1, 124)

Descartes estimait donc que l'analogie avec l'artifice mécanique était très utile pour justifier ses raisons : il faisait entendre que le rapport de l'idée de Dieu à sa cause n'est pas différent du rapport de l'idée d'une machine à sa cause. « *Et idem etiam...* », « *non minus quam...* », « *Nam quemadmodum...* » : ces trois locutions signalent le même effort pour défendre la preuve *a posteriori* par analogie. En choisissant l'artifice objectif comme analogue à la perfection objective, Descartes recourrait à un modèle corporel afin d'éclairer son propos métaphysique. On pourrait ajouter que ce modèle *illustre pleinement* celui-ci<sup>1</sup>.

### III. DIEU A CAUSÉ SA PROPRE IDÉE

La réalité objective de l'idée de Dieu doit avoir une cause, qui la contient formellement ou éminemment : telles sont les deux prémisses de l'argument *a posteriori*. Mais le raisonnement n'est pas encore achevé. Il reste à déduire la conclusion, c'est-à-dire, à opérer, à partir de la perfection objective, l'inférence de *l'existence même* de l'être parfait ; « parce que toute idée doit avoir une cause de sa réalité objective, qui soit réellement existante<sup>2</sup> ».

Or, en bonne logique, la conclusion devrait suivre des seules prémisses. À cet égard, Descartes pose d'ailleurs à Caterus une question quelque peu rhétorique : « *In quonam vero hæc ita erit, nisi in Deo realiter existente ?* Mais en qui est-ce que toute cette réalité, ou perfection, se pourra rencontrer telle, sinon en Dieu réellement existant ? » (AT VII, 104 = IX-1, 83). Il ne fait pas de doute, en effet, que Dieu lui-même soit celui qui contient toute la réalité objective représentée dans son idée.

Cependant, la conclusion : « Dieu existe », n'est pas encore automatique. Quelque chose retient l'esprit sur le seuil et l'empêche d'entrer complètement. Pour reprendre une métaphore que Descartes affectionnait, on peut dire que le maître-architecte a donné tous les plans à son apprenti, mais ce dernier ne parvient toujours pas à commencer son propre édifice, dont il n'ose poser les premières fondations. D'où viennent cette retenue et cet embarras ?

De telles difficultés sont compréhensibles : les notions premières, qui entrent en jeu dans la démonstration, la *médiatisent* du même coup. Par définition, en effet, une démonstration est une procédure *déductive* (et non simplement intuitive – on ne voit pas la conclusion immédiatement et, pour ainsi dire, d'un simple coup d'œil) : elle demande du temps, donc de la mémoire et de l'attention (c'est justement pourquoi Descartes signalera qu'il n'est pas aisé de *se souvenir* de son argument et qu'il en proposera une seconde version, qualifiée par lui, comme on l'a vu, de « plus palpable »).

Dès lors, comment convaincre de la légitimité de la conclusion ? Comment expliquer qu'ici, à partir de la seule réalité objective, et compte tenu des principes qui la concernent, on est autorisé à inférer que Dieu existe vraiment ? Qu'est-ce qui garantit que, du connaître à l'être, la conséquence est bonne ? Qu'est-ce qui finalement peut encourager l'apprenti à se mettre à l'ouvrage ?

<sup>1</sup> Voir *infra* : nous revendrons plus bas sur l'éclairage fourni par l'analogie mécanique.

<sup>2</sup> AT VII, 165/IX-1, 128 : « *quia omnis idea causam suæ realitatis objectivæ habere debet realiter existentem* ».

Nous connaissons déjà le moyen dont Descartes s'est servi : c'est la proportion, ou l'analogie, avec la machine. On peut désormais relever les termes essentiels de son propos, qui incite à prolonger la pensée jusqu'à aboutir à une conclusion d'existence bien valide :

« si quelqu'un a l'idée d'une machine, en laquelle tout l'artifice concevable est contenu, on infère très bien de là (*inde optime infertur*) que cette idée découle de quelque cause, en laquelle tout l'artifice concevable existe réellement (*reipsa existebat*), même s'il n'est qu'objectivement en elle ; et pour la même raison (*eademque ratione*), puisque nous avons en nous l'idée de Dieu, en laquelle toute la perfection pensable est contenue, on peut très évidemment conclure de là (*evidentissime inde concludi potest*) que cette idée dépend de quelque cause, en laquelle toute cette perfection est aussi, à savoir, en Dieu existant véritablement (*in Deo revera existente*). » (AT VII, 105, notre traduction)

L'indication : « *evidentissime inde concludi potest* », est intéressante, car on ne saisit pas d'emblée si Descartes veut dire que la *conclusion suit très évidemment* des prémisses ou bien s'il veut dire qu'on *peut très évidemment* inférer celle-ci. « On peut *conclure-très-évidemment* », ou « on *peut-très-évidemment* conclure » sont deux énoncés différents : d'un côté, l'évidence concerne la conclusion (qui serait alors manifeste – “on peut conclure avec fort évidence que Dieu existe”) ; de l'autre côté, l'évidence concerne la *pertinence* de cette conclusion (c'est-à-dire le fait que l'inférence soit *pleinement autorisée, manifestement légitime* – “il est très évident qu'on a le droit de conclure que Dieu existe”). Nous ne voudrions pas sur-interpréter ce passage, en soutenant sans motif le second cas (ce qui donnerait toutefois plus de poids à l'analogie, fonctionnant alors comme catalyseur d'évidence touchant le droit d'inférence) ; au moins pouvons-nous signaler que ce passage laisse ouvertes deux lectures possibles (qu'il ne faudrait d'ailleurs pas exclure l'une de l'autre, mais peut-être plutôt superposer).

Il y a toutefois un argument en faveur du second cas (la conclusion d'existence est très légitime). Les mots « *evidentissime inde concludi potest* », relatifs à l'existence de Dieu, correspondent à ceux de « *inde optime infertur* », relatifs à l'existence de la cause de l'idée d'une machine<sup>1</sup>. Ce n'est donc pas seulement la *conclusion* qui est optimale, c'est *l'inférence* elle-même, autrement dit, le *passage* des prémisses à la conclusion – bref, la procédure déductive dans son ensemble, soutenue ici par analogie : « *Si..., inde optime infertur... ; eademque ratione, cum..., evidentissime inde concludi potest....* Si..., on infère très bien de là que... ; et pour la même raison, puisque..., il est très évident que l'on peut conclure que... ». L'analogie présente alors une double fonction : légitimer et inciter.

Légitimer, tout d'abord, en expliquant que la conséquence est bonne de l'objet pensé à l'existence de la chose représentée – ici comme là. On *a le droit* de soutenir que Dieu existe à partir de sa seule idée, en vertu du même rapport (*eadem ratione*) que celui qui autorise à inférer l'existence d'un être réel à partir de l'idée d'une machine.

Inciter, ensuite, car l'analogie pousse à achever la démonstration, dans la mesure où elle favorise ici la troisième opération de l'esprit, qui est, après la conception et le jugement, le

<sup>1</sup> Voir les termes apposés en parallèle dans le premier tableau de l'introduction de cette partie.

*raisonnement*<sup>1</sup>. En vertu de la théorie cartésienne du *jugement*, selon laquelle tout énoncé suppose le concours de l'entendement et de la volonté, on comprend que le *raisonnement* (qui est une *composition* de jugements) requiert lui-même une part d'auto-détermination. En effet, si juger implique de vouloir, raisonner implique de vouloir au moins trois fois (deux fois dans les prémisses, une troisième fois dans la conclusion). Il faut donc *se résoudre* à tirer les conclusions des jugements que l'on aperçoit nettement (car les idées claires n'y suffisent pas, selon Descartes). Aussi est-on toujours responsable des conséquences que l'on déduit ; et puisque l'on encourt chaque fois le risque de se tromper, une prévention excessive devant cette possibilité constante fige la pensée plus qu'elle ne l'invite à inférer quoi que ce soit. C'est pourquoi Descartes recourt à une comparaison proportionnelle : il raisonne *par analogie avec l'idée d'une machine* pour inciter à raisonner *touchant l'idée de Dieu même*. Son identité de rapports invite à déduire une conclusion d'existence qui est par ailleurs légitime ; elle soutient la pensée en montrant que cette conséquence est bonne autant que bienvenue.

Plusieurs mois après avoir achevé la rédaction des *Premières Réponses*, Descartes écrira à Mersenne :

« Assurez-vous qu'il n'y a rien, en ma Métaphysique, que je ne crois être *vel lumine naturali notissimum, vel accurate demonstratum* ; et que je me fais fort de le faire entendre à ceux qui voudront et pourront y méditer. Mais je ne puis pas donner de l'esprit aux hommes, ni faire voir ce qui est au fond d'un cabinet, à des gens qui ne veulent pas entrer dedans pour le regarder<sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> La *conception*, ou la *notion*, est l'appréhension simple d'une chose ; le *jugement* est la composition de deux conceptions (un prédicat associé à un sujet) ; le *raisonnement* est l'enchaînement de plusieurs jugements. Ces trois opérations étaient l'objet de la logique classique (qui enseignait à bien concevoir, bien juger et bien raisonner). Voir Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita. De rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphisicis*, Prima pars, tome I, Paris, Charles Chastellain, 1609 : sa Logique est divisées en trois parties, correspondant chacune aux trois opérations de l'esprit : la première traite des termes dialectiques (les universaux et les catégories) ; la deuxième traite des jugements (les énonciations, ou les propositions) ; la troisième porte sur le raisonnement (et se concentre donc sur le syllogisme). On trouve une allusion à cette tripartition classique dans *Le Bourgeois gentilhomme* (1670), II, 4 : « Qu'est-ce que c'est que cette logique ? - C'est elle qui enseigne les trois opérations de l'esprit ». Descartes les mentionnait dans les *Secondes Réponses* : « Quant à ceux qui nient d'avoir en eux l'idée de Dieu, et qui au lieu d'elle forgent quelque idole, etc., ceux-là, dis-je, nient le nom, et accordent la chose. Car certainement je ne pense pas que cette idée soit de même nature que les images de choses matérielles dépeintes en la fantaisie ; mais, au contraire, je crois qu'elle ne peut être conçue que par le seul entendement, et qu'en effet elle n'est rien autre chose que ce qu'il nous en fait connaître, soit par la première, soit par la seconde, soit par la troisième de ses opérations (*sed esse id tantum quod intellectu sive apprehendente, sive judicante, sive ratiocinante percipimus*) » (AT VII, 139/IX-1, 109 ; littéralement : « mais elle est seulement ce que nous percevons par l'entendement qui appréhende, qui juge ou qui raisonne »). La tripartition des opérations intellectuelles était sans doute suffisamment familière au lecteur français de l'époque pour que la traduction de Clerselier s'abstienne de les nommer plus précisément ; dans leur édition des *Méditations*, J.-M. et M. Beyssade rappellent au lecteur contemporain que « les trois opérations de l'entendement sont : le concept ou idée, le jugement et le raisonnement » (in Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 264, n. 1). On trouve des allusions à cette tripartition dans la structure de la Règle XII (voir É. Cassan, « La raison chez Descartes, puissance de bien juger », *Le Philosophoire*, vol. 28, n° 1, 2007, p. 139). Descartes y fera allusion dans sa première lettre à Plempius, 3 octobre 1637, AT I, 417, où il écrit que la connaissance du sens « est appréhensive et simple », de sorte qu'elle ne peut être fautive ; tandis que la connaissance de la raison humaine est « beaucoup plus composée et peut se faire par le détour des syllogismes » – à la différence des connaissances de Dieu et des anges, qui sont « très simples et intuitives, ou appréhensives, et ne sont enchaînées à aucun discours » (n. t.). Les équivalents linguistiques de ces trois opérations sont le *mot*, la *proposition* et le *syllogisme* ; voir, entre autres, Francis Bacon, *Novum Organum* (1620), I, aphorisme 14 : « Le syllogisme est composé de propositions, les propositions, de mots, les mots sont les tessères des notions [*i.e.* leurs signes] (*Syllogismus ex propositionibus constat, propositiones ex verbis, verba notionum tesserae sunt*). »

<sup>2</sup> À Mersenne, 21 janvier 1641, AT III, 284-285.

Précisément, l'analogie mécanique était là pour susciter l'impulsion qui manque parfois au lecteur. Elle donne licence, libère la volonté, encourage l'esprit à franchir le seuil, afin qu'il découvre de ses yeux ce qui se cache au fond du cabinet de la connaissance première. L'analogie est comme l'accolade d'un métaphysicien sur l'épaule de son lecteur : "allons ! il n'y a rien ici à craindre, tu peux entrer sans risque !" Autrement dit, "la conclusion de mon argument n'est pas mal inférée, on n'encourt pas d'erreur à la déduire".

On voit ainsi qu'il ne s'agit plus de faire entendre une notion première touchant la réalité objective des idées. L'analogie joue à présent un rôle autrement décisif, puisqu'elle sert à justifier le mouvement d'ensemble de l'argument *a posteriori*, afin d'en affermir la conclusion. En d'autres termes, elle favorise la connaissance de l'existence même de Dieu. Ce nouvel emploi à un tel endroit indique à la fois l'importance de cette figure, mais aussi la confiance que Descartes plaçait en elle. Sa fonction n'est plus simplement heuristique (servir à découvrir), mais *probatoire* : elle appuie une preuve et vise à défendre la vérité d'une proposition. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si un terme qui apparaît dans l'analogie relève du registre de l'évidence : « *evidentissime*, très évidemment » (AT VII, 105.12-13). Par son moyen, Descartes ne croyait pas qu'on refuserait la conclusion de son raisonnement. C'est du moins ainsi qu'il a répondu à Caterus, qui doutait quant à lui de la validité de tout l'argument.

#### IV. L'ANALOGIE HYPOTHÉTIQUE ET LA DISANALOGIE

La fin de la réponse mérite encore une certaine attention, car on voit Descartes poser une *dernière analogie*, qui est en l'occurrence *hypothétique*, et qu'il dépasse ensuite pour faire ressortir une différence entre l'idée de Dieu et l'idée d'une machine :

« Et certes la difficulté ne paraîtrait pas plus grande en l'un qu'en l'autre (*Neque sane in uno major difficultas quam in altero appareret*), si, comme (*quemadmodum*) tous les hommes ne sont pas savants en la mécanique, et pour cela ne peuvent pas avoir des idées de machines fort artificielles, ainsi (*ita*) tous n'avaient pas la même faculté de concevoir l'idée de Dieu. Mais, parce qu'elle est empreinte d'une même façon dans l'esprit de tout le monde, et que nous ne voyons pas qu'elle nous vienne jamais d'ailleurs que de nous-mêmes, nous supposons qu'elle appartient à la nature de notre esprit. Et certes non mal à propos » (AT VII, 105-106/IX-1, 84).

Il est à nouveau question de la *difficulté* de l'argument. Mais où figurent l'analogie hypothétique, puis son dépassement ? Cette manière d'écrire était sans doute naturelle à Descartes. Toutefois, elle se révèle à l'analyse assez complexe. Sa structure d'ensemble paraît être la suivante : [i]  $A/B \approx C/D$ , si telle condition de  $C$  est vraie aussi bien que la condition de  $A$  ; [ii] mais la condition de  $C$  n'est pas respectée ; [iii] d'où il suit que  $A/B \neq C/D$ . On peut ainsi repérer trois moments dans ce passage.

[i] Le premier moment porte sur une difficulté éventuellement aussi grande de part et d'autre, en métaphysique comme en physique. Or la difficulté est une notion relative, qui gît dans la différence entre *tous les individus* qui sont et *les quelques-uns d'entre eux* qui parviennent à tirer des idées en faisant usage de leurs facultés : le fait que tous les êtres humains ne soient pas savants en la mécanique [ $A$ ] fait que [/] tous ne peuvent avoir des idées de machines fort artificielles [ $B$ ], ainsi [ $\approx$ ], l'hypothèse que tous n'aient pas la même faculté de concevoir Dieu [ $C$ ] ferait que [/] tous ne pourraient en avoir une même idée [ $D$ ]. Si tel était le cas, comme Descartes l'écrit, « la difficulté ne paraîtrait pas plus grande en l'un qu'en l'autre », elle serait la même.

[ii] Or, précisément, le rapport entre *C* et *D* n'est pas identique au rapport entre *A* et *B* : à la différence des idées de machines fort artificielles, très techniques et complexes, qui sont en la compétence de quelques-uns seulement, l'idée de Dieu quant à elle « est empreinte d'une même façon dans l'esprit de tout le monde (*omnium mentibus eodem modo est indita*) ». L'analogie atteint ici ses limites, ou plutôt, Descartes s'évertue à pousser la comparaison avec la machine jusqu'au point de susciter une disproportion qui vient encore jouer en faveur de sa métaphysique.

[iii] En effet, cette disanalogie intentionnelle constitue finalement un argument *a fortiori* en faveur de l'évidence de l'argument *a posteriori*. On peut comprendre la séquence ainsi : puisque, en réalité et contrairement à l'hypothèse, l'idée de Dieu est présente en même façon dans tous les esprits, l'argument qui repose sur la perfection objective est, sinon facile, à tout le moins *universellement accessible* (par opposition aux idées de machines fort artificielles, qui supposent une science des mécaniques que tout le monde n'a pas). *Nous devrions donc tous nous convaincre* de l'existence de Dieu, car l'argument qui la prouve repose sur un fond qui nous est commun. Si l'analogie hypothétique pointait vers une difficulté potentielle, sa déconstruction disanalogique joue à terme au service de l'universel.

On voit ainsi la manière de Descartes, qui consiste à construire et à déconstruire des analogies à son gré – comme si, au procès de la métaphysique, la fin justifiait les moyens (l'essentiel étant que ses raisons en sortent renforcées). Si ce dernier geste est certainement caractéristique du *style* de Descartes, il procède aussi de l'objet même de son discours, qui revendique une plus grande évidence aux idées intellectuelles qu'à celles des choses matérielles. Ce dernier paragraphe n'est donc pas purement rhétorique, car il insiste sur un caractère propre à l'objet qu'il s'agit de connaître. L'analogie avec l'idée d'une machine se délite finalement au profit de l'idée de Dieu, parce que celle-ci sera toujours beaucoup plus claire que celle-là. La disanalogie, sans doute inévitable, parle à terme en faveur de la métaphysique, dont les notions précèdent celles de la physique. Que cette façon d'écrire pour communiquer ses pensées se présente touchant les fondements de la philosophie ne la rend sans doute pas accessoire.

## V. UNE ANALOGIE FONDÉE ?

Il convient d'évaluer la pertinence de l'analogie mécanique. Qu'est-ce qui justifie le recours à l'artifice objectif de l'idée d'une machine ? Sur quel fondement s'opère-t-il ? S'agit-il d'une simple analogie « épistémologique » ? Ou bien est-elle « métaphysique », c'est-à-dire fondée dans la nature des choses ?

Tout d'abord, Descartes compare-t-il des choses comparables ? C'est le cas : la *perfection objective* de l'idée de Dieu est rapportée à l'*artifice objectif* de l'idée d'une machine ; il s'agit dans les deux cas de *réalité objective*. À ce niveau de l'argumentation, Descartes traite ces réalités de la même façon : aucun caractère singulier ne démarque la perfection objective de l'artifice objectif. On sait pourtant que les idées diffèrent entre elles en fonction de leur réalité objective<sup>1</sup>. Or il est remarquable que Descartes ne hiérarchise pas, dans son argumentation,

<sup>1</sup> 3<sup>e</sup> Méd., AT VII, 40/IX-1, 31 : « mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres (*sed, quatenus una unam rem, alia aliam representat, patet easdem esse ab invicem valde diversas*) ».

entre la *perfection* objective et l'*artifice* objectif, qui est pourtant moindre que celle-ci (en écrivant, par exemple, que l'idée de Dieu contient infiniment plus de réalité que l'idée d'une machine) : au contraire, ces réalités sont équivalentes, dans la mesure où elles sont les mêmes à l'égard de leur idée respective : « et l'artifice objectif est la même chose à l'égard de cette idée que la réalité objective à l'égard de l'idée de Dieu ».

Il n'y a là pas de confusion de la part de Descartes, car il suffit de distinguer : *objectivement parlant*, l'idée d'un être infini et souverainement parfait est fort différente de celle d'un être fini et imparfait ; mais *ontologiquement parlant*, l'idée de Dieu n'est pas différente d'une autre idée (qu'il s'agisse en effet de cette idée ou de celle d'une machine, toute réalité objective réclame une cause). On peut le dire autrement : l'artifice objectif qui est en l'esprit de l'ouvrier n'est pas semblable à la perfection objective qui est en l'esprit du métaphysicien (la *quantité de réalité* représentée diffère infiniment) ; mais ces deux réalités objectives sont comparables au regard de la nature de l'idée : l'une et l'autre sont des réalités *objectives*, qui en tant que telles ont besoin d'une cause pour être représentés.

Il n'y a donc ni paradoxe ni contradiction dans le rapprochement que Descartes opère entre ces deux idées. Bien qu'une machine soit une chose physique, l'analogie avec elle ne fait pas un si grand pas hors de la métaphysique, puisqu'il s'agit seulement de son *idée*, autrement dit d'un contenu spirituel. Descartes rapproche donc des éléments de même nature.

Dès lors, l'analogie mécanique n'a pas une simple dimension pédagogique, dans la mesure où son recours se justifie aussi par sa dimension métaphysique (la source relevant du même domaine que la cible). La ressemblance n'est pas seulement proportionnelle entre les termes de l'analogie, car elle est aussi formelle : la correspondance s'étend au-delà de la similitude de rapports, dès lors qu'il y a aussi communauté de nature entre deux des termes analogués (il s'agit de *deux idées* de part et d'autre en tant qu'elles *représentent quelque chose*).

L'usage de l'analogie avec la machine se révèle donc contrôlé, sinon mesuré. On ne peut pas dire qu'elle constitue un "écart rhétorique" hors du champ de la métaphysique, car son ancrage est bel et bien intellectuel. Ce procédé argumentatif est donc rigoureux.

On pourrait enfin objecter que l'analogie mécanique était mal posée : *Dieu* est à son idée ce que la *science* d'un ouvrier est à l'idée d'une machine. Or la science de l'ouvrier est un ensemble *d'idées et de connaissances* : elle n'existe pas hors de l'esprit, mais demeure dans l'entendement. Aussi l'analogie n'inviterait-elle pas à sortir de l'être objectif vers un être réel, mais tendrait plutôt à renfermer l'esprit sur lui-même et les seules idées qu'il perçoit.

Ce n'est toutefois pas le cas : car la science n'a d'être que dans une *chose* qui pense et qui est responsable de l'artifice objectif (en l'occurrence, dans l'esprit d'un ouvrier). Ce dernier est bien la cause de ses idées mécaniques, qui ont donc une source effective.

D'ailleurs, cette petite objection perd encore de sa force si l'on se souvient que Descartes proposait d'expliquer l'idée de l'artifice, entre autres, par la *vision* d'une machine (autrement dit, ici encore, par l'influence d'une chose existante<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> Mais il faut toujours en revenir à la science de l'ouvrier ou à son ingéniosité (c'est-à-dire à une raison *intellectuelle*, non à l'expérience sensible) ; car une machine doit d'abord être conçue afin de pouvoir exister. Comme l'écrit D. Kambouchner, « l'idée est ici *cause* plutôt qu'effet » (« *Artificium objectivum*. Note sur une idée de Descartes », *art. cit.*, p. 107).

## VI. L'IMAGINATION AU SECOURS DE LA MÉTAPHYSIQUE

L'artifice objectif représente une chose qui peut exister *physiquement* hors de l'entendement, quelque chose que l'on pourrait voir ou toucher, une réalité matérielle dont l'aspect extérieur est *imaginable*. Or, on sait que l'un des obstacles à la métaphysique vient des images corporelles, qui empêchent l'esprit de se tourner vers ses notions purement intellectuelles. Aussi, toute la difficulté consiste à détourner sa pensée « des choses sensibles ou imaginables » – « *a rebus imaginabilibus* », dit même le latin (*IV Med.*, AT VII, 53/IX-1, 42).

Dès lors, on pourrait objecter que l'analogie avec la machine vient mettre du désordre dans la métaphysique (en faisant intervenir la considération d'une chose matérielle dans un texte où il est pourtant question de choses immatérielles), de sorte que Descartes ne l'aurait pas employée dans ses *Méditations* pour cette raison-là.

Une lecture attentive révèle cependant que le modèle mécanique a sans doute prévalu *en vertu de son caractère imaginable*. Si Descartes introduit ce modèle corporel dans ses réponses, c'est pour s'accommoder aux lecteurs dont l'entendement est peu habitué aux méditations métaphysiques. Trois éléments au moins appuient cette hypothèse.

Le principal tient au fait qu'on retrouve l'analogie mécanique dès la première partie des *Principia* – qui contient « les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous » (*Lettre-préface*, AT IX-2, 14). L'analogie mécanique ne devait donc pas être si importune que cela, faute de quoi Descartes l'aurait omise.

Deuxième élément : la raison, avancée par Descartes pour justifier l'absence dans la *Troisième Méditation* de toute comparaison matérielle, tient à l'exigence de s'abstraire des sens. Il faut toutefois souligner la logique de son propos : « afin que l'esprit du lecteur se pût plus aisément abstraire des sens, je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, si bien que peut-être il y est demeuré beaucoup d'obscurités<sup>1</sup> ». Si l'on adoptait un point de vue simpliste, selon lequel tout ce qui est matériel serait obscur, cette phrase ne pourrait manquer de surprendre. Mais Descartes a adopté le point de vue contraire : *les obscurités éventuelles de son principal argument résultent de l'absence de comparaisons corporelles* (l'absence de clarté est ici la *conséquence* de l'absence de telles comparaisons). C'est dire à demi-mots que celles-ci sont en mesure d'éclairer son argument.

Enfin – troisième et dernier élément de preuve – le texte des *Premières Réponses* signale que l'analogie mécanique s'appuie sur le secours de l'imagination :

Source mécanique		Cible métaphysique	
Latin	Français	Latin	Français
« <i>omne excogitabile artificium</i> »	« tout l'artifice que l'on saurait <b>imaginer</b> »	« <i>omnis perfectio cogitabilis</i> »	« toute la perfection... que l'on puisse jamais <b>concevoir</b> »
« <i>omne excogitabile artificium</i> »	« tout l'artifice <b>imaginable</b> »	« <i>omnis illa perfectio</i> »	« toute cette perfection »
AT VII, 105.7 et -9	AT IX-1, 84	AT VII, 105.12 et -14	AT IX-1, 84

<sup>1</sup> *Synopsis*, AT VII, 14/IX-1, 11 : « *quia, ut Lectorum animos quam maxime a sensibus abducerem, nullis ibi comparationibus a rebus corporeis petitis volui uti, multae fortasse obscuritates remanserunt* ».

On peut observer l'emploi de part et d'autre de deux adjectifs spécifiques qui se correspondent : à la mécanique, *excogitabile* ; à la métaphysique, *cogitabile* simplement. Ces termes varient d'un simple préfixe : *ex-*. Il est vrai que le verbe *excogitare* signifie imaginer, mais plutôt au sens de « trouver, inventer, découvrir à l'aide de la réflexion » (ce n'est pas exactement « dépeindre une image en sa fantaisie »). On pourrait donc traduire : « tout l'artifice concevable, envisageable, ou représentable » D'ailleurs, la proposition : « *si quis habeat in intellectu ideam alicujus machinae summo artificio excogitatae* », a été traduite sans référence à l'imagination – « si quelqu'un a dans l'esprit l'idée de quelque machine fort artificielle » (AT VII, 103/IX-1, 83). Du côté de la mécanique, la version française des expressions du tableau pourrait donc sembler un peu forcée, car Descartes n'emploie pas l'adjectif *imaginabile*.

Mais cette traduction est cohérente, car elle s'appuie sur une proposition qui précède immédiatement et où le verbe *imaginare* était justement employé dans ce contexte :

« il n'est pas plus probable de dire... que l'ignorance des mécaniques fût la cause pourquoi nous imaginons plutôt une machine fort pleine d'artifice qu'une autre moins parfaite (*Neque... magis probabile est... quam imperitiam artis mechanica esse causam cur machinam aliquam valde artificiosam potius quam aliam imperfectiorem imaginemur*) » (AT VII, 105.1-5/IX-1, 84).

L'objet de la science des mécaniques dépend pleinement de la matière, si bien que le propre de l'artifice objectif est d'être imaginable (et non simplement concevable). Ce qu'un ouvrier a en l'esprit lorsqu'il pense à une machine, n'est pas un ensemble de notions géométriques abstraites ni des formules algébriques pures ; c'est un engin physique relativement complexe, étendu et divisible, dont le poids et les dimensions sont mesurables – soit, en somme, un corps concret (on peut d'ailleurs songer aux exemples cartésiens : une horloge, une lunette astronomique, une machine à polir des lentilles, voire « un compas et une règle, qu'on peut aussi nommer des machines » (*Géométrie*, AT VI, 388). À la mention de ces objets, on ne peut s'empêcher de se représenter certaines figures, parce que l'habitude d'employer l'imagination sitôt que l'idée d'une chose corporelle se présente est une seconde nature. Descartes parle en ce sens de « la faculté d'imaginer qui est en moi, et de laquelle je vois par expérience que je me sers lorsque je m'applique à la considération des choses matérielles », comme aussi de « la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles » (*Sixième Méditation*, AT IX-1, 57). L'idée d'une machine tombe inévitablement sous le coup de l'imagination<sup>1</sup>.

Pour certains esprits, raisonner hors de la matière revient à raisonner dans le vide, à n'avoir sinon aucune idée, du moins que des idées obscures (l'esprit n'entend rien ou quasiment rien). C'est pour compenser une telle difficulté que Descartes s'est servi d'un analogue mécanique. La mention d'une machine suscite en la fantaisie des figures corporelles, sur l'idée desquelles l'entendement peut désormais s'appuyer pour réveiller les premières notions enfouies en lui. L'esprit saisit d'abord un rapport entre deux choses *imaginables* (une machine et un ouvrier) ; puis il réitère l'intellection du même rapport dans un ordre de choses différent, en l'occurrence

<sup>1</sup> Voir aussi *DM*, IV, AT VI, 37 : « ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles ». Dans la *Dioptrique*, le nom de « machine » apparaît parfois dans les mêmes phrases que le verbe « imaginer » ; voir not. *Dioptrique*, X, AT VI, 220 et 221 : « ...en sorte que toutes les sections qu'on peut imaginer y être faites par des plans... aient la figure de l'hyperbole que trace cette machine... » ; « il faut mettre une barre en la machine... qui empêche que la règle... ne se puisse avancer... qu'autant qu'il faut pour faire que la ligne... parvienne jusqu'au plan... qu'on imagine couper les planches à angles droits. »

*métaphysique* (entre la perfection objective et sa cause divine).

Le passage par l'imagination est d'ailleurs d'autant plus efficace qu'il peut rassurer un esprit enclin à la prévention. Ce dernier pourrait se dire : « puisque les arguments fonctionnent à propos de ces choses que j'imagine, je ne vois plus de raison de les refuser à propos des choses qu'on me demande de concevoir ». Le lecteur se retrouve alors face à lui-même : ou bien il consent aux raisons exposées parce qu'il reconnaît qu'elles sont valides, ou bien il continue de les rejeter, mais en ayant désormais la conscience aiguë de s'obstiner dans ses préjugés par pur esprit de contradiction.

S'il accepte seulement les arguments dans le domaine mécanique mais persiste à refuser les raisons métaphysiques, il lui reste encore la possibilité de contester l'analogie, en dénonçant l'inadéquation de la comparaison avec la machine ; mais il devra alors examiner les arguments métaphysiques en eux-mêmes – auxquels il y a toutefois de grandes chances qu'il finisse par acquiescer. L'un dans l'autre, l'analogie mécanique se révèle finalement un outil pédagogique et cathartique d'une ingénieuse efficacité.

## VII. LA FONCTION ILLUSTRATIVE DE L'ANALOGIE

Dans son *Manuel de langage figuré*, Frédéric Hennebert note que la comparaison « a pour effet de donner plus de grâce au discours, *ou plus de force et de clarté au raisonnement*<sup>1</sup>. » Ce dernier aspect est remarquable, car il vaut pour le rapprochement avec l'artifice mécanique, qui permet d'explicitier la première preuve de l'existence de Dieu.

Ce n'est pas jouer sur les mots que de prendre au pied de la lettre ceux de Descartes : « Mais je l'ai **éclairci** dans ces réponses (*ibi illustratur*) par la comparaison d'une machine fort artificielle... » (comparaison dont la structure proportionnelle incitait, comme nous l'avons vu, à la considérer en tant qu'analogie). Tel un lustre rayonnant dans le cabinet du métaphysicien, *la comparaison proportionnelle jette de la lumière en son esprit* : elle l'il-lustre, ou l'illumine, c'est-à-dire lui présente des idées claires. « Illustrer » ne signifie pas seulement « faire des dessins », ou « exemplifier » ; ce terme désigne d'abord le fait d'*éclairer* (*lustro, as, are* : « répandre sa lumière sur... »). À celui dont le discours paraît obscur, ne demande-t-on pas d'*illustrer son propos* (afin qu'on entende ce qu'il dit) ? On traduit parfois les *Bioi Parálléloi* de Plutarque sous le titre de *Vies parallèles des hommes illustres*, précisément parce qu'on y trouve les destins de personnages *rayonnants*, tout comme dans les *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, de Diogène Laërce. « Illustrer » vient de l'adjectif *illustris* : « clair, éclairé, bien en lumière, éclatant, manifeste, remarquable, distinctif, brillant, en vue ». Quant au verbe *illustrare*, il signifie : « éclairer, donner de l'éclat, illuminer, mettre en lumière » (Clerselier l'a donc convenablement traduit).

Ce propos de Descartes n'est donc pas purement métaphorique, qui évoque un argument métaphysique « illustré » ou « éclairé » par une comparaison avec une machine. Sous la plume d'un philosophe chez qui la connaissance se dit en termes optiques et lumineux, il révèle une portée philosophique décisive. On peut le montrer de plusieurs façons, notamment en faisant un bref détour par la théologie.

En théologie, on parlait autrefois d'*illustration de l'esprit* (ou bien d'un esprit *éclairé des lumières de la foi*). C'est dire que la métaphore lumineuse prédominait, comme le montrent en outre ces

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 39. Rappelons que cet auteur prenait une *similitude de rapports* comme exemple de « comparaison ».

trois passages de Descartes (seules autres occurrences des termes formés sur le radical *illustrat-* dans les *Meditationes* et *Responsiones*) : « *hæc ratio formalis consistit in lumine quodam interno, quo a Deo supernaturaliter illustrati...*, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés... » ; « *possibilem tamen esse DEO cogitatione per fidem illustrata...*, après néanmoins que notre esprit est éclairé des lumières de la foi... » ; « *nisi a mente per fidem illustrata*, s'il n'est éclairé des lumières de la foi<sup>1</sup> ».

Sans cette lumière surnaturelle, les choses de la foi demeurent d'obscurs mystères. Or pareillement, les notions de réalité objective, matérielle et formelle des idées, autour desquelles le principal argument de Descartes s'articule, paraissent peu évidentes au premier abord. Ce sont typiquement les passages qu'il faut lire plusieurs fois, sur lesquels il faut repasser longuement, parce que leur intellection réclame une méditation attentive. Quel lecteur ne fut pas désarçonné lorsqu'il se trouva au cœur de la *Meditatio Tertia* en lisant les *Méditations* la toute première fois ? Autant les deux premières Méditations, sur le doute et l'esprit humain, sont relativement accessibles d'un point de vue sémantique, autant la première méditation sur Dieu est très embarrassante de ce point de vue. Et, si Descartes n'avait pas été conscient des difficultés attachées à son discours, les objections de Caterus s'en firent de toute façon l'écho alarmiste : le théologien hollandais n'avait rien relu qui ne fût digne de ses remarques avant d'aborder les matières de la *Troisième Méditation*.

Mais nous avons vu comment, en s'appuyant sur l'imagination, l'analogie mécanique pouvait aider l'entendement à éclaircir les notions de cet argument. En cela, cette analogie est à la métaphysique ce que la foi est à la théologie : un vecteur de clarté. Sans pousser un tel rapprochement à l'excès, nous pouvons en effet concevoir une *nouvelle fonction de l'analogie*, qui peut se nommer *illustrative*, dans la mesure où celle-ci contribue à illustrer l'esprit, autrement dit à éclairer ses idées. Il faut en effet souligner la connexion qui existe, chez Descartes, entre la notion d'*illustration* et celle de *connaissance*. Toujours dans le domaine de la théologie, Descartes interprète en termes d'illustration spirituelle la connaissance intuitive, immédiate et directe, qui caractérise la vision béatifique : « La connaissance intuitive [en la béatitude] est une *illustration de l'esprit* » ; détaché du corps, ce dernier recevra alors des « *illustrations et connaissances directes* » ; de sorte que nous connaissons Dieu par soi-même, « par une *illustration immédiate* de la divinité sur notre esprit, comme on l'entend par la connaissance intuitive<sup>2</sup> ».

En ce sens, l'analogie ne sert pas seulement à enseigner ou transmettre des connaissances (ce qui est sa fonction pédagogique), mais à *clarifier* des pensées, ce qui veut dire plus explicitement les illuminer, ou les éclairer (les mettre en pleine lumière), afin d'en avoir une connaissance directe, pleine et entière. Son rôle est alors *primordial*, car elle se situe *en amont* de tout apprentissage (il faut en effet commencer par percevoir des notions clairement afin de les acquérir durablement). Et s'il est vrai que « c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher » (*L-P*, AT IX-2, 3), il nous semble que l'analogie vient illuminer l'objet que l'œil de l'esprit cherche à contempler.

L'analogie mécanique, d'ailleurs fort développée, est donc tout sauf un artifice rhétorique. C'est un moyen pour mettre en évidence certaines notions tapies dans l'ombre de l'esprit. Intuition, évidence et clarté : dans une philosophie qui a fait de la vue nette la métaphore de la connaissance, le pouvoir illustrant d'une comparaison proportionnelle est toujours bienvenu,

<sup>1</sup> Resp. : *IIa*, *IVa* et *VIa* Resp., AT VII, 148, 252 et 443/AT IX-1, 116, 194 et 241.

<sup>2</sup> *Lettre à Silbon*, mars ou avril 1648, AT V, 136-138

pour ne pas dire bien vu. L'analogie, éclairant la raison, est aussi ce qui éveille la lumière naturelle<sup>1</sup>.

## CONCLUSION

Dans ses *Premières Réponses*, Descartes avance des arguments analogiques : il met en avant l'artifice objectif en tant qu'analogie de la perfection objective, afin de faire entendre ce qu'il faut déduire de celle-ci.

L'usage de ce procédé s'explique par son contexte responsorial. Mais il révèle aussi l'échec relatif des énoncés de la *Meditatio Tertia*, où Descartes s'était pourtant efforcé de démontrer la nécessaire causalité de la réalité objective en s'appuyant sur deux exemples, eux-mêmes déjà physiques : « Mais encore, outre cela, l'idée de la chaleur, ou de la pierre, ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause, qui contienne en soi pour le moins autant de réalité, que j'en conçois dans la chaleur ou dans la pierre<sup>2</sup>. » L'analogie mécanique apparaît alors comme une solution de secours (voire, peut-être, de dernier recours) à l'appui des raisons avancées dans cette Méditation.

Dès lors, il est significatif que, dans sa réponse à Caterus, *Descartes file l'analogie mécanique*, en mobilisant celle-ci à chaque étape de sa démonstration, des prémisses à la conclusion. Si, parmi les figures de style, on trouve la métaphore filée, le discours cartésien présente quant à lui *l'analogie filée*, c'est-à-dire une série d'analogies qui exploitent divers éléments d'un même champ sémantique, en l'occurrence, celui des mécaniques (la machine, l'artifice, l'ouvrier).

Sans doute était-il indispensable de revenir à des objets plus familiers au lecteur, lorsque, comme ici du moins, l'enjeu est de rendre convaincante une preuve des plus originales. Par ce procédé, l'imagination même n'est pas en reste, car elle trouve des figures sur lesquelles l'entendement peut enfin s'appuyer. Loin de tout conflit des facultés, Descartes mobilise diverses puissances de l'esprit et les articule savamment. On peut finalement admirer la prouesse dialectique consistant à employer comme auxiliaire de la métaphysique une faculté que l'on présentait pourtant revêche à celle-ci.

---

<sup>1</sup> J. Carriero montre que l'intérêt porté à l'artifice objectif précise la façon dont nous connaissons ce que Dieu est, ainsi que le sens qu'il faut donner à la réalité objective requérant une cause : l'artifice objectif étant une certaine complexité ou richesse de structure ou de contenu, dont nous pouvons avoir une idée plus ou moins claire et distincte, c'est une richesse comparable dans l'idée de Dieu qui requiert une cause autre que nous ; de sorte que les *Premières Réponses* déplace le centre de gravité de l'argument du principe de causalité au caractère de notre connaissance de Dieu (*Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, « Objective Reality and Objective Artifice », Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 183-189). À sa suite, D. Kambouchner souligne que Descartes a éclairé la notion de réalité objective à l'aide de ce qui n'est « ni un simple exemple ni une simple comparaison », mais une « illustration » comportant « une éminente valeur pédagogique » (« *Artificium objectivum*. Note sur une idée de Descartes », *art. cit.*, p. 109 *sq.*). Relevant la récurrence de la machine et de l'artifice dans les textes que nous avons cités (*1<sup>e</sup> Rép.*, Exposé géométrique, *Synopsis* et *PP*, I, 17), les deux auteurs en soulignent différemment l'intérêt : « Descartes was pleased with his example of the intricate machine » ; « Descartes semble avoir jugé cette comparaison des plus utiles pour l'intelligence de la preuve par les effets. » Nous souscrivons tout à fait à ce dernier jugement.

<sup>2</sup> AT VII, 41/IX-1, 32 : « *sed præterea etiam non potest in me esse idea caloris, vel lapidis, nisi in me posita sit ab aliqua causa, in qua tantumdem ad minimum sit realitatis quantum esse in calore vel lapide concipio.* »

## SECONDE PARTIE

---

### L'OUVRAGE D'UN OUVRIER

#### INTRODUCTION

Les analogies avec l'ouvrage mécanique se développent dans les *Premières Réponses*. Mais elles ne sont pas seulement responsoriales. Elles font en effet écho au texte même de la *Troisième Méditation*, dans lequel une comparaison pleine de sens apparaissait déjà : l'idée de Dieu est en nous *comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage*. Nous analyserons donc cette comparaison dans un premier temps, pour montrer en quel sens il s'agit d'une analogie.

Nous ne ferions peut-être que mentionner celle-ci si Descartes n'avait dû la défendre. C'eût été sans compter un objecteur tenace, qui n'a peut-être épargné aucun énoncé des *Méditations* : Gassendi, dont les objections sont les plus longues de toutes et égalent à elles seules en nombre de pages celles des autres objecteurs réunis. Nous étudierons donc dans un deuxième temps les doutes de Gassendi à l'égard de cette analogie, puis les réponses que Descartes leur apporta.

Ensuite, nous verrons que pour répondre à une objection de Regius touchant le principe de réalité dans l'argument *a posteriori*, Descartes mobilise une nouvelle analogie, qui n'est plus celle de l'artifice objectif en l'idée d'une machine.

Enfin, nous montrerons que l'analogie de Dieu avec l'ouvrier est récurrente dans le *corpus*, dans la mesure où elle apparaît dès le *Discours de la méthode*, puis à nouveau dans la *Quatrième* et la *Sixième Méditation*, ainsi que dans les *Cinquièmes Réponses*, pour illustrer des questions touchant les ouvrages de Dieu. Nous nous arrêterons donc dans un dernier temps sur ces quatre textes.

Cette seconde partie comprend ainsi quatre sous-parties :

- I. L'analogie sémiotique
- II. Les tableaux d'Apelle figurant Alexandre
- III. L'analogie picturale (seconde version)
- IV. L'analogie de Dieu avec l'ouvrier

#### I. L'ANALOGIE SÉMIOTIQUE

Pour justifier l'innéité de l'idée de Dieu, Descartes écrit, à la fin de la *Troisième Méditation*, que cette idée est en nous *comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage*.

« Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage (*ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa*) ; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage<sup>1</sup>. »

---

<sup>1</sup> AT VII, 51/IX-1, 41.

Il le répétera dans ses *Secondes Réponses* : cette idée « est (ainsi que j'ai dit auparavant) *comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage*<sup>1</sup>. » On peut repérer derrière cette comparaison une *proportion à quatre termes*, ou une *analogie* ( $A/B \approx C/D$ ) : l'idée de Dieu est en moi comme la marque de l'ouvrier est en son ouvrage (idée de Dieu/moi  $\approx$  marque de l'ouvrier/son ouvrage). On voit en effet qu'il ne s'agit pas d'une simple comparaison, comme si l'on disait brièvement "l'idée de Dieu est comme une marque" ou bien "je suis comme un ouvrage", ou bien encore "Dieu est comme un ouvrier". Ces propos ne sont pas exactement ceux de Descartes. D'une part, le fait que *quatre termes* se dégagent nettement indique que l'on a plutôt affaire à une comparaison *proportionnelle*, c'est-à-dire à une *similitude de rapports*, ou à une *analogie* : il y a l'idée de Dieu (A), moi (B), la marque de l'ouvrier (C), et son ouvrage (D). D'autre part, le fait que la similitude ne porte pas sur une *chose isolée*, mais sur un *rapport entre deux choses* (à savoir, entre l'idée de Dieu et moi – le rapport étant en l'occurrence un *rapport d'inhérence* – l'idée de Dieu *est en moi*) indique également qu'il s'agit d'une comparaison *proportionnelle*, ou d'une similitude de *rapports* : Dieu a « mis en moi cette idée *pour être comme* la marque, etc. » Descartes ne parle pas seulement de l'idée de Dieu, ni même de Dieu ; ce qui l'intéresse ici, c'est la *manière d'être* de l'idée de Dieu *en moi* (c'est-à-dire, une fois encore, le *rapport* entre cette idée et moi-même).

Or, comme nous l'avons vu, les *Premières Réponses* expliqueront que Dieu est à son idée comme la science d'un *ouvrier* est à l'idée d'une machine (c'est-à-dire sa cause), ce que l'Abrégé des *Méditations* indiquera également (l'« ouvrier » y sera d'ailleurs nommé deux fois<sup>2</sup>). Descartes a donc réinvesti dans ses *Réponses* (et dans les *Principes*) un thème qui provenait de la *Meditatio Tertia* : le rapport de l'ouvrier à son ouvrage, lequel entre temps a pris corps pour devenir « une machine fort artificielle » (résultat de l'ingéniosité de son auteur). Il y déploie ainsi la potentialité d'une analogie qu'il n'avait fait qu'esquisser à la fin de cette Méditation (comme si celle-ci contenait en germe les analogies avec la machine, que les réponses aux objections permettront de développer). On peut dès lors souligner la *continuité* qui existe entre le texte des *Méditations* et celui des *Réponses* à propos de l'objet que nous étudions. Les analogies qui se déploient ici avec *la machine d'un ouvrier* ne sont pas étrangères à ce texte-là, où il déjà est question de *l'ouvrage d'un ouvrier*, mais elles le prolongent plutôt comme d'un lieu où elles demeureraient de façon implicite.

Quel est toutefois le sens de cette nouvelle analogie ? Faut-il entendre que Dieu est « comme l'ouvrier de son idée » ? Descartes se contenterait-il de transposer l'un des raisonnements analogiques les plus communs à propos du monde, qui est parfois assimilé à l'œuvre d'un artisan ? Ne dit-il pas ici quelque chose de différent et, en un sens, de plus profond ? Et d'abord, de quoi cette analogie parle-t-elle vraiment : de *Dieu* ou bien de *son idée en moi* ?

Premièrement, l'analogie parle moins de Dieu lui-même que de *son idée en moi*. C'est en effet cette idée qui est dite « *comme la marque* de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage », non Dieu qui serait dit « *comme l'ouvrier* ayant empreint sa marque sur son ouvrage ». Ce point est important, dans la mesure où la méditation procède ici *a posteriori* : l'idée de Dieu est reconnue comme un effet dont Dieu seul est la cause. Or c'est cette remontée qui suggère l'analogie avec la marque de l'ouvrier.

<sup>1</sup> AT VII, 137/IX-1, 108 (s. d. l. t.) : « *est, ut ante dixi, tanquam nota artificis operi suo impressa* ».

<sup>2</sup> AT VII, 14.28-29 et 30-31 : « *mente alicujus artificis* » et « *scientiam hujus artificis* ».

Deuxièmement, l'analogie dit plus que cela. Car ce n'est pas seulement la relation de *dépendance* entre un effet et sa cause qui intéresse désormais Descartes, mais aussi la relation de *signification* entre une *marque* sur un ouvrage et *l'ouvrier* qui l'a laissée. Une marque n'est pas un effet quelconque, c'est une *nota*, un *signe notoire* (c'est-à-dire à la fois signifiant et distinctif). Telle la touche inimitable d'un peintre sur son tableau, la marque *fait signe* vers son auteur et permet *d'identifier* celui-ci : *l'artifex* devient *remarquable* grâce à elle.

Cette analogie est donc pleine de sens, car elle parle de la signification de l'idée de Dieu. Tel un artisan préférant rester anonyme, Dieu aurait pu ne pas signer son œuvre : en nous créant, il aurait pu nous priver de le connaître, en ne nous donnant pas la faculté d'atteindre son idée (il aurait pu nous donner un entendement tel que nous ne puissions pas même *entendre* l'infini). Mais il n'en a pas voulu ainsi. Au contraire, il a imprimé en nous sa marque (son idée), afin que nous puissions non seulement le penser, mais aussi *le reconnaître*.

De même en effet qu'une marque n'est pas une trace sibylline, l'idée de Dieu n'est pas non plus un effet énigmatique. Sa perfection objective, entièrement inégalable, est un signe qui indique la réalité dont elle provient. Il s'agit là d'une caractéristique de cette idée, car je ne peux d'emblée reconnaître, à l'aide des autres idées qui sont en moi, d'où je les tiens, et je suis même porté à croire tout d'abord qu'elles pourraient toutes venir de moi-même (AT VII, 42-45). Mais l'idée de Dieu ne se contente pas de le représenter comme en un tableau de fiction : il y a quelque chose en elle qui *me montre* qu'il en est la cause véritable. Sa réalité objective est en effet si ample qu'elle le désigne hors de l'entendement, en enseignant que lui seul a pu mettre son idée en moi. Comme Descartes l'expliquera dans ses *Notes* sur le placard de Regius : bien que notre concept de Dieu ne soit pas en nous par une grâce surnaturelle, mais soit aussi naturel que ceux que nous avons de toutes autres choses, ce concept enveloppe « plus de perfections objectives que tous les autres pris ensemble », de sorte qu'il n'a tiré son argument que « de ce seul excès de perfections<sup>1</sup>. »

Nous proposons d'appeler *analogie sémiotique* l'analogie avec la marque de l'ouvrier, parce qu'elle présente l'idée de Dieu comme un *signe* divin (comme une *nota*, un signe notoire). Cette analogie se situe dans le prolongement direct de la doctrine de l'idée de Dieu « *maxime vera, et maxime clara et distincta* » (AT VII, 46), dont elle approfondit la signification : en vertu de son contenu objectif, qui est le plus grand que l'on puisse atteindre, cette idée fait *très clairement signe* vers lui. Descartes élabore ainsi une brève *sémiotique de l'idée de Dieu* ; et cette sémiotique prend son sens par analogie avec la marque de l'ouvrier. L'idée de Dieu n'est plus une pensée parmi d'autres, à côté de celles d'un homme, d'une chimère, du ciel ou d'un ange dont j'ignore l'existence (AT VII, 37/IX-1 29). Elle est finalement reconnue comme pleinement signifiante, au sens où elle *m'indique* son auteur. En cela, elle me le montre et le représente : elle est donc proprement *représentative*, car elle rend Dieu présent à l'esprit. L'analogie sémiotique vient ainsi résumer toute la démarche argumentative qui a été accomplie à partir de l'idée de Dieu, en explicitant la signification de la réalité objective, dont l'analyse avait permis de conclure « que Dieu existe » (AT VII, 45/IX-1 36). Elle précise cette idée par laquelle je disais que « j'entends un Dieu souverain... et créateur (*summum aliquem Deum... creatorem intelligo*) » (AT VII, 40)<sup>2</sup>. Au terme de la remontée à Dieu à partir de ses effets, son idée m'apparaît comme la marque de l'œuvre par laquelle je l'ai reconnu. L'existence de Dieu n'est peut-être pas *per se nota*, mais

<sup>1</sup> NPQ, AT VIII-2, 362.13-363.3.

<sup>2</sup> Voir aussi AT VII, 45 : « *Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam... a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.* »

celui-ci s'est fait connaître par sa *nota*. Dans ce jeu de renvois entre la marque et l'ouvrier, Descartes fait sans doute allusion au livre de la *Sagesse*, 13:1 (n. t.) :

« Mais vains sont tous les hommes dans lesquels la science de Dieu n'est pas ; et parmi ceux qui ont vu des biens, ils n'ont pu *entendre celui qui est*, ni, étant attentifs aux *œuvres*, reconnaître celui qui en était l'ouvrier (*Vani autem sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei ; et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex*). »

Où l'on retrouve la source biblique consistant à associer l'*intelligere* à Dieu (« celui qui est »). On peut donc lire l'analogie sémiotique comme une interprétation spiritualiste de ce passage de *La Bible*, dans la mesure où c'est en étant attentif à moi-même et à l'une de mes idées que j'ai pu reconnaître celui qui en était l'ouvrier (moi-même apparaissant comme l'œuvre d'un *artifex* dont l'idée est le signe remarquable). Ce faisant, Descartes découvre le sens originare et plénier de l'*artifex*, que l'on dévalue inévitablement en pensant celui-ci comme un artiste humain. Car la cause par laquelle Dieu a fait son idée n'est pas une cause motrice agençant de la matière préalablement existante ; c'est une « cause efficiente et totale » : « *est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causæ effectu* » (AT VII, 40). L'analogie avec la marque de l'ouvrier ne peut donc véhiculer une univocité de la cause entre Dieu et les créatures (car l'ouvrier qui a causé la marque en question n'a rien d'un ouvrier humain : la notion de *cause efficiente et totale* implique que l'idée de Dieu est créée *ex nihilo*). À ce stade des *Méditations*, le nom d'*artifex* ne peut avoir qu'un sens infini. Aussi s'agit-il d'un nom divin<sup>1</sup>.

Il est donc remarquable que Descartes se serve d'une analogie en plein cœur des *Méditations* pour mettre en évidence la façon dont l'idée claire et distincte de Dieu permet de reconnaître celui-ci. Cette analogie n'attribue pas à Dieu un nom qui conviendrait aussi à une créature (ce n'est pas une analogie transcendantale) ; elle sert uniquement à décrire le rapport d'un effet à la cause première – c'est-à-dire le fait que « Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ». Cette analogie énonce que l'idée de Dieu fait signe vers la cause première. Et dans ces deux rapports, la cause qui est à l'œuvre est une cause *créatrice*.

<sup>1</sup> Ce nom n'apparaissait pas auparavant ; mais il réapparaîtra deux fois dans la 4<sup>e</sup> Méd. (AT VII, 55.7 et 56.24) : « *quo peritior est artifex, eo perfectiona opera ab illo proficiantur* », « *quantumvis peritum artificem esse intelligam* » ; ainsi que dans la 6<sup>e</sup> Méd. (85.19) – « *ex parte artificis* », où Descartes abordera des problèmes de théodicée (voir *infra*).

D. Arbib note bien que « Descartes introduit l'analogie entre l'idée [de Dieu] et la signature de l'artiste [sic] sur l'ouvrage » ; mais il juge que « cette analogie est doublement défailante », principalement « parce que l'analogie entre Dieu et l'artiste repose sur une univocité que l'infinité divine, sinon doit, du moins peut interdire » (« L'ego image de Dieu ou du *cogito* suivant la volonté », *Revue de métaphysique et de morale*, 2016/3, n° 91, p. 339, s.d.l.t.). Ce propos est assez laconique et nous ne sommes pas certain de bien entendre ce que l'auteur veut dire ici ; mais il nous semble confus d'affirmer qu'une analogie repose sur une univocité (parce que les termes d'une analogie, par définition, ne sont pas univoques). Le propos nous semble d'autant plus confus que l'auteur passe d'une analogie à une autre en faisant comme s'il s'agissait de la même (« l'analogie entre l'idée [de Dieu] et la signature » devient subrepticement « l'analogie entre Dieu et l'artiste ») : de sorte que la « défailance » soulignée résulte plutôt d'un déplacement sémantique du commentaire (rappelons que l'analogie portait sur l'idée de Dieu en moi, non sur Dieu lui-même). De plus, comme nous le verrons dans les prochains chapitres, l'infinité divine n'interdit pas l'analogie, puisque Descartes multiplie les analogies de proportion et d'attribution à propos de Dieu : il faudrait donc mieux dire que l'infinité divine n'interdit que l'univocité, mais que cet interdit autorise précisément l'analogie. L'auteur demande cependant « pourquoi expliquer cette innéité [de l'idée de Dieu en moi] par une conformité de l'attitude de Dieu à celle d'un *artifex* » (*ibid.*). Il nous semble que D. Kambouchner suggère la réponse par cette belle formule : « mon esprit... devient ici, l'instant d'une analogie, une sorte d'automate (*automaton spirituale*) », à savoir un automate produit par « le *summus artifex* » (« *Artificium objectivum*. Note sur une idée de Descartes », *art. cit.*, p. 110, s.d.l.t. et répété ensuite : « le temps d'une analogie, mon esprit devient machine »).

## II. LES TABLEAUX D'APELLE FIGURANT ALEXANDRE

Toute analogie soulève des questions sur sa pertinence. Est-elle convenable (ou bien proportionnée) ? Comment faut-il entendre le rapprochement proposé ? L'analogant ne conduit-il pas à présenter une image déformée de l'analogué ? Qu'implique la source à l'égard de la cible ? Gassendi formula plusieurs questions semblables touchant l'analogie sémiotique :

« *Si l'idée de Dieu est en vous comme la marque d'un ouvrier empreinte sur un ouvrage, quelle sorte d'impression est-ce donc ? Quelle est donc la forme de cette marque ? Et de quelle façon la discernez-vous donc ? Si elle n'est pas autre chose que l'ouvrage ou que vous-même, vous êtes donc vous-même une idée ? Vous n'êtes vous-même rien d'autre qu'une manière de pensée ? Vous êtes vous-même et la marque empreinte et le sujet de l'impression<sup>1</sup> ?* »

Gassendi s'exprime sur le ton de la dérision. Il cherche à tourner les propos de Descartes en ridicule, en intercalant, aussitôt après avoir cité l'un d'eux, une série de trois questions aux tournures insistantes, qui vise à produire un comique de répétition : « [citation] *quisnam... ? Quenam... ? Quonam... ?* [citation] *tu ipsa... ? Tu ipsa... ? Tu ipsa...?* » Cet art rhétorique est admirable. Il produira d'ailleurs l'effet escompté : « *Certe risu potius quam responsione dignus videreris.* Vous sembleriez certainement plus digne de rire que de réponse. » (AT VII, 372) Descartes aura apprécié la plaisanterie. Mais le fait que Gassendi ait placé ses objections sur le terrain de la dérision plutôt que sur celui de l'argumentation découvrait aussi leur talon d'Achille. À son tour, Descartes va tourner son interlocuteur en ridicule ; mais plus significativement encore, il défendra son analogie sémiotique *en recourant à une nouvelle analogie*. L'ouvrier devient artiste, l'ouvrage devient tableau, Descartes empruntant désormais son modèle au registre de la peinture – la marque inimitable des tableaux d'Apelle :

« Mais lorsque vous demandez *comment je prouve que l'idée de Dieu est en nous comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ? quelle sorte d'impression est-ce ? et quelle est la forme de cette marque ?*, c'est de même que si, découvrant dans quelque tableau tant d'artifice que je jugeasse qu'il ne pût être peint que par Apelle, et que je disse que cet artifice inimitable est comme une certaine marque qu'Apelle a empreinte en tous ses tableaux, afin qu'ils se distinguent des autres, mais que vous demandiez : quelle est la forme de cette marque ? et quelle sorte d'impression est-ce ? Certes, vous sembleriez plus digne de risée que de réponse<sup>2</sup>. »

Ce n'est plus seulement une *analogie* qui est au service de la *métaphysique* ; c'est une *analogie* qui est au service d'une *autre analogie*, laquelle est au service de la *métaphysique*.

Descartes reparle ici de l'« artifice » (« *tantum artificio* », « *istud artificium* ») ; mais il ne s'agit plus d'ingéniosité mécanique. Il s'agit à présent du *talent* ou de l'*habileté artistique*, en

<sup>1</sup> *Væ Obj.*, AT VII, 306 (s. d. l. t.) : « Si idea Dei est in te, ut nota artificis operi impressa, *quisnam est modus impressionis ? Quenam est forma istius notæ ? Quonam modo illam discernis ?* Si non est aliud ab opere sive a teipsa, *tu ipsa ergo es idea ? Tu ipsa nihil aliud es, quam cogitationis modus ? Tu ipsa es et nota impressa et subjectum impressionis ?* »

<sup>2</sup> *Væ Resp.*, AT VII, 372 (s.d.l.t.) : « *Cum autem petis* udenam probem ideam Dei esse in nobis tanquam notam artificis operi impressam, et quis sit modus impressionis, quæve forma istius notæ, *idem est ac si aliqua in tabella tantum artificio deprehendens ut ipsam a solo Apelle pingi potuisse judicarem, diceremque inimitabile istud artificium esse veluti quandam notam, quam Apelles tabellis omnibus suis impressit ut ab aliis dignoscantur, tu vero quæreres: quæ forma istius notæ, quisve modus impressionis? Certe risu potius quam responsione dignus videreris.* »

l'occurrence de celle d'Apelle de Cos ( $\pm$ -370/-306), l'un des peintres les plus célèbres de l'antiquité<sup>1</sup>.

Ce n'est pas la première fois que Descartes fait référence à la peinture dans un écrit de métaphysique. Cet art était déjà présent dans la *Première Méditation*, et ce, en tant qu'analogie. À l'argument du rêve – « Supposons donc maintenant que nous sommes endormis... » – fait suite un premier essai de réfutation : « Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont *comme des tableaux et des peintures (veluti quasdam pictas imagines)*, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable<sup>2</sup> ». Une partie du champ lexical est déjà en place : « les peintres (*pictores ipsi*) », « les

<sup>1</sup> Est-ce Gassendi qui a inspiré la référence artistique et picturale ? Il évoquait ce thème auparavant : « *...in effectu artis...* », « *...in tabula quam pictor adornat...* » (*Væ Obj.*, AT VII, 288 et 289). C'est en tout cas Descartes qui a introduit la référence à Apelle – première citation à notre connaissance de ce peintre dans son œuvre ; il en a sans doute puisé le souvenir dans ses humanités ; Descartes y faisait allusion dès sa jeunesse, en mentionnant son petit traité sur les Météores : « car j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira » (*à Mersenne*, 8 octobre 1629, AT I, 23.25-26) – comme le faisait justement Apelle pour écouter les commentaires des spectateurs : « Quand il avait fini un tableau, il l'exposait sur un tréteau à la vue des passants, et, se tenant caché derrière, il écoutait les critiques qu'on en faisait, préférant le jugement du public, comme plus exact que le sien. » (Pline l'Ancien (-23/79), *Histoire naturelle*, livre XXXV, chap. 36, § 22).

La vie d'Apelle est incertaine, mais il est renommé pour avoir été le peintre de Philippe II de Macédoine et, surtout, d'Alexandre le Grand, dont il fut le portraitiste attitré ; voir Horace (-65/8), *Épître à Auguste* ; et Pline l'Ancien, *op. cit.*, livre VII, chap. 38 : « Ce prince avait défendu qu'aucun autre qu'Apelle ne fit son portrait ». Apelle était fameux pour ses tableaux, qu'on confondait parfois avec leur original. Aucun d'entre eux n'a été conservé, mais les Anciens en rapportent plusieurs, dont *Alexandre triomphant*, *Alexandre couronné par la Victoire*, et *Alexandre tenant la foudre* ; voir Plutarque (46-125), *Vies des hommes illustres*, Alexandre, § 4 : « Apelle, qui le peignit en Jupiter foudroyant, ne put saisir la couleur de son teint : il la fit plus brune et plus sombre qu'elle n'était naturellement » ; et Pline l'Ancien, *op. cit.*, liv. XXXV (sur la peinture et les couleurs), chap. 10, § 17-34, source considérable sur ce peintre. Son *Aphrodite anadyomène* (ou *Vénus sortie des eaux*), copiée au I<sup>er</sup> siècle à Pompéi, a inspiré à Sandro Botticelli *La Naissance de Vénus* (1484-1485). Des anecdotes célèbres nous sont parvenues à son sujet, dont certaines ont donné lieu à des proverbes : « *Nulla dies sine linea*. Pas un jour sans une ligne. » « *Ne sutor ultra crepidam*. Cordonnier, pas plus haut que la sandale ! » (d'après Pline l'Ancien, *ibid.*). Voir également Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 12, § 28, qui parle moins en faveur du talent du peintre.

Il est probable que les propos sur la marque d'Apelle, reconnaissable entre toutes, soient inspirés de l'anecdote suivante, sur la finesse de son trait :

« On sait ce qui se passa entre Protogène et lui : Protogène résidait à Rhodes ; Apelle, ayant débarqué dans cette île, fut avide de connaître les ouvrages d'un homme qu'il ne connaissait que de réputation; incontinent il se rendit à l'atelier. Protogène était absent, mais un grand tableau était disposé sur le chevalet pour être peint, et une vieille femme le gardait. Cette vieille répondit que Protogène était sorti, et elle demanda quel était le nom du visiteur: "Le voici", répondit Apelle ; et, saisissant un pinceau, il traça avec de la couleur, sur le champ du tableau, une ligne d'une extrême ténuité. Protogène de retour, la vieille lui raconte ce qui s'était passé. L'artiste, dit-on, ayant contemplé la délicatesse du trait, dit aussitôt qu'Apelle était venu, *nul autre n'étant capable de rien faire d'aussi parfait*. Lui-même alors, dans cette même ligne, en traça une encore plus déliée avec une autre couleur, et sortit en recommandant à la vieille de la faire voir à l'étranger, s'il revenait, et de lui dire : "Voilà celui que vous cherchez." Ce qu'il avait prévu arriva : Apelle revint, et, honteux d'avoir été surpassé, il refendit les deux lignes avec une troisième couleur, ne laissant plus possible même le trait le plus subtil. Protogène, s'avouant vaincu, vola au port chercher son hôte. *On a jugé à propos de conserver à la postérité cette planche admirée de tout le monde, mais surtout des artistes.* » (Pline l'Ancien, *op. cit.*, liv. XXXV, chap. 10, § 19-20).

Il est possible aussi que Descartes fasse allusion à une sorte de vernis inimitable qu'Apelle inventa et par lequel ses tableaux se distinguaient de ceux des autres peintres :

« Ses inventions dans l'art ont été utiles à tous ; *une cependant n'a pu être imitée par personne* : ses tableaux terminés, il mettait dessus une encre si légère, que, tout en donnant par le reflet plus de vivacité aux couleurs, tout en les préservant de la poussière et des ordures, elle ne se laissait voir que lorsqu'on était assez près pour y toucher. Quelque subtile que fût cette encre, Apelle en retirait le grand avantage d'adoucir l'éclat des couleurs, trop vif pour l'œil ; c'était comme si on eût vu de loin le tableau à travers le verre spéculaire. Ce procédé donnait aussi, sans qu'on sût comment, un ton plus foncé aux couleurs trop brillantes. » (*Ibid.*, § 34)

<sup>2</sup> AT VII, 19-20/IX-1, 15. Ou bien, plus littéralement : « comme de certaines images peintes ». M. Beysade traduit pareillement : « comparables à des images peintes » (MB, 35).

couleurs (*colores/coloribus*) », le « mélange et composition (*permiscent*) » l'« artifice » et « leur ouvrage » (*ibid.*).

Or cette référence à la peinture n'est pas incidente. Elle est analogique. Descartes argumente ici « par la même raison (*nec dispari ratione*) » que celle qu'il vient de découvrir chez les peintres (AT VII, 20/IX-1, 15), l'idée étant que toute composition imaginaire dépend d'éléments simples dont elle est nécessairement tirée. Ce raisonnement vaut aussi bien des tableaux que des images corporelles :

« Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes, du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. » (*ibid.*)

Quelque fantaisiste que soit un tableau, il ne saurait être peint sans un certain mélange de couleurs ; de même, par analogie, l'image d'une chose matérielle ne saurait se former sans le mélange de choses réelles plus simples, telles que la nature corporelle, l'étendue, la figure, la grandeur, le lieu et le temps.

Descartes s'était donc déjà servi d'une analogie avec la peinture dans ses *Méditations*, et ce, dès la première d'entre elles<sup>1</sup>.

De façon semblable, le rapprochement avec Apelle des *Cinquièmes Réponses* est introduit par ces mots : « *idem est ac si...*, c'est de même que si..., c'est tout comme si... ». Ils signalent une nouvelle *réfutation par analogie*. Descartes ne répond pas immédiatement au sujet de la métaphysique. Il reformule l'objection de Gassendi en la transposant dans le domaine pictural – ce qui est une manière de lui donner un contenu plus palpable, pour mieux en dévoiler la futilité : « Certes, vous sembleriez plus digne de risée que de réponse. »

Ces propos sont cinglants : Gassendi est risible. Mais risible pourquoi ? Parce que ses questions sont trop sophistiquées ? Ou bien plutôt parce que leur réponse va de soi ?

Descartes suggère l'analogie suivante : l'idée de Dieu est en nous ce qu'un certain artifice était dans les tableaux d'Apelle. Ainsi, de même que ces tableaux comportaient une habileté inimitable permettant d'identifier leur auteur, j'ai moi-même une idée telle que je ne peux que juger que Dieu en est l'auteur. Il s'agit toujours d'un raisonnement *a posteriori*, mais il s'appuie désormais sur un signe évident, intrinsèque à l'effet, et dont la cause apparaît remarquable. Nous aurions alors les correspondances suivantes :

	<i>Métaphysique</i>	<i>Technique</i>	<i>Mécanique</i>	<i>Peinture</i>
<b>Effet donné</b>	moi-même	ouvrage	machine	tableau
<b>Signe</b> (intrinsèque et évident)	idée de Dieu	marque	artifice	habileté
<b>Cause</b> (extrinsèque et remarquable)	Dieu	ouvrier	artisan	Apelle

<sup>1</sup> Insistons sur un seul point : le lexique de l'analogie, implicite dans les termes « *Nec dispari ratione...* », que l'on pourrait rendre littéralement ainsi : « Par une raison non dissemblable... » Le Duc de Luynes a préféré une formulation positive : « Et par la même raison... » (AT IX-1, 15). M. Beyssade l'a suivi, mais elle n'a pas hésité à recourir au lexique de l'analogie : « *De manière analogue...* » (MB, 37). L'occurrence de l'analogie avec la peinture et son rôle dans le dispositif sceptique de la *Première Méditation* sont bien analysés par Françoise Pochon-Wesolek, *Descartes à la lumière de l'évidence : exercice spirituel et controverses*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 18-19, ainsi que par Alain Séguy-Duclot, *Descartes. Une crise de la raison*, II, 11.A, § 7, Paris, Belin, 2017, qui montrent tous deux qu'il s'agit de reconduire aux natures simples matérielles et communes.

Les signes en question vont de soi, ils n'ont pas besoin de preuve pour être entendus, il suffit de les examiner pour reconnaître immédiatement leur cause. Autrement dit, l'idée de Dieu est éloquente, sa réalité objective parle d'elle-même de son auteur.

La réponse de Descartes ne s'arrête pas là. Comme précédemment, elle se prolonge par une nouvelle réfutation par analogie :

« Et lorsque vous poursuivez : *si elle n'est pas autre chose que l'œuvre, vous êtes donc vous-même une idée, vous n'êtes vous-même rien d'autre qu'une manière de pensée, vous êtes vous-même et la marque empreinte, et le sujet de l'impression ?* N'est-ce pas aussi subtil que si je disais que cet artifice, par lequel les tableaux d'Apelle se distinguent des autres, n'est pas différent de ces tableaux, et que vous insistiez : ces tableaux ne sont donc rien d'autre qu'un artifice, et ils ne sont constitués d'aucune matière ; ils ne sont donc eux-mêmes qu'une manière de peindre, *etc.* <sup>1</sup> ? »

Réponse de nouveau cinglante, mais qui, par analogie, dit aussi beaucoup de choses à propos de la métaphysique. Il est entendu que je porte en moi une idée, qui est comme la marque de mon auteur, tout comme les tableaux d'Apelle comportaient la marque de ce peintre illustre. Mais, pas plus que ces tableaux n'étaient une marque, je ne suis une idée. Un Van Gogh se distingue d'un Picasso par ses traits singuliers, tout comme un Cézanne, d'un Kandinsky, ou un Bruegel, d'un Turner ; mais aucun de ces ouvrages n'est lui-même le trait caractéristique qui le signale. Quand Descartes écrit que la marque n'a pas à être « quelque chose différent de ce même ouvrage (*aliqua res ab opere ipso diversa*) », il veut donc dire qu'elle y est *immanente* – « empreinte », écrit-il d'ailleurs (« *impressa* », soit littéralement, « pressée dans » l'œuvre) ; néanmoins, l'ouvrage même n'est pas la marque qui le démarque des autres. Descartes veut dire que cette marque n'est pas *étrangère* à cet ouvrage, non qu'elle lui serait *identique*. Elle n'en diffère pas au sens où elle n'a pas d'être hors de son sujet d'inhérence : la marque est un mode intrinsèque de la substance-ouvrage, tout comme le trait d'Apelle est un mode inhérent aux substances-tableaux ; ce dernier ne leur est pas étranger, ou extrinsèque, il demeure en quelque façon collé en eux, au point de s'y confondre : « cet artifice, par lequel les tableaux d'Apelle se distinguent des autres, n'est pas différent de ces tableaux ». De même, Dieu « a mis en moi son idée (*mibi indidisse*) » (*Meditatio Tertia*), il l'y a « introduite », littéralement, afin que je le reconnaisse comme mon auteur ; mais je ne suis pas moi-même l'idée née avec moi par laquelle je constate cela. L'idée de Dieu est une marque sur l'ouvrage que je suis : mais cet ouvrage n'est pas cette marque, je ne suis pas l'idée de Dieu.

En revanche, c'est bien en faisant réflexion sur moi-même que je perçois cette idée, par laquelle je remarque ensuite que Dieu seul a pu la produire : lorsque je prends conscience de moi-même et donc de ce qui me manque, je me représente en même temps une certaine nature qui contient véritablement toutes les perfections auxquelles j'aspire et que je reconnais par après devoir être cause de son idée – tout comme c'est en contemplant un tableau que j'aperçois un trait, une touche, un vernis, par lesquels j'identifie son auteur. L'analogie picturale

<sup>1</sup> AT VII, 372 (s.d.l.t.) : « *Quid, cum pergis : si non est aliud ab opere, tu ipsa ergo es idea, tu ipsa nihil aliud es quam cogitationis modus, tu ipsa es et nota impressa, et subjectum impressionis ? Nunquid æque acutum est ac si dixissem artificium illud, quo Apellis tabellæ ab aliis dignoscuntur, non esse quid diversum ab ipsis tabellis, urgeres : ergo tabellas istas nihil aliud esse quam artificium, nec ex ulla materia constare; ergo ipsas esse tantum modum pingendi etc. ?* »

réitère donc cet enseignement : je n'ai pas besoin de "sortir de moi-même" pour trouver l'idée de Dieu ; je la découvre en moi, en méditant sur ma propre finitude, qui m'ouvre sur l'infini<sup>1</sup>.

Si, par contre, on lit que la marque est identique à l'ouvrage, et que, par symétrie, on comprend que l'ouvrage est identique à cette marque, comme Gassendi l'a fait, on tombe alors dans la confusion, on ne saisit plus ce que Descartes voulait dire exactement, et l'on formule une objection aussi curieuse que surprenante. L'analogie picturale vient alors réfuter un point de vue erroné, mais elle permet aussi de clarifier un passage des *Méditations* dont l'interprétation pouvait prêter à malentendu. Sa fonction est donc à la fois cathartique et pédagogique.

La réponse se poursuit par un troisième et dernier emploi de l'analogie picturale et se voit prolongée par deux importants énoncés :

« Et lorsque, pour nier que *nous avons été faits à l'image de Dieu*, vous dites, *donc Dieu est anthropomorphe*, et que vous collectez les choses en quoi la nature humaine diffère de la nature divine ; n'êtes-vous pas en cela plus subtil que si, pour nier que les tableaux d'Apelle ont été faits à la ressemblance d'Alexandre, vous disiez qu'Alexandre était donc semblable à un tableau, et que néanmoins les tableaux sont composés de bois et de couleurs, et non d'os et de chair, comme Alexandre ? Car il n'est pas de la raison de l'image d'être en tous points semblable à la chose dont elle est l'image, mais seulement de l'imiter en certains ; et il est clair que cette force de pensée très parfaite, que nous entendons être en Dieu, est représentée par celle, moins parfaite, qui est en nous<sup>2</sup>. »

Descartes précise d'abord sa notion d'image (telle qu'il l'avait déjà mise en place dans la *Dioptrique*, comme ressemblance partielle<sup>3</sup>). Puis il indique que notre pensée représente celle de Dieu (au sens où elle l'imité en partie). Ces énoncés viennent justifier la reprise d'une citation de la *Genèse*, selon laquelle Dieu a créé l'être humain à son image<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Il nous semble que c'est ce que F. Alquie a voulu dire en écrivant que "je suis l'idée de Dieu" (il est vrai, contrairement à la lettre de Descartes, mais, croyons-nous, conformément à son esprit) : « l'idée de Dieu n'est pas dans la conscience, *elle est la conscience* » ; « *je suis l'idée de Dieu...*, je suis le signe de Dieu en ce monde ». « Puis encore il reprend ce doute, et il aperçoit que l'être qui doute, dépasse, et est au monde le signe de Dieu, *l'être qui est l'idée de Dieu*, l'être qui, seul, dépasse l'objet vers l'être, c'est le *cogito*, c'est le je pense. » « Si l'idée de Dieu n'est pas différente de l'ouvrage de Dieu (je prends la phrase de Descartes strictement à la lettre), c'est que *je suis l'idée de Dieu*. Je ne peux donc pas dire que j'ai l'idée de Dieu, je dois dire que *je suis l'idée de Dieu*. » (Resp. : *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., p. 236 ; « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes », *Descartes*, op. cit., p. 29-30 ; « Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome XLVI, 1953, p. 103 ; et *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1982, p. 51). Ces formules semblent plus des effets de style que des propos à prendre *stricto sensu*.

<sup>2</sup> V Resp., AT VII, 372-373 : « *Quid, cum ut neges nos ad imaginem Dei factos esse, dicis, ergo Deum esse hominiformem, et ea colligis in quibus humana natura differt a divina? esne in eo acutior quam si, ut negares quasdam Apellis tabellas ad similitudinem Alexandri factas fuisse, diceres ergo Alexandrum fuisse instar tabellae, tabellas autem ex ligno et pigmentis compositas esse, non ex ossibus et carne, ut Alexander? Nempe non est de ratione imaginis, ut in omnibus eadem sit cum re cuius est imago, sed tantum ut illam in aliquibus imitetur; et perspicuum est perfectissimam illam vim cogitandi, quam in Deo esse intelligimus, per illam minus perfectam, quae in nobis est, representari.* »

<sup>3</sup> Discours IV - *Des sens en général* : « il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image : mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même, que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire. » (AT VI, 113)

<sup>4</sup> *Genesis*, 1:27 : « *et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos* ». Nous étudierons plus précisément ces points dans notre dernier chapitre.

Mais avant cela, Descartes applique le même procédé et poursuit la même démarche qu'auparavant : une analogie est encore au service d'une réfutation – ou *vice versa*, sa réfutation se fait encore par analogie. Par ailleurs, il nomme enfin le modèle des tableaux d'Apelle : « Alexandre ».

Son propos se fait aussi plus pittoresque, puisque bois, couleurs, tableaux, chair et os, Apelle peignant, et Alexandre représenté, sont à présent nommés : de toutes les analogies que nous avons rencontrées jusqu'à présent, l'analogie picturale est peut-être celle qui s'adresse à l'entendement tout en parlant le plus à l'imagination. Or loin d'être un obstacle, cet aspect constitue *une ressource* en faveur de la métaphysique. Il en va de même ici qu'avec l'analogie mécanique, qui s'appuyait déjà sur le secours de l'imagination. Comme celle-ci, l'analogie picturale contient des éléments figuratifs, représentables sous forme d'images corporelles, susceptibles d'aider l'entendement à se rendre attentif à ses propres notions.

i) En lisant la réponse de Descartes, chacun est libre de se représenter un certain personnage posant devant son peintre attiré ; cette image en tête, on aperçoit alors que le tableau d'Alexandre ressemble à ce roi dans la mesure où il en imite certains traits, sans pour cela qu'Alexandre lui-même soit fait de bois, de toile et de pigments, au contraire de ce tableau, sans vie ni mouvement. L'esprit peut ainsi s'appuyer sur ces figures dépeintes en la fantaisie afin de saisir le rapport de ressemblance entre Dieu et moi que Descartes avait exprimé dans ses *Méditations*.

ii) Chemin faisant, l'esprit revient ensuite au rapport initial qui constitue la cible de cette analogie : il entend alors distinctement que, si nous ressemblons à Dieu, ce n'est que dans la mesure où nous imitons imparfaitement certaines de ses perfections, non que Dieu lui-même ait une quelconque forme humaine.

iii) Et puisqu'il n'est plus question désormais de penser de façon imagée, on percevra enfin que c'est seulement en tant qu'esprit ou chose qui pense qu'on imite Dieu imparfaitement. D'où l'on viendra à l'idée, désormais très vive, d'un *être pensant et parfait*, qu'on concevra à présent distinctement, en tant que modèle vivant et infini de ce dont on est l'effigie.

En tout cela, l'analogie picturale recèle un grand pouvoir pédagogique et illustratif : faisant progresser la méditation, elle permet de clarifier des notions métaphysiques que certaines personnes pourraient trouver difficiles à entendre autrement que par son moyen. Ses éléments figuratifs sont d'ailleurs beaucoup plus concrets et plus abondants que dans aucune autre analogie (comme si, moins la métaphysique était entendue, et plus Descartes recourait à des analogies imaginables) : par celles-ci, sans nul doute, Descartes vulgarise sa métaphysique<sup>1</sup>.

L'analogie picturale joue donc un double rôle : elle permet d'écarter une objection, tout en précisant l'un des énoncés des *Méditations* (qui est en l'occurrence une citation biblique). Par son moyen, Descartes montre l'erreur qu'il y a à interpréter la *ressemblance* entre deux choses en termes *d'identité parfaite* entre celles-ci : si le rapport d'un tableau à son original est un rapport de ressemblance ou d'image, il ne s'ensuit pas que cet original soit identique à ce tableau. Cette analogie fait aussi entendre que la ressemblance va de bas en haut, non de haut en bas (de nous à Dieu, non de Dieu à nous).

<sup>1</sup> Dans les *Sixièmes Réponses*, Descartes illustrera la nécessité de se défaire des anciennes opinions pour ne retenir que les notions évidentes *par analogie avec le tri d'une corbeille de pommes* (on vide toute la corbeille, on écarte les pommes qui sont pourries, et l'on ne remet que celles qui sont saines : AT VII, 481 et 512). Et dans les *Septièmes Réponses*, il expliquera l'entreprise de refondation du savoir *par analogie avec le maître-architecte d'une église*, qui lui permet d'assimiler le P. Bourdin à un mauvais maçon (AT VII, 537-561 : le dernier tiers de ces *Réponses* peut se lire comme une vaste allégorie, car Descartes y développe les éléments de l'analogie avec le bâtisseur, qui court jusqu'à la fin).

Malgré le ton tendanciellement humoristique des objections de Gassendi, Descartes prit le temps d'y répondre : il montrait en cela que ses propos attaqués comptaient suffisamment pour être expliqués. Mieux, le fait que, sur les questions que nous venons d'aborder, il ne proposât à son adversaire quasiment pas d'autres réponses que des analogies, témoigne une nouvelle fois de la puissance argumentative qu'il trouvait dans ces procédés. Il est vrai que le choix d'une référence artistique lui permit à son tour de tourner en dérision les propos de son interlocuteur. Mais derrière ce jeu discursif, l'analogie picturale véhicule des éléments de doctrine tout à fait sérieux : elle enseigne le sens de l'analogie entre l'idée de Dieu en nous et la marque de l'ouvrier sur son ouvrage ; elle aide à penser que nous n'avons pu être créés que par Dieu en vertu d'une idée inimitable ; elle illustre ce qu'est une image (au sens conceptuel du terme). Plus que jamais, donc, les analogies sont au service de la métaphysique. Nous reviendrons en conclusion sur leur abondance et la variété de leurs applications.

### III. L'ANALOGIE PICTURALE (SECONDE VERSION)

La *Correspondance* avec Regius fait état d'une nouvelle objection contre l'argument *a posteriori*. Plus exactement, il semble que le professeur d'Utrecht n'ait pas été convaincu par ce que nous avons appelé le principe de réalité (selon lequel toute la réalité objective d'une idée doit être contenue formellement ou éminemment dans sa cause).

Nous avons vu précédemment comment Descartes répondit aux objections de Caterus sur ce point (par analogie avec *l'artifice objectif de l'idée d'une machine*). Nous avons vu également comment il défendit devant Gassendi l'analogie avec la marque de l'ouvrier sur son ouvrage (par analogie avec *l'habileté d'Apelle en ses tableaux*). Nous allons voir à présent que Descartes répondit à Regius en combinant en quelque sorte ces deux stratégies responsoriales :

« Pour apporter une solution à ce que vous objectez touchant l'idée de Dieu, il faut remarquer qu'il ne s'agit pas de l'essence de l'idée, selon laquelle elle est seulement un mode existant en l'esprit humain, mode qui n'est pas plus parfait qu'un homme, mais de sa perfection objective, que les principes de la métaphysique enseignent devoir être contenue formellement ou éminemment dans sa cause ; de la même façon, si quelqu'un disait que chaque homme peut peindre des tableaux aussi bien qu'Apelle, parce qu'ils ne se composent que de couleurs mélangées de façons diverses, et que n'importe qui peut les mélanger de toutes les façons, il faudrait répondre que, quand nous traitons des peintures d'Apelle, nous n'y considérons pas seulement un mélange de couleurs quelconque, mais celui que fait l'art pour représenter des ressemblances authentiques des choses, lequel par conséquent ne peut être exécuté que par les plus habiles en cet art<sup>1</sup>. »

La lettre de Regius est perdue, mais nous pouvons reconstruire son objection à partir de la réponse de Descartes : l'idée de Dieu ne suffit pas à prouver que Dieu en est la cause, car nous avons suffisamment de perfection en nous pour la produire, étant donné qu'elle n'est qu'une

<sup>1</sup> À Regius, juin 1642 (?), AT III, 566-567/OC VIII-2, 780-781 (n. t.) : « *Ad id quod objicis de idea Dei solvendum, notare oportet non agi de essentia ideae, secundum quam ipsa est tantum modus quidam in mente humana existens, qui modus homine non est perfectior, sed de ejus perfectione objectiva, quam principia Metaphysica docent debere contineri formaliter vel eminenter in ejus causa ; eodem modo ac si dicenti unumquemque hominem posse pingere tabellas aequè bene ac Apelles, quia illa constant tantum ex pigmentis diversimode permixtis, potestque illa quilibet modis omnibus permiscere, esset respondendum, cum agimus de Apellis picturis, nos non tantum in iis considerare permixtionem colorum qualemcumque, sed illam quae fit certa arte ad rerum similitudines representandas, quaeque idcirco non nisi ab istius artis peritissimis fieri potest. »*

idée, c'est-à-dire un mode ou un accident de l'esprit humain, qui est plus parfait que ce mode<sup>1</sup>. Il nous semble que cette reconstruction donne du sens à la réponse de Descartes, qui insiste sur la différence entre la réalité *matérielle* de l'idée (c'est-à-dire l'idée en que « mode existant dans l'esprit ») et la réalité *objective* de l'idée de Dieu (ce qu'il appelle ici « sa perfection objective »). Or ce que Regius soutenait vraisemblablement est exact à propos de *la réalité matérielle* de cette idée : en ce sens, celle-ci n'est qu'un mode « qui n'est pas plus parfait qu'un homme ». Mais considérant la réalité *objective*, l'objection laisse l'argument intact. Et de nouveau, c'est une analogie qui sert à recentrer l'attention sur cet aspect de l'idée de Dieu, en l'occurrence une *analogie picturale*.

L'analogie consiste alors à dire que Dieu est à la perfection objective de son idée comme Apelle est à la qualité admirable de ses tableaux. De ce point de vue, Descartes adopte la même stratégie responsoriale qu'il avait employée dans les *Premières Réponses* : il privilégie encore une « comparaison tirée des choses matérielles » (qui est en l'occurrence une comparaison proportionnelle avec le rapport d'Apelle à ses tableaux). Mais ce n'est plus *l'artifice objectif* de l'idée d'une *machine* qui sert de modèle à la perfection objective ; ce sont désormais *les peintures d'Apelle*, autrement dit les tableaux d'un maître. La perfection objective s'assimile à une œuvre picturale ; et Dieu apparaît comme l'analogue d'un peintre des plus talentueux. Descartes nous met quelques instants dans la situation d'un amateur d'art : « *cum agimus de Apellis picturis...*, quand nous traitons des peintures d'Apelle... » Il y faut l'art et la manière, comme on dit, en l'occurrence un art capable de représenter « des ressemblances authentiques des choses (*certa rerum similitudines*) ». Or de même que cela « ne peut être exécuté que par les plus habiles en cet art », de même la perfection objective ne peut être produite que l'ouvrier le plus parfait.

On peut toutefois s'interroger. L'analogie ne cloche-t-elle pas ? Apelle peignait avec tant de réalisme qu'on prenait parfois ses tableaux pour des choses véritables. Ce faisant, il imitait très bien la réalité. Est-ce que faire de Dieu l'analogue d'un imitateur ne dessert pas l'argument ? Car Apelle n'était pas un *créateur* – ce qui est pourtant en jeu dans la preuve *a posteriori* : elle démontre que c'est Dieu qui a créé son idée en moi. Dieu a-t-il donc tiré son idée d'une réalité étrangère comme Apelle a tiré d'originaux la perfection de ses tableaux ? On connaît la critique hégélienne de la peinture mimétique : cette reproduction est un travail superflu, puisque ce qui est reproduit sur des tableaux se trouve déjà dans nos jardins ou dans la société.

Mais cette critique renforce l'argument, puisqu'elle donne à penser que *Dieu s'est lui-même représenté* dans son idée (il est donc bien la cause qui contient formellement toute la perfection objective). Et, s'agissant d'Apelle, s'il n'était peut-être pas un *génie* au sens kantien du terme, il n'était pas non plus un simple *copiste* : l'analogie met en avant son habileté à reproduire la réalité avec une parfaite fidélité, ce qui n'est pas donné à « n'importe qui ». Enfin, un tableau de maître n'est pas qu'un aplat bariolé : il présente un ordre et une certaine harmonie de couleurs, qui se laisse d'autant plus apprécier du regard que le talent du peintre y paraît. Par analogie, l'idée de Dieu n'est pas qu'une idée indistincte dans le flux des pensées : elle présente

<sup>1</sup> Dans l'*Explicatio mentis humanae* (1647), Regius soutiendra une thèse semblable (voir art. 14 et 15, AT VIII-2, 345, not. l. 17-20 : « cette idée, en tant que conçue par nous, et imparfaitement, ne dépasse pas plus nos propres forces de penser que le concept de n'importe quelle autre chose (*hac idea, utpote a nobis concepta, idque imperfecte, non magis quam cuiusvis alius rei conceptus, vires nostras cogitandi proprias superet*). » Erik-Jan Bos fait remarquer que Regius pouvait réagir aux *Meditationes*, que ce dernier connaissait déjà et où figure le principe discuté (*The Correspondence Between Descartes and Henricus Regius, Quaestiones Infinita*, vol. 37, Utrecht, Utrecht University, 2002 [ci-dessous : Bos], p. 156) ; voir *3<sup>e</sup> Méd.*, AT VII, 40-42.

un ensemble d'attributs et de perfections qui se laissent d'autant plus apprécier en particulier que chaque attribut est en soi infini – chaque partie de ce “tableau métaphysique” mettant en perspective des perfections sans limite. En cela, l'analogie picturale promeut *l'effort contemplatif* de l'esprit face à l'idée de Dieu : elle dessine les contours de la méditation que l'intelligence de la preuve requiert<sup>1</sup>.

#### IV. LES ANALOGIES DE DIEU AVEC L'OUVRIER

« En effet, on ne loue pas les automates d'effectuer exactement tous les mouvements pour lesquels ils ont été établis, puisqu'ils les effectuent ainsi nécessairement ; mais on loue l'artisan qui les a faits de les avoir fabriqués avec tant d'exactitude, parce qu'il les a fabriqués non pas nécessairement, mais librement. »

*Principia*, I, 37

L'analogie de Dieu avec l'ouvrier apparaît dans au moins quatre autres endroits : le *Discours de la méthode*, la *Quatrième* et la *Sixième Méditations*, et les *Cinquièmes Réponses*. Dans chacun de ces textes, en effet, Descartes compare Dieu à un ouvrier sous le rapport de la production d'ouvrages. Les contextes philosophiques et les problèmes abordés diffèrent toutefois des précédents.

##### 1. Dans le *Discours de la méthode*

C'est un thème caractéristique du cartésianisme : les corps vivants sont comme des machines, dont les mouvements sont semblables à ceux des horloges<sup>2</sup>. Or, si ces corps sont mécanisés, c'est qu'ils doivent alors avoir été produits par les mains de quelque ouvrier. Descartes parle ainsi du corps humain comme d'une machine dont Dieu est l'auteur :

« Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates ou machines mouvantes l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, *considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.* » (*DM*, V, AT VI, 55-56)

<sup>1</sup> On peut se demander si l'analogie avec la peinture n'est pas inspirée d'Anselme, qui se sert de l'exemple du peintre pour illustrer le fait que l'insensé a bien dans l'intellect ce que celui-ci nie être ; voir *Proslogion*, II (n. t.) : « En effet, autre est d'être une chose dans l'intellect, autre, d'entendre que la chose est. Car, lorsque le peintre prémédite ce qu'il fera, il l'a certes dans l'intellect, mais il entend que ce qu'il n'a pas encore fait n'est pas encore. Mais lorsqu'il l'a peint, il l'a dans l'intellect et il entend que ce qu'il a fait est. Donc même l'insensé est convaincu que quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé est bien dans l'intellect, parce qu'il l'entend lorsqu'il ouït cela, et que tout ce qui est entendu est dans l'intellect. » On a d'ailleurs rapproché l'argument *a posteriori* de Descartes de l'argument d'Anselme (voir Alain Gallonier, « Descartes et Saint Anselme : du *Proslogion* à la *Meditatio Tertia* », *Descartes et le Moyen Âge : actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996*, J. Biard et R. Roshed (éd.), Paris, Vrin, 1997, p. 293-306).

<sup>2</sup> *DM*, V, AT VI, 50 et 58-59 (sur les battements du cœur et l'industrie des animaux) ; *L'homme*, AT XI, 120 et 2<sup>e</sup> *Méd.*, AT VII, 26/IX-1, 20 (sur le corps humain comme machine) ; et 4<sup>e</sup> *Rép.*, AT IX-1, 177-178 (sur les réflexes corporels lors d'une chute, et généralement tous les mouvements animaux). Sur ce thème, voir aussi D. Antoine-Mahut, « La machine du corps », *Lecture de Descartes, op. cit.*, p. 229-252.

Une analogie structure ce propos : Dieu est au corps humain comme un ouvrier est à une machine. Elle autorise une expression marquante, qui est presque un *hapax* dans le corpus cartésien, mais qui est certainement une *métaphore* – Descartes parlant du corps comme étant une machine « faite des mains de Dieu<sup>1</sup> ».

En tant que proportion abrégée, la métaphore permet soit de parler de ce qui n'a pas encore reçu de nom, par transfert ou emprunt d'un nom qui convient à une autre chose (catachrèse), soit de parler d'une chose qui possède déjà un nom, mais que l'on souhaite désigner différemment et de façon imagée (métaphore poétique). Descartes parle ici des *moyens de l'action divine* ; on peut donc envisager qu'il vise les *lois de la nature*, dont il choisit de parler métaphoriquement. L'analogie implicite serait alors la suivante : les lois de la nature sont à Dieu ce que des mains industrielles sont à un ouvrier – les unes et les autres permettant de former divers ouvrages (là, des créatures vivantes ; ici, des machines et des automates). Ainsi, le discours cartésien sur Dieu emprunte au champ de l'expérience humaine – plus précisément au domaine des « mécaniques, où la justesse des ouvrages qui sortent de la main est désirée » (*Géométrie*, II, AT VI, 389).

On peut qualifier cette analogie de *technique*, dans la mesure où Descartes compare le rapport du corps humain à Dieu au rapport des ouvrages à « l'industrie » humaine (son analogie étant au service d'une conception mécaniste du vivant).

Ce faisant, il souligne néanmoins certaines différences significatives entre les machines naturelles et les machines artificielles : si le corps humain est « comme une machine... faite des mains de Dieu », elle est aussi « *incomparablement mieux ordonnée* et a en soi des *mouvements plus admirables* qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes ».

Nous relèverons ces deux expressions : a) « incomparablement mieux ordonné » ; b) « mouvements plus admirables ». La première est la plus problématique.

a) L'expression adverbiale : « incomparablement mieux », semble être un *oxymore*, car elle réunit deux termes antinomiques – « mieux » étant par définition un terme *comparatif* (le comparatif de *bien*). Elle paraît semblable à des formules telles que : « potentiellement impossible », « étrangement familier », « remarquablement anodin », « tragiquement risible », *etc.* Il s'agit d'une figure de style, non d'une contradiction, car l'adverbe « incomparablement » est employé de manière emphatique, pour signifier *beaucoup* : cette expression est donc une

---

<sup>1</sup> Cette expression se trouve également au début du *Traité de l'homme* (que Descartes résume dans le *Discours de la méthode*) : « et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci [la machine du corps humain], que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'avez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage [que dans les machines faites par des hommes]. » (AT XI, 120.19-24). Dès ce traité, l'idée d'une machine fort artificielle renvoie au corps humain, dont Dieu est l'ouvrier. On pourrait donc relire l'analogie des *1<sup>e</sup> Réponses* en songeant à cela : la « science de l'ouvrier » serait alors la science de Dieu ; et l'idée d'une machine fort artificielle serait toute entière causée par lui en son entendement (ce n'est pas un exemplaire contemplé de toute éternité). Il y aurait un pont vers la création des vérités éternelles.

*hyperbole*<sup>1</sup>. Ainsi, dans le même geste, Descartes *rapproche et éloigne* l'ouvrier et Dieu, les machines et le corps humain. Il trouve dans le rapport de l'ouvrier à la machine une simple *image* du rapport de Dieu au corps humain, quelque chose qui imite ce rapport-ci en partie, mais non totalement.

En revanche, la présence de l'adjectif « ordonnée », sous la plume de Descartes, pour qualifier la machine du corps humain créée par Dieu, est plus curieuse que l'emphase rhétorique. Elle soulève en effet plusieurs questions. Le corps humain est-il une machine simplement *mieux ordonnée qu'une machine artificielle* ? Le qualificatif serait alors purement *relatif*. Ou bien présente-t-il un certain ordre *en lui-même*, lequel apparaît *par ailleurs* beaucoup mieux ordonné au regard de l'ordre des machines artificielles ? Le qualificatif serait alors *absolu* (il supposerait que le fait d'être ordonné est d'une propriété réelle du corps humain, non le simple résultat d'une comparaison dépendant de notre pensée).

Le concept devient cependant problématique dans ce dernier cas, parce que l'ordre est une disposition harmonieuse, un agencement conforme à un idéal, bref, un certain *arrangement* : sa notion suppose à la fois l'idée de bien et celle de fin – s'il est vrai qu'on appelle « ordonné » l'agencement qui est disposé, arrangé, ou organisé selon un ordre fonctionnel, satisfaisant ou harmonieux, c'est-à-dire conforme à une fin visée (ce qui vaut aussi de l'ordre dit méthodique).

Or, on sait que les fins de Dieu sont inaccessibles, parce qu'elles « sont toutes en effet cachées en même façon dans l'abîme imperscrutable de sa sagesse (*omnes enim in imperscrutabili ejus sapientiae abyisso sunt eodem modo reconditi*) » (*Væ Resp.*, AT VII, 375). Par suite, nul ne peut sans

---

<sup>1</sup> Cette forme d'hyperbole est récurrente sous la plume de Descartes ; c'est une figure de style abondante, mais qui n'est pas propre au discours sur Dieu, puisqu'elle apparaît presque toujours entre des choses finies : « incomparablement mieux réglé », « incomparablement meilleurs » (*DM*, AT VI, 12 et 69) ; « incomparablement plus grand », « incomparablement plus longtemps », « incomparablement plus éclatante » (*Météores*, AT VI, 267, 323 et 326) ; « incomparablement plus de choses » (*MM*, AT IX-1, 90) ; « incomparablement meilleur », « incomparablement plus haut et plus assuré », « incomparablement plus évidente », « incomparablement plus faible », « incomparablement plus grande », « incomparablement plus petites », « incomparablement plus petites » (*PP*, AT IX-2, 3, 5, 29, 106, 244, 281, et 294). Ces expressions sont pléthore dans la *Correspondance* : « incomparablement plus » (AT I, 381), « incomparablement plus accomplis » (II, 41), « incomparablement plus claire, plus facile et moins sujette à erreur » (II, 83), « incomparablement plus simple, plus courte et plus aisée » (II, 177), « incomparablement plus forte » et « incomparablement plus fluide » (II, 212), « plus fluide incomparablement » (II, 298), « incomparablement moins composée » (II, 325), « incomparablement mieux » (II, 384), « incomparablement plus aisée » (II, 435), « incomparablement plus aisé à rompre » (II, 439), « incomparablement plus subtile » (II, 483), « incomparablement de plus de durée » (II, 632), « incomparablement plus de superficie » (III, 83), « incomparablement plus parfaites » (III, 177), « incomparablement plus grandes » (III, 180), « incomparablement moins » (III, 436), « incomparablement davantage » (IV, 294), « incomparablement plus de pouvoir » (IV, 437), « incomparablement plus de maux » (IV, 615), « incomparablement plus puissants » (IV, 781), « incomparablement plus grande » (IV, 715), « incomparablement plus parfaits » (V, 56), « incomparablement plus grands » (V, 85), « incomparablement plus grande » (V, 356).

On notera toutefois au moins *quatre exceptions en rapport à Dieu* : « incomparablement moins parfaite », « incomparablement plus grande » (*MM*, AT IX-1, 42 et 45), « incomparablement plus certain » (*PP*, AT IX-2, 62), et « incomparablement plus parfait » (*Correspondance*, AT V, 82).

Dans son *Vocabulaire des locutions les plus remarquables de Pascal*, Victor Cousin mentionne « incomparablement », dont il donne l'exemple suivant : « des parties incomparablement plus petites » [= Lafuma, 199] (*Études sur Pascal*, Paris, Didier, 1837, p. 551). Tout comme É. Littré après lui, il note que cet adverbe signifie : « sans comparaison ». Si ce sens est sans doute littéral, il nous semble toutefois répugner à la plupart des emplois que l'on fait du terme (qui renforce généralement un *adverbe de comparaison*, ordinairement : « plus »). L'emploi absolu, au sens de *sans comparaison possible*, est certainement envisageable, mais seulement lorsque « incomparablement » n'est suivi d'aucun mot de comparaison. D'ailleurs, l'adverbe *incomparable* n'est pas employé en latin, mais il traduit parfois *multo* (beaucoup), comme dans ces deux passages : « *multo minus perfecta*, incomparablement moins parfaite », « *multo magis distinctam*, incomparablement plus distincte » (*MM*, AT VII, 52 et 53/AT IX-1, 42).

révélation juger qu'une créature est "ordonnée", au sens où sa disposition existante serait conforme à son essence entière, car une telle appréciation supposerait une connaissance préalable du plan divin, qu'aucun esprit fini ne peut atteindre de soi. Si *toutes* les fins de Dieu sont *également* opaques à la raison naturelle, on ne peut considérer que le corps humain est ordonné en ce sens, parce que l'on n'a pas les moyens de comparer l'agencement réel de ce corps à la fin idéale que Dieu s'est proposée en le créant.

Dès lors, comment comprendre ce propos sans tomber dans une aporie ? On peut envisager deux éléments de réponse. *i)* Cette considération est *purement relative aux machines artificielles* (elle ne vaut donc pas en soi, comme un jugement absolu). *ii)* L'ordre en question est *immanent au corps humain* (il ne fait donc référence à aucune idée d'une chose transcendante).

*i)* La considération de l'ordre du corps humain est *relative aux machines artificielles*, comme l'indique au reste l'hyperbole : « incomparablement mieux ordonnée que... » Un tel jugement ne désigne pas une propriété absolue du corps humain ; c'est un *jugement comparatif*, du même type que ceux de grandeur ou de petitesse : une personne est dite "plus grande" qu'une autre sans être "grande en soi" – Platon l'a suffisamment enseigné et Pascal à sa suite (la Terre est "incomparablement plus grande" qu'un grain de sable ou un ciron, mais elle n'est pas "grande en elle-même"). Ainsi, le corps humain serait une machine naturelle "beaucoup mieux ordonnée" que les machines artificielles, mais il ne serait pas "ordonné en lui-même".

On pourrait alors objecter qu'un tel jugement se fonde néanmoins sur des *propriétés intrinsèques* des choses comparées : le corps humain a bien en lui une certaine disposition, que l'on peut à juste titre considérer « mieux ordonnée » que celle qui se trouve dans les machines de l'industrie humaine. Ce jugement n'est donc pas entièrement relatif, ou comparatif. Il désigne avant tout l'organisation du squelette, la disposition des organes, la répartition des muscles, la structure du réseau sanguin, l'arrangement des nerfs, *etc.*, toutes choses qui font véritablement partie du corps humain et dont la présence ne dépend pas seulement de notre pensée (de fait, Descartes parle de « la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal »).

*ii)* De plus l'ordre biologique dont il est alors question n'est qu'un *ordre immanent*, une disposition des parties conforme à une *fin intrinsèque* : la vie qui anime ce corps. Le corps humain apparaît ordonné et bien organisé, mais nullement parce qu'il répondrait à des fins divines dont nous ignorons tout ; il est ordonné *pour lui-même*. Car le vivant est sa propre fin : la vie des corps organisés est le but de leur organisation. Or ce n'est pas le cas des objets techniques ou des machines, qui ne sont que des *instruments*, c'est-à-dire des objets *utiles en vue d'autre chose qu'eux-mêmes* (polir des lentilles, observer les astres, indiquer l'heure, *etc.*). Une machine est ordonnée pour une *fin étrangère*, tandis que le corps humain est ordonné pour la *fin qu'il porte en lui* (sa propre conservation).

Par suite, on peut concevoir de l'ordre dans le vivant sans faire référence aux fins de Dieu : l'ordre biologique est ici la bonne disposition des parties en fonction de la fin *d'une machine naturelle* (non en fonction de *celle de l'ouvrier*). La fin n'est donc pas transcendante, mais immanente au corps vivant. On peut même dire que, en dépit de la mention de Dieu dans cet extrait du *Discours*, le jugement selon lequel le corps humain est une machine « incomparablement mieux ordonnée » que les machines artificielles, relève moins de la métaphysique que de la *biologie* (c'est d'ailleurs pourquoi on le trouve dans la *Cinquième partie* plutôt que dans la *Quatrième*).

b) La seconde expression remarquable tient au fait que Descartes ajoute que le corps humain possède des mouvements « plus admirables » que ceux des machines artificielles. En tant qu'ouvrage sorti « des mains de Dieu », le corps humain fait l'objet d'un *regard singulier* : ce regard n'est pas dominant, nourri de calcul et de volonté de maîtrise, au contraire, c'est un *regard d'admiration* – une *admiration devant la création*, qui est en outre plus grande qu'à l'égard des ouvrages faits de mains d'hommes. Nous y reviendrons plus bas, car des idées semblables se retrouveront dans les *Cinquièmes Réponses* : elles disent comment Descartes considèrerait la cause efficiente divine.

## 2. Dans la *Quatrième Méditation*

Une nouvelle occurrence de l'analogie de Dieu avec l'ouvrier figure au début de la *Meditatio Quarta*, au cours d'un raisonnement sur *la cause de l'erreur*.

Celle-ci n'étant rien de réel, elle ne peut venir directement du souverain être, mais seulement de moi-même, en tant que je suis imparfait et – selon une formule remarquable – « comme un milieu entre Dieu et le néant (*tanquam medium quid inter Deum et nihil*) » (AT VII, 54/IX-1, 43).

Mais Descartes ne se satisfait pas d'une telle réponse, en raison du mode d'être de l'erreur, qui reste incompatible avec l'être parfait dont je proviens : « l'erreur, écrit-il, n'est pas une pure négation, [...] mais plutôt est une privation de quelques connaissances qu'il me semble que je devrais posséder (*privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quæ in me quodammodo esse deberet*) » (AT VII, 54-55/IX-1, 43-44). Dieu m'ayant créé à son image, je ne devrais manquer de rien. Mais l'erreur témoigne d'un manque et d'une imperfection en moi – Descartes y insistera plus bas : « ...considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection) », « *qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans* » (AT VII, 56/IX-1, 45). Par conséquent, d'où vient-il que je me trompe (autrement dit, que je sois privé de certaines connaissances), alors que je suis créé par Dieu, dont les œuvres ne sauraient manquer de perfection ?

C'est la première objection que Descartes s'adresse sur ce sujet. Il l'énonce de façon interrogative, en introduisant un raisonnement analogique :

« Et considérant la nature de Dieu, il ne me semble pas possible qu'il m'ait donné quelque faculté qui soit imparfaite en son genre, c'est-à-dire, qui manque de quelque perfection qui lui soit due ; car, s'il est vrai que *plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis*, quel être nous imaginerons-nous avoir été produit par ce souverain Créateur de toutes choses, qui ne soit parfait et entièrement achevé en toutes ses parties<sup>1</sup> ? »

Descartes fait ici de la métaphysique *a priori* (ou de la théologie de haut en bas), dans la mesure où, à partir de la perfection du créateur, il s'interroge sur la perfection d'un effet. Avant d'aborder la réponse à sa question, il convient d'analyser le ressort de l'objection que celle-ci contient. Le raisonnement est le suivant : plus l'artisan est expert et plus ses œuvres sont parfaites ; Dieu étant le souverain créateur, ses œuvres sont donc parfaites en tous points (le corollaire problématique étant que je ne devrais pas pouvoir me tromper, c'est-à-dire avoir en moi de l'imperfection).

<sup>1</sup> *Med. IV*, AT VII, 55/IX-1, 44 : « *atque attendenti ad Dei naturam non videtur fieri posse, ut ille aliquam in me posuerit facultatem, quæ non sit in suo genere perfecta, sive quæ aliqua sibi debita perfectione sit privata. Nam si, quo peritior est artifex, eo perfectiora opera ab illo proficiscantur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse, quod non sit omnibus numeris absolutum ?* »

Cet argument s'appuie sur un *raisonnement analogique*. Étant donné un premier rapport entre *A* et *B*, on infère à partir de *C*, selon le même rapport, une quatrième proportionnelle *D* :

<b>A</b>	« <i>Nam si, quo peritior est artifex,</i>	→	<b>C</b>	<i>quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse,</i>
—			—	
<b>B</b>	<i>eo perfectiona opera ab illo proficiscantur,</i>		<b>D</b>	<i>quod non sit omnibus numeris absolutum ? »</i>

On retrouve la même structure logique en français :

<b>A</b>	« car s'il est vrai que plus l'artisan est expert,	→	<b>C</b>	quel être nous imaginerons-nous avoir été produit par ce souverain Créateur de toutes choses,
—			—	
<b>B</b>	plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis,		<b>D</b>	qui ne soit parfait et entièrement achevé en toutes ses parties ? »

Cet argument est l'un des seuls des *Méditations* ayant cette forme précise<sup>1</sup>. Sur le modèle du rapport entre la perfection de l'*artifex* et celle de son *opera*, Descartes infère une estimation des œuvres divines : toutes les choses créées ne devraient-elles pas être en tout accomplies ? Le thème n'est plus le même qu'auparavant, car il n'est plus question de l'*idée* de Dieu en nous, mais de *nous-mêmes* en tant que nous sommes créés par lui. La question est alors de savoir quelle est la cause des erreurs et si elles peuvent venir de Dieu. Considérons la réponse :

« par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification. Et encore qu'il y ait peut-être une infinité de choses dans le monde, dont je n'ai aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il soit privé de ces idées, comme de quelque chose qui soit due à sa nature, mais seulement qu'il ne les a pas ; parce qu'en effet il n'y a aucune raison qui puisse prouver que Dieu ait dû me donner une plus grande et plus ample faculté de connaître, que celle qu'il m'a donnée ; et, *quelque adroit et savant ouvrier que je me le représente, je ne dois pas pour cela penser qu'il ait dû mettre dans chacun de ses ouvrages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques-uns*<sup>2</sup>. »

Le texte français s'autorise pleinement de l'analogie, puisqu'il parle de la *représentation de Dieu en tant qu'ouvrier adroit et savant* : « quelque adroit et savant ouvrier que je me le représente ».

<sup>1</sup> On observe cependant une grande différence entre le texte latin et la version française : là où le latin parlait simplement du rapport entre un *artifex* et une *opera* (sans donner aucune connotation finie au premier), le français parle quant à lui du rapport entre un « artisan » et « les ouvrages qui sortent de ses mains » – ce qui donne d'emblée une connotation métaphorique au propos ; cela pourrait aussi faire croire que Descartes raisonne sur Dieu par analogie avec une chose finie (nous croyons que cette lecture est exclue en latin). La traduction française nous semble d'autant plus problématique que Descartes semblait à nouveau citer l'Écriture en parlant de Dieu comme d'un *artifex* et *summus conditor* ; ces deux substantifs apparaissent côte à côte devant celui de *Deus* dans l'*Épître aux Hébreux* (11:10) – « *artifex et conditor Deus* » – texte qui, sauf erreur, contient l'hapax de *conditor* au singulier (on dénombre deux autres occurrences dans *La Bible*, mais au pluriel ; *Gen.* 50:3 et *Prov.* 8:15) : « *Expectabat enim fundamenta habentem civitatem : cujus artifex et conditor Deus*. Car il attendait la cité ayant des fondements, [celle] dont Dieu est l'ouvrier et le fondateur. » (n. t.).

<sup>2</sup> *IV Med.*, AT VII, 56/IX-1, 45 : « *Nam per solem intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo præcise sic spectato reperitur; quamvis enim innumeræ fortasse res existant, quarum idea nulla in me sunt, non tamen proprie illis privatus, sed negative tantum destitutus, sum dicendus, quia nempe rationem nullam possum afferre, qua probem Deum mihi majorem quam dederit cognoscendi facultatem dare debuisse ; atque quantumvis peritum artificem esse intelligam, non tamen ideo puto illum in singulis ex suis operibus omnes perfectiones ponere debuisse, quas in aliquibus ponere potest.* »

Mais il s'écarte encore du latin : « *quantumvis peritum artificem esse intelligam*, quelque habile que j'entende être l'ouvrier ». Descartes semble ici poursuivre son interprétation du livre de la *Sagesse*.

Comment comprendre sa réponse ? Descartes se confronte à un problème de théodicée relatif à la perfection des œuvres divines. Sa réponse au problème de l'erreur consiste à dire que tout dépend de l'objet que l'on considère (c'est-à-dire de l'extension de la quatrième proportionnelle que l'on recherche) : s'agit-il d'une chose simple et isolée ou bien de l'univers entier, ou du monde en son tout ? Si l'on raisonne sur une créature singulière (*in singulis*), il n'y a pas lieu d'estimer qu'elle doive être parfaite parce qu'elle vient de Dieu : du moins n'est-ce pas à un entendement comme le nôtre d'en juger. Si en revanche le raisonnement porte sur l'ensemble des créatures (sur *l'omnem rerum universitatem*, comme dit le latin), l'analogie s'applique au moins à titre d'hypothèse, et l'on peut estimer, sur la base de la proportion entre l'adresse de l'ouvrier et l'œuvre qui en provient, que le monde est un tout très parfait<sup>1</sup>.

On apprendra par la suite que la cause des erreurs ne réside pas en Dieu, mais dans une faculté humaine qui est quasi divine : la volonté, ou le libre arbitre. Je me trompe, non parce que Dieu m'a privé de certaines connaissances, mais parce que je juge mal et précipitamment ; et je juge mal, parce que ma volonté est quasi infinie et s'étend au-delà des bornes de mon entendement<sup>2</sup>.

Autrement dit, la réponse ne vient pas d'une récusation de l'analogie, mais d'un changement de point de vue sur la cause des erreurs. Elle ne remet donc pas en cause l'analogie de Dieu avec l'ouvrier, mais en précise plutôt le champ d'application et les limites.

Cette analogie reste d'ailleurs applicable à la *puissance particulière* de Dieu (c'est-à-dire, si la quatrième proportionnelle est ce que Dieu *peut* faire à l'égard de *certaines* créatures). La *possibilité* que des créatures soient parfaites reste en effet envisagée (tandis que la *nécessité* qu'une seule le soit est rejetée) : « quelque adroit et savant ouvrier que je me le représente, je ne dois pas pour cela penser *qu'il ait dû* mettre dans chacun de ses ouvrages (*in singulis... ponere debuisse*) toutes les perfections *qu'il peut* mettre dans quelques-uns (*in aliquibus ponere potest*) ». Plus l'ouvrier est expert et plus ses ouvrages sont parfaits ; Dieu étant le souverain être, certaines de ses œuvres *peuvent* donc être très parfaites (sans que chacune doive l'être nécessairement). L'analogie demeure donc valable tant que l'inférence proportionnelle s'en tient à la modalité du possible.

### 3. Dans la *Sixième Méditation*

L'analogie de Dieu avec l'ouvrier réapparaît dans la *Sixième Méditation*, à propos du même objet que dans le *Discours de la méthode* (le corps humain), qui est considéré de la même façon que dans ce texte (comme une machine) : « considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation<sup>3</sup> ». Descartes se confronte à un nouveau problème de théodicée (il

<sup>1</sup> Voir la *lettre à Mesland* du 2 mai 1644, AT IV, 113 : « Je ne sache point avoir déterminé que Dieu fait toujours ce qu'il connaît être le plus parfait, et il ne me semble pas qu'un esprit fini puisse juger de cela. Mais j'ai tâché d'éclaircir la difficulté proposée, touchant la cause des erreurs, *en supposant que Dieu ait créé le monde très parfait* ; parce que, supposant le contraire, cette difficulté cesse entièrement. »

<sup>2</sup> Paradoxalement, la cause des erreurs rejoint Dieu tout en s'en éloignant : je me trompe, parce que j'use mal de ce par quoi je reconnais que je suis à l'image de Dieu.

<sup>3</sup> *6<sup>e</sup> Méd.*, AT VII, 85/IX-2, 67 : « *considerans machinamentum humani corporis tanquam comparatum ad motus qui in eo fieri solent, putem illud etiam a natura sua aberrare, si ejus fauces sint aridae, cum potus ad ipsius conservationem non prodest* ».

est d'ailleurs remarquable que, sur ce type de questions, l'analogie prédomine). Après plusieurs précisions touchant la notion de « nature » (il s'agit de celle de l'union), il en vient à la difficulté : la nature m'a produit de telle sorte qu'elle me porte à désirer ce qui me plaît comme m'étant convenable et qu'elle m'incite à fuir ce qui me cause de la douleur comme m'étant nuisible ; mais elle semble parfois me tromper, comme le montre le cas exemplaire de l'hydropique (on pourrait aussi envisager celui du diabétique) ; dès lors, comment accorder la bonté de Dieu avec les désirs mauvais, c'est-à-dire avec les désirs de choses auxquelles la nature fait aspirer certains hommes bien qu'elles nuisent à ceux-ci ?

Une solution s'esquisse : « leur nature est corrompue (*natura eorum sit corrupta*) », au sens où elle les porte à désirer des choses nuisibles (AT VII, 84/IX-1, 67). Mais cette réponse n'est pas satisfaisante, car elle se heurte encore à la bonté divine : une personne malade n'est pas moins la créature de Dieu qu'une personne saine ; il n'a donc pas voulu lui donner une nature corrompue. Suit alors une séquence argumentative composée de deux longues phrases, chacune comportant une comparaison du corps humain avec l'horloge d'un ouvrier. Lisons d'abord la première :

« Et comme une horloge (*Atque ut horologium*), composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier (*artificis voto*) ; de même aussi (*ita*), si je considère le corps de l'homme comme étant une machine (*si considerem hominis corpus, quatenus machinamentum quoddam*) tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune indisposition, d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier. » (AT VII, 84.15-85.2/IX-1, 67)

L'analogie de Dieu avec l'ouvrier est toujours au fondement de ce propos problématique (c'est parce que le corps humain est à Dieu comme une horloge est à un ouvrier, que se pose un problème de théodicée). Même dérégulée et imprécise, une horloge continue d'obéir aux lois du mouvement (loi du choc, loi d'inertie, *etc.*) ; de même, un corps humain agit par impulsion naturelle, y compris lorsqu'il est atteint d'hydropisie et que sa sensation de déshydratation l'incline à boire à ses dépens. Or la nature n'étant ici rien d'autre que ce que Dieu a donné à l'homme pour se conserver, on ne supprime donc pas le problème en arguant que la nature des malades serait « corrompue », car c'est toujours celle-ci qui provoque leurs inclinations.

Comme précédemment dans la *Quatrième Méditation*, l'analogie intervient pour appuyer un *problème* (non pour apporter une solution) : à travers ces usages de la proportion, on peut lire le souci réel de la part de Descartes d'affronter des difficultés philosophiques. L'analogie n'est pas un pis-aller dans lequel le discours se réfugierait faute de mieux en vue de se montrer persuasif, une fuite loin de l'objet même de la question, vers un objet plus familier, pour ne pas perdre la face ; c'est un moyen d'exposer et de développer des problèmes en vue de trouver de vraies solutions.

Descartes souhaitant maintenir la difficulté entière, il prolonge l'analogie afin de montrer que l'idée d'un corps de « nature corrompue » n'a pas de sens absolu :

« Et quoique, regardant à l'usage auquel l'horloge a été destinée par son ouvrier (*respiciens ad praconceptum horologii usum*), je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures ; et qu'en même façon (*atque eodem modo*), considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être (*considerans machinamentum humani corporis tanquam comparatum ad motus qui in eo fieri solent*), j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation ; je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre. Car celle-ci n'est autre chose qu'une simple dénomination, laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit ; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité. » (AT VII, 85/IX-1, 67-68)

Dire que le corps d'un hydropique a une « nature corrompue » n'est qu'une *dénomination extérieure* au regard de ce corps (cela suppose en effet de le comparer avec celui d'un homme sain, qui est une chose étrangère). La notion de nature défaillante est donc purement subjective et lexicale – « elle n'est rien d'autre qu'une dénomination... dépendant de ma pensée (*nihil aliud est quam denominatio a cogitatione mea... dependens*) » ; elle n'est pas objective et réelle, mais « extrinsèque aux choses dont elle est dite (*rebusque de quibus dicitur extrinseca*) » (*ibid.*). Cette réponse semble préparer le spinozisme.

Par la suite, Descartes n'acceptera pas une telle réponse, parce qu'il trouvera légitime de dire que la nature du corps est corrompue *au regard de l'union*. Mais la solution de ce problème dépasse l'objet de notre étude, car nous n'y rencontrons plus d'analogie.

#### 4. Dans les *Cinquièmes Réponses*

Enfin, l'analogie de Dieu avec l'ouvrier figure de nouveau dans les *Cinquièmes Réponses*. Cette occurrence est d'autant plus éloquente qu'elle vient illustrer un principe de la physique métaphysique, à savoir le privilège de la cause efficiente au détriment de la cause finale.

Gassendi objectait que le rejet du finalisme dans la *Quatrième Méditation* coupait Descartes de toute compréhension du vivant, le privant ainsi de l'un des meilleurs arguments en faveur de l'existence de Dieu : « d'où pouvez-vous tirer de meilleurs arguments [pour prouver Dieu] que la fonction des parties dans les plantes, dans les animaux, dans les hommes, en vous-même (ou en votre corps) qui portez la ressemblance de Dieu<sup>1</sup> ? » Il convoque alors l'exemple du cœur, dont l'anatomie, la genèse et le fonctionnement lui semblent admirables. Puis il ironise sur le fondement idéaliste des preuves cartésiennes, qu'il juge peu accessibles à tous :

« Mais tout le monde n'est pas aussi heureux que vous pour disposer dès la naissance de cette idée si parfaite ou considérer son objet avec une telle clarté. C'est pourquoi il ne faut pas mépriser ceux auxquels Dieu n'a pas donné une telle

<sup>1</sup> *Væ Obj.*, AT VII, 309/OC IV-1, 496 (t. m.) : « *undenam aut quomodo melius argumentari valeas, quam ex usu partium in plantis, in animalibus, in hominibus, in teipsa (aut corpore tuo) quæ similitudinem Dei geris ?* »

perspicacité, que par l'inspection des ouvrages ils tâchent de connaître et de glorifier l'ouvrier<sup>1</sup>. »

Gassendi ironise, mais de manière plus fine qu'il n'y paraît. Discrètement, il rappelle que ceux qui n'entendent pas la preuve cartésienne, mais lui préfèrent une preuve de type physico-théologique, ont pour eux *l'autorité scripturaire*, qui enjoint de connaître l'*artifex* divin à partir des œuvres :

« Mais vains sont tous les hommes dans lesquels la science de Dieu n'est pas ; et parmi ceux qui ont vu des biens, ils n'ont pu entendre celui qui est, ni, étant attentifs aux œuvres, reconnaître celui qui en était l'ouvrier [...]. Et s'ils en admiraient la puissance et les œuvres, qu'ils entendent combien celui qui les a faites est plus fort : car par la grandeur de l'aspect et de la créature, leur créateur pourra être vu de manière à se faire connaître<sup>2</sup>. »

L'analogie de Dieu avec l'ouvrier a donc une *origine biblique*. Nous le signalions en commentant celle de la *Troisième Méditation*. Descartes ne pouvait l'ignorer ; mais il ne pouvait pas non plus répéter mot pour mot ceux de Gassendi. Il construit alors sa réponse en détournant ces termes de leur signification originale, pour servir ses propres idées. Indirectement, c'est aussi un débat sur l'interprétation de la *Sagesse* qui s'engage, autour de la question du finalisme et du mécanisme :

« Tout ce que vous apportez ensuite en faveur de la cause finale doit être rapporté à la cause efficiente ; ainsi, de l'usage de chaque partie dans les plantes, dans les animaux, *etc.*, il est juste d'admirer le Dieu créateur, et par l'inspection des ouvrages, de connaître et de glorifier l'ouvrier (*ex usu partium in plantis, in animalibus etc., effectorem Deum mirari, et ex inspectione operum cognoscere ac glorificare opificem par est*) ; mais non de deviner pour quelle fin il a fait chaque chose. » (*Va Resp.*, AT VII, 374-375)

L'analogie implicite est semblable à celles qui précèdent : Dieu est aux êtres vivants comme un ouvrier est à ses ouvrages. Descartes la mobilise pour énoncer *une thèse caractéristique* de sa philosophie. Cette analogie est donc responsoriale, certes, mais elle est cartésienne avant tout.

À plus forte raison, pourrait-on ajouter. Car ces propos doivent peu à Gassendi même : comme nous l'avons vu, on en trouve de semblables dans le *Discours de la méthode*, où Descartes parlait déjà du corps humain comme d'une « machine » « faite des mains de Dieu » et dont les mouvements sont « admirables ». Toutefois, le propos s'est légèrement déplacé, car ce ne sont plus les *machines vivantes* qui sont dites admirables ; c'est *l'ouvrier divin lui-même*, à travers ses ouvrages. Descartes décrit ici une remontée *a posteriori*, qui se charge d'affects : à partir des automates naturels (*ex usum partium...*), il est convenable, ou approprié (*par est*) *d'admirer*, de

<sup>1</sup> *Ibid.*, AT VII, 310/OC IV-1, 497 (t. m.) : « *Verum non sunt omnes ea felicitate, qua tu, ut ideam illam tam perfectam a nativitate obtineant, vel tanta claritate objectam contueantur. Quamobrem, quibus Deus non dedit tantam hanc perspicacitatem, invidendum non est, quod ex inspectione operum cognoscere glorificareque opificem possint.* »

<sup>2</sup> *Sapientia*, 13:1-5 (n. t.) : « *Vani autem sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei ; et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex [...]. Aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis quoniam qui haec fecit fortior est illis : a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri.* » Il y a ici une difficulté dans le texte, car *species* n'est pas à l'ablatif (et n'est donc pas accusé par la préposition *a* ; on ne peut pas traduire : « par la grandeur et l'aspect des créatures... »). Nous avons traduit littéralement le dernier verset (et parce que c'était celui que Descartes pouvait lire), mais il nous semble plus intelligible dans la *Nova Vulgata* (dont la grammaire et la syntaxe ont été clarifiées sur ce point important) : « *a magnitudine enim et pulchritudine creaturarum cognoscibiliter potest creator horum videri.* » On notera enfin que, dans la *Septante*, le dernier verset est écrit comme suit : « ἐν γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται. » Le Chanoine Crampon le traduit ainsi : « Car la grandeur et la beauté des créatures font connaître *par analogie* Celui qui en est le Créateur. »

connaître et de *glorifier* l'ouvrier. On trouve rarement de tels propos sous la plume de Descartes. Quoi qu'il en soit, les seuls mots qui ne sont pas de Gassendi sont les suivants : « *effectorem Deum mirari... par est* » – l'efficiencia de Dieu ne pouvait pas être plus conjointe à l'admiration<sup>1</sup>.

Par suite, il est remarquable que la considération des êtres vivants comme *machines* ne débouche sur aucune “conception techniciste du monde”, selon laquelle il s'agirait de se rendre “maître et possesseur de la nature” (contrairement à ce qu'on peut lire dans certaines vulgarisations de la pensée de Descartes, sans toujours d'ailleurs citer son texte exactement, Descartes écrivant : « ...nous rendre *comme* maîtres et possesseurs de la nature », d'un *comme* qui en dit long, mais ce n'est pas notre sujet présent). Ici, l'observation des êtres naturels suscite une *élévation vers Dieu* : l'esprit passe des effets à la cause, tandis que son regard se colore en chemin de teintes affectives. L'ouvrier de l'univers est digne de gloire *en tant que* cause efficiente du monde. Le Dieu créateur, artisan, ou ouvrier des êtres vivants, est admirable *pour ce qu'il a fait, parce qu'il l'a fait et en tant qu'il l'a fait* : la considération de l'efficiencia divine n'exclut pas l'admiration, mais au contraire la suscite<sup>2</sup>.

L'efficacité de Dieu réveille l'affectivité du métaphysicien. L'analogie contribue sans doute à infléchir le discours de ce côté. Mais le contexte de son occurrence permet aussi d'en mesurer la portée : l'efficiencia divine est un objet d'admiration *en soi* ; il n'est pas besoin, pour lui rendre gloire, de remonter des êtres vivants jusqu'au but que Dieu s'est proposé en les façonnant. Descartes ne récuse pas l'analogie avec l'ouvrier, mais il en définit les limites. On peut certes se représenter Dieu comme un ouvrier incomparablement adroit, ses œuvres n'en restent pas moins muettes quant à leur fin. Il y a là, selon Descartes, quelque chose qui dépasse notre entendement : l'examen des organismes vivants nous place devant un spectacle fascinant, qui nous porte à admirer leur auteur, mais nous ignorons pourquoi Dieu a fait ces merveilles. Mais une chose est sûre : l'univers mécaniste cartésien n'était pas désenchanté.

Par suite, le rapport à la cause du vivant apparaît analogue à la *contemplation des œuvres d'art* : leur spectacle procurent un étonnement mêlé de satisfaction, et cependant nous restons parfois interdits devant ces objets ; nous les trouvons beaux et nous applaudissons leurs auteurs, mais nous ne comprenons pas toujours les raisons qui les ont motivés. Or ce n'est pas le cas avec les objets techniques, dont la fin est pour ainsi dire transparente. Aussi, cette nouvelle analogie avec l'*artifex* rapproche davantage Dieu d'un artiste proprement dit que d'un artisan ou d'un ouvrier technique. C'est d'ailleurs pourquoi Descartes explicitera l'analogie avec la marque de l'ouvrier en convoquant la figure d'un *peintre* de renom (Apelle). À l'époque classique, la frontière entre l'art et la technique était assez poreuse, au point que le nom d'*artifex* désignait aussi bien un artisan ou un ouvrier, qu'un artiste ou un maître des arts ; la conception cartésienne du vivant s'en ressent, comme le montre encore cet extrait du *Traité de l'homme* : « Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une *statue ou machine de terre*, que Dieu forme tout exprès pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible... » (AT XI, 120).

<sup>1</sup> Cette proposition est difficile à traduire littéralement : « il est convenable d'admirer le Dieu créateur ». La version de Clerselier est plus métaphorique (et s'autorise sans doute d'autres textes) : « il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faites » (OC IV-1, 368).

<sup>2</sup> Nous insistons sur la conjonction de l'efficiencia divine et de l'admiration, car elle montre que l'interprétation heideggérienne de la métaphysique de Descartes ne lui rend pas entièrement justice, lorsqu'elle déclare que la pensée de Dieu y est réduite à une stricte fondation de l'étant (une « onto-théo-logie ») et que Dieu n'est plus qu'un objet soumis comme toutes choses à “l'empire de la causalité”. Ce cadre nous semble trop étroit pour interpréter une métaphysique qui voit en Dieu un être qu'il s'agit « d'admirer », « de connaître et de glorifier » en tant que « cause efficiente ».

Faisant allusion au livre de la *Genèse* (2:7), Descartes semble ici hésiter entre l'analogie de Dieu avec un artiste et avec un ouvrier (s'il est vrai que ce sont les sculpteurs qui fabriquent des statues). Cette indécision est certainement pleine de sens : on ne devrait donc pas la supprimer, en réduisant le vivant dans les yeux de Descartes à un simple objet technique calculable : du moins est-ce précisément ce que l'analogie avec l'*artifex* vient contester, en rappelant que nous ignorons la raison divine des corps biologiques<sup>1</sup>.

Paradoxalement, le vivant est comme une machine dont la fonction nous est inconnue. Nous entrevoyons une application morale à ces considérations métaphysiques : nul ne peut se targuer de se servir à bonne fin des animaux pour se nourrir ou pour autre chose, au motif que cela serait le plan divin. Descartes récusait en effet tout anthropocentrisme, qui voudrait que les vivants aient été faits pour servir de moyens aux êtres humains. Le refus du finalisme interdit de telles inférences, qui seront toujours indues au vu de nos faibles capacités.

## CONCLUSION

Nous avons construit cette seconde partie de chapitre de façon un peu différente de celles qui précèdent : au lieu de nous focaliser sur une cible philosophique et d'analyser les analogies qui s'y rapportent, nous avons procédé de façon inverse, en considérant un même thème analogique, pour ensuite porter notre regard sur les diverses questions abordées par ce biais. Dans la continuité de l'analogie avec l'artifice mécanique, notre point de départ a fut l'ouvrage d'un ouvrier.

Ce thème en vue nous a permis de découvrir un *réseau d'analogies apparentées*, qui permet de circuler entre des textes éloignés les uns des autres, un peu à la façon dont une même proposition de l'*Éthique* se rattache à plusieurs : au sein de la métaphysique de Descartes, on peut tracer des liens partant d'un même point, au demeurant d'origine biblique, pour cheminer vers tel ou tel passage où le même modèle revient.

On constate ainsi la richesse du discours cartésien. En effet, si le rapport entre l'*artifex* et l'*opera* est une source récurrente, elle est également *pluriforme* : dans les extraits que nous avons parcourus, l'analogie s'établit tantôt avec l'ouvrier et l'ouvrage, tantôt avec le peintre et le tableau, tantôt avec l'artisan et la machine.

Nous enregistrons alors une quantité remarquable d'analogies : l'*analogie sémiotique* (avec la marque de l'ouvrier) est énoncée à *deux reprises* au moins ; l'*analogie picturale* contribue à *trois réfutations* successives ; celle-ci revient une nouvelle fois dans la *lettre à Regius* ; et l'*analogie avec l'ouvrier* apparaît au moins dans *quatre extraits* différents. Dans cette seconde partie, nous avons ainsi rassemblé pas moins de *dix analogies* supplémentaires. À cela, il faut ajouter les *cinq analogies* avec l'artifice objectif rattachées à l'argument *a posteriori*.

Cela dit, il ne s'agit pas seulement de faire le décompte de ces analogies de proportion. Il nous semble plus important de constater leur enjeu commun. Elles sont toutes en effet

---

<sup>1</sup> En revanche, cette nuance disparaîtra dans la philosophie de Leibniz, qui reprendra à la fois le modèle mécaniste et l'analogie technique, mais en supprimant toute analogie éventuelle avec la production artistique (sans doute parce que la finalité est selon lui si lisible dans le monde que Dieu semble plus artisan et ouvrier qu'artiste proprement dit). Voir *Discours de métaphysique*, § 22, où il est également question d'« admirer l'artifice du grand ouvrier » : « Et Dieu est assez habile artisan pour produire une machine encore plus ingénieuse mille fois que celle de notre corps... » Et *Monadologie*, § 64 : « Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de Machine divine ou d'Automate Naturel, qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels. Parce qu'une Machine faite par l'art de l'homme n'est pas Machine dans chacune de ses parties. »

présentes d'une façon ou d'une autre dans diverses questions *théologiques* (dont certaines sont de théodicée) : l'existence de Dieu, la marque de son idée et la ressemblance que nous entretenons avec lui ; la cause des erreurs et les désirs naturels mais nuisibles ; le corps humain et plus généralement les êtres vivants façonnés par Dieu, et la dénégation du finalisme. Ces questions sont assez diverses, mais Descartes les aborde toutes d'une seule et même façon : par analogie.

Il faut ajouter que l'analogie remplit *diverses fonctions*. Tantôt pédagogique, tantôt illustrative, tantôt cathartique, tantôt problématique – Descartes adapte la proportion à l'objet qui l'intéresse et à la fin qu'il poursuit.

Tout cela révèle une certaine habileté de sa part (et donc quelque chose comme un *artificium*). Modelant une même forme, au fond assez simple ( $A/B \approx C/D$ ), il lui donne différents aspects, parfois d'une façon brève et en peu de mots, d'autres fois de manière plus complexe et très développée. De la modeste comparaison proportionnelle : *A* est *B* comme *C* est à *D*, Descartes fait une source presque inépuisable pour exposer ou défendre ses idées.

Les analogies nous apparaissent ainsi comme caractéristiques de son *style en métaphysique*, signes notables que ce philosophe a imprimés sur son œuvre. Ce philosophe – ou devrait-on mieux dire *cet artisan* : « ...car je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s'emploient qu'à raccommoder les vieux ouvrages, parce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux » (*RVLN*, AT X, 509). L'analogie avec l'*artifex* transparaît jusque dans cette métaphore, qui est celle du projet de refondation du savoir. C'est encore là un indice du fait qu'elle permet de circuler à travers les textes.

## CONCLUSION

Dans les *Premières Réponses*, les analogies avec l'idée d'une machine fort artificielle permirent à Descartes d'éclairer les notions de métaphysique indispensables à son principal argument en faveur de l'existence de Dieu : le principe de causalité (la perfection objective doit être causée) ; le principe de réalité (cette perfection doit être formellement ou éminemment dans sa cause) ; la légitimité de l'inférence *idea-res* (on est fondé à conclure de cela que Dieu existe). Nous croyons donc que l'analogie était très utile à la métaphysique de Descartes, dans la mesure où elle lui servit à éclairer chaque étape de son raisonnement (auquel il donna la forme d'un "analogisme"). Ce sont en effet les exigences de sa métaphysique systématique qui l'ont retenu d'employer une analogie tirée des choses matérielles (parce que cette métaphysique suppose le doute à l'égard du monde sensible et l'articulation ordonnée des notions) ; en revanche, sa métaphysique didactique lui permettait tout à fait d'y recourir (parce que cette métaphysique se sert volontiers de certaines notions imaginables afin d'expliquer celles qui sont purement intelligibles). D'autant que, comme nous l'avons vu, il ne se servit pas d'autre moyen que l'analogie pour expliquer cet argument (y compris dans sa *lettre à Regius*). Il nous semble important de relever ces points, car ces deux textes sont les seuls où il expliqua celui-ci. Il est vrai que ce sont surtout les origines scolastiques de la notion de réalité objective qui ont occupé le commentaire. Cela a pu conduire à occulter les analogies dont Descartes s'était servi dans ses *Réponses* et dans sa *lettre à Regius*. Mais après tout, les textes étant ce qu'ils sont, rien ne nous semble interdire de mettre en avant ces analogies plutôt que les notions scolastiques<sup>1</sup>.

La prépondérance de l'analogie pour défendre l'argument *a posteriori* est confirmée par un autre élément. Dans sa *lettre à Regius*, Descartes défendit encore le principe de réalité par analogie, mais cette fois en remplaçant le rapport de l'artifice objectif à l'ouvrier par celui de la finesse des tableaux à Apelle. Cette seconde version de l'analogie picturale est d'ailleurs une transposition de celle des *Cinquièmes Réponses*, par laquelle Descartes défendait l'analogie sémiotique de la *Troisième Méditation* : l'idée de Dieu est en nous comme la marque de l'ouvrier est en son ouvrage – un signe notoire, analogue en cela à la finesse, ou à l'habileté, des tableaux par laquelle l'histoire rapporte qu'on reconnaissait immédiatement qu'ils étaient d'Apelle. Le classicisme de Descartes se fait ici sentir, car nous n'avons pas trouvé de reproductions de tels tableaux circulant au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais nous croyons que l'analogie picturale est très intuitive si on la transpose aux toiles des maîtres que l'on connaît (chacun étant libre ici de l'adapter à son goût). Nous insistons un peu sur ce point, car il est rare de lire des commentaires de la métaphysique de Descartes où il soit question de la sensibilité esthétique évoquée dans ses analogies.

---

<sup>1</sup> Hormis les études respectives de J. Carriero et de D. Kambouchner que nous avons citées, nous ne connaissons pas d'autres textes examinant les analogies avec l'idée d'une « machine fort artificielle ». Entre leur deux commentaires, on trouve toutefois ce bref mais significatif passage de L. Nolan sur Descartes : « In the *First Replies*, he addresses this issue explicitly in the context of comparing the idea of God to the idea of a highly intricate machine (*another sensory analogy*). The point of *the analogy* is that the idea of God, as rich in perfection as it is, requires a sufficient cause as much as the idea of a highly intricate machine. » (« The Third Meditation: causal arguments for God's existence », D. Cuning (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 140).

Celles-ci apportent des éléments d'interprétation de théologie naturelle. En particulier, l'analogie sémiotique permet à Descartes d'énoncer un nom divin en plein cœur des *Méditations* (celui d'*artifex*) : en cela, cette analogie est un moment constitutif de la métaphysique que nous appelons *systématique* (et que nous distinguons de la métaphysique *didactique*, à laquelle appartiennent plutôt les analogies picturales et mécaniques que l'on les trouve dans des textes responsoriaux faisant appel à des notions imaginables et à des choses sensibles). Nous disons qu'il s'agit ici d'un nom divin, car à cette étape des *Méditations*, ce nom ne peut pas avoir de signification finie. L'*ego* n'est jamais nommé *artifex* dans ce livre et les trois premières occurrences de ce terme renvoient toutes à Dieu : *nota artificis ; quo peritior est artifex ; quantumvis peritum artificem esse intelligam* (3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> Méd.). Seule la dernière occurrence désigne un ouvrier humain (6<sup>e</sup> Méd.) : car il est question à cet endroit d'une « horloge (*horologium*) » dont le fonctionnement des roues et des contrepoids satisfait le « désir d'un ouvrier (*artificis voto*) ». Ce n'est donc qu'à la fin des *Méditations* que ce terme désigne une chose finie. Et ce n'est aussi qu'à ce moment-là que se pose la question du sens multiple de ce nom, désormais commun à Dieu et à une créature : ce terme est-il équivoque, analogue ou univoque ? L'ordre des *Méditations* nous fait croire qu'il est analogue – mais par une analogie singulière : car c'est l'ouvrier humain qui est alors nommé par analogie avec l'ouvrier divin (plutôt que l'inverse). Descartes introduit en effet un nom biblique dans ses *Méditations*, qu'il emploie d'abord pour désigner Dieu, ensuite pour nommer une chose finie. Il y a donc bien de l'analogie chez lui, mais celle-ci procède ici de haut en bas<sup>1</sup>.

Cette analogie est assez remarquable, car elle prend à rebours la théologie thomiste. Non seulement, selon Descartes, l'idée de Dieu n'a pas à être construite à partir du sensible, mais elle est en outre un signe évident de l'existence divine. Il nous semble que Descartes expose en cela sa propre interprétation du texte de la *Sagesse* (une interprétation spiritualiste et idéaliste).

Son rapport à la tradition théologique est toutefois celui d'une forme d'échange, dans la mesure où ses conceptions originales s'avancent en métaphysique au gré d'une analogie. En un sens, l'analogie de l'idée de Dieu avec la *nota* est ce par quoi Descartes signale qu'il se démarque de la théologie médiévale. Nous ne croyons donc pas qu'il s'élève véritablement contre le discours analogique, mais que c'est plutôt par analogie qu'il s'élève en moderne. Son rapport à la tradition de l'analogie nous semble par conséquent assez complexe et plus de l'ordre d'une subversion que d'une sanction définitive.

Enfin, et pour rappeler un point important, c'est aussi par analogie que Descartes aborde le problème du mal. Celui-ci prend une double figure : le mal épistémique, ou le mal de l'erreur ; et le mal physique, considéré sous l'angle de la maladie. De façon originale à comparaison des autres usages que Descartes fait des analogies, il s'en sert alors pour *formuler des problèmes dits de théodicée*. Non que ce soit l'analogie en elle-même qui pose problème. Celle-ci lui sert plutôt à *poser* des problèmes : l'analogie est ici un *outil* philosophique plus qu'un objet théorique en soi (Descartes ne considère pas l'analogie pour elle-même, mais il aborde le problème du mal par analogie).

Nous constatons ainsi la diversité et la richesse des analogies, qui furent toutes formées à partir du *même noyau conceptuel* : le rapport *artifex/opera* – dont le premier terme pouvait désigner aussi bien un ouvrier et artisan qu'un artiste.

---

<sup>1</sup> Ce point est complexe, car Dieu est nommé *artifex* par rapport à une créature (en tant que son idée est en nous comme la marque sur son ouvrage) : il y a donc une forme de remontée analogique à cette notion divine. Mais ce nom ne désigne pas un être fini à cet endroit. Il nomme Dieu, en tant que son idée permet de le reconnaître (ou d'« entendre celui qui est »).

# CHAPITRE III



## CAUSE DE SOI ET ANALOGIES

« Wird diese Frage, wie und warum wir von Gott sprechen,  
nicht beantwortet, bleibt alles Reden von Gott leer. »  
Bernhard Casper, « Der Gottesbegriff "*ens causa sui*" »

## INTRODUCTION

Nous avons vu, dans l'Introduction générale, que Descartes se servait principalement de la notion d'analogie pour soutenir l'aséité positive de Dieu (c'est-à-dire le fait que Dieu existe par lui-même comme par une cause, plutôt que d'être sans cause). Ce thème constitue donc un objet d'étude privilégié pour nos travaux. Détaillons brièvement pourquoi.

i) On y constate tout d'abord la présence du terme « *analogia* », qui est pourtant assez rare chez Descartes. ii) De plus, le lexique de l'analogie est répété dans ce contexte, de sorte qu'il ne s'agit pas que son occurrence n'est pas isolée, mais il s'agit d'une récurrence. Ce qui était rare ailleurs devient ici commun. iii) Plus encore, Descartes signale l'importance de ce qu'il nomme « *analogia causae efficientis*<sup>1</sup> », puisqu'il insiste sur la nécessité d'y recourir. Ce point est significatif, mais il est en outre exceptionnel, car Descartes n'affirme nulle part ailleurs dans son œuvre qu'une *analogia* serait nécessaire pour entendre quoi que ce soit. À une présence extraordinaire dans le *corpus* se joint donc une justification exceptionnelle<sup>2</sup>. iv) Enfin, l'*analogia causae efficientis* n'est pas mobilisée au cours des *Meditationes*, puisqu'elle n'intervient que dans les *Primae* et *Quarta Responsiones* (Descartes la conçoit dans les *Premières*, puis il la nomme et la défend dans les *Quatrièmes*). Or cela rend son statut problématique, parce qu'il admet ainsi qu'il a omis une analogie qu'il qualifie par ailleurs de nécessaire.

De plus, les réponses à Caterus et à Arnauld ne sont pas évidentes : défendent-elles une manière de parler de Dieu ? un concept de *causa sui* ? ou bien une nouvelle conception de l'essence divine ? Il semble que ce soit tout cela à la fois. Car, dans les *Premières Réponses*, Descartes soutient que Dieu *peut être dit* cause de soi : « encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble que ce n'est pas trop improprement qu'il peut être dit cause de soi<sup>3</sup>. » Mais il ajoute qu'« il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant, qu'il est par soi positivement<sup>4</sup>. » Dans les *Quatrièmes Réponses*, il précisera que « ce qui est par soi est comme par une cause formelle<sup>5</sup> ». Mais il insistera aussi sur le fait que l'analogie avec la cause efficiente est indispensable pour entendre l'aséité positive : « toutes ces manières de parler, réclamées par l'analogie de la cause efficiente, sont très nécessaires pour conduire la lumière naturelle de telle sorte que

---

<sup>1</sup> 4<sup>e</sup> Rép., AT VII, 241.25-26.

<sup>2</sup> Sur ces trois points, nous renvoyons à notre commentaire du lexique de l'analogie au § II de l'Introduction.

<sup>3</sup> 1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 109/IX-1, 87 (t. m.) : « *etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse sui causa.* »

<sup>4</sup> *Ibid.*, AT VII, 111/IX-1, 88 : « *nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem praestare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a seipso positive.* »

<sup>5</sup> 4<sup>e</sup> Rép., AT VII, 238 : « *quod autem est a se sit tanquam a causa formali.* » Ce qu'il réaffirma dans sa *Correspondance* : « être cause de soi, c'est-à-dire être par soi, et n'avoir pas d'autre cause que sa propre essence, laquelle peut être dite cause formelle (*esse sui causam, hoc est, esse per se, nec aliam habere causam quam propriam suam essentiam, quae dici potest causa formalis.*) » (À \*\*\*, AT V, 546 ; datée entre 1641 et 1644 dans OC VIII-2, 835-838).

nous remarquons nettement ces choses<sup>1</sup> ».

Et, s'il soutient bien que Dieu n'a pas besoin de cause efficiente proprement dite et que, à la question de savoir pourquoi Dieu existe, on doit répondre « *seulement* par l'essence même de la chose, ou par la cause formelle (*tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem*) », il ajoute aussi que l'essence divine « a une très grande analogie avec la cause efficiente (*magnam habet analogiam cum efficiente*)<sup>2</sup> ». Que vient donc faire la cause efficiente dans cette affaire, si Dieu est par soi par sa cause formelle, ou par son essence ? Pourquoi Descartes ajoute-t-il ceci, si la réponse par l'essence suffit ? La surenchère cartésienne ne prouverait-elle pas trop ?

Un problème que les réponses soulèvent est de savoir comment des manières de parler, réputées *fausses* en toute rigueur de termes, peuvent néanmoins « conduire la lumière naturelle » à concevoir clairement l'aséité divine. Autrement dit, comment un langage impropre peut-il susciter des idées claires et distinctes, et donc une intellection transparente de la chose ? Cette question est importante au vu des exigences noétiques de la métaphysique cartésienne.

De plus, le discours cartésien ne regarde pas uniquement nos manières de parler. En effet, si Descartes introduit un nouveau nom de l'essence divine – laquelle « peut être appelée quasi cause efficiente » –, il écrit aussi que cette essence, ou cause formelle, « a une grande analogie avec la cause efficiente ». Or comment une *essence* peut-elle être en elle-même *analogue* – *a fortiori* l'essence de Dieu, qui est parfaitement simple. Descartes semble bien défendre une *conception analogique de l'essence de Dieu*, et ce, non au sens où nous aurions seulement un *concept* de l'essence divine qui serait analogue à l'efficience, mais au sens où « l'essence même de la chose » est analogue à la cause efficiente (il semble bien soutenir que l'essence de Dieu entretient une relation d'analogie avec cette cause).

On peut aussi s'interroger sur la notion de cause avec laquelle l'essence divine est dite avoir de l'analogie : s'agit-il d'*une* cause efficiente (quelle qu'elle soit) ? Ou bien s'agit-il de *la* cause efficiente ? Est-il indifférent de savoir à quelle espèce de cause efficiente l'essence de Dieu a de l'analogie ? Ou bien doit-on identifier celle qui fonctionne ici comme modèle ? Ces questions ne sont pas de simples jeux sur l'ambiguïté du latin, car il existe chez Descartes au moins deux espèces de cause efficiente (*secundum fieri* et *secundum esse*) ; et il existe aussi plusieurs causes efficientes (finies et infinie). Si la première partie de la question peut être résolue rapidement, la seconde le peut moins, car elle a suscité des réponses divergentes dans le commentaire cartésien ; or cette opposition montre qu'il y a bien un problème à cet endroit<sup>3</sup>.

La réponse à cette question présente des enjeux importants pour la compréhension du concept d'analogie chez Descartes. En effet, si l'on considère que l'essence de Dieu a de

<sup>1</sup> 4<sup>e</sup> Rép., AT VII, 241 : « *isti omnes modi loquendi, a causæ efficientis analogia petiti, pernecessarii sunt ad lumen naturale ita dirigendum, ut ista perspicue advertamus* ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT VII, 243.

<sup>3</sup> Certains commentateurs considèrent que l'analogie consiste à penser Dieu en référence à la causalité *finie* (voir J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 288 et « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », *Descartes. Objecter et répondre*, *op. cit.*, p. 333 ; ainsi que M. Lærke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134/2, 2009, p. 176). D'autres considèrent que Dieu est dit exister par soi par analogie avec la causalité *créatrice* (voir G. Olivo, « L'efficience en cause : Suárez, Descartes et la question de la causalité », *Descartes et le Moyen-Âge*, J. Biard et R. Rashed (éd.), Paris, Vrin, 1997, 103 ; et V. Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, P.U.F., 2002, p. 279)

l'analogie avec la cause efficiente créée, cela signifie que Descartes pense Dieu de façon finie (ce qui est plus que problématique). Si en revanche il s'agit de la causalité créatrice, cela signifie que Dieu est pensé par analogie avec sa propre puissance ; mais que signifierait alors le fait que l'analogie de la cause efficiente consiste à penser l'essence divine à partir de la cause efficiente divine elle-même ? Est-ce seulement concevable ? Sur le plan formel, rien n'interdit que la cause efficiente soit ici celle que Dieu exerce envers ses créatures, car la similitude est toujours une similitude de rapports entre quatre termes différents : Dieu est à lui-même (*i.e.* l'essence de Dieu est à son existence) en quelque façon comme la cause efficiente créatrice est à la créature. Mais, si cette hypothèse semble envisageable d'un point de vue syntaxique, il n'est pas certain qu'elle soit pensable.

Notre notion de cause implique au moins que celle-ci se situe dans une *distinction numérique* par rapport à son effet : lorsque nous pensons une relation de cause à effet, nous concevons, sinon une succession, au moins une distinction entre deux termes. L'idée de cause de soi semble donc contradictoire.

De plus, elle choque la théologie traditionnelle, selon laquelle Dieu est incausé : celui-ci est certes "par soi", mais au sens où il est sans cause, ou non par un autre. Comme le rappelait Caterus : « ce mot *Par soi* est pris négativement, et est la même chose que *de soi-même* ou *non par autrui* ; et de cette façon, si je m'en souviens, il est pris de tout le monde<sup>1</sup>. » Sur quoi Arnauld renchérit : « je suis assuré qu'il y a peu de théologiens qui ne s'offensent de cette proposition, à savoir, que Dieu est par soi positivement, et comme par une cause<sup>2</sup>. » Descartes paraît donc contredire des autorités qu'il cherchait pourtant

Enfin, on peut se demander quelle sorte d'analogie Descartes mobilise dans ses *Réponses* : est-ce l'analogie de proportion ou bien l'une analogie d'attribution ? Nous avons vu qu'il est possible de lire l'énoncé suivant en termes d'analogie de proportion ( $A/B \approx C/D$ ) : « il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet » ; il y a ici une similitude de rapports. Mais Descartes évoque par ailleurs « l'essence positive d'une chose, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente *se peut étendre* » et le fait que cette essence soit « une cause positive, qui par analogie puisse être rapportée à la cause efficiente<sup>3</sup> » ; or cela fait davantage penser à l'analogie d'attribution (appelée aussi parfois « analogie de rapport<sup>4</sup> »). Il semble donc y avoir une certaine hésitation de la part de Descartes – à moins que l'une et l'autre de ces analogies puissent s'appliquer à tour de rôle sur la doctrine de l'aséité positive : ainsi, s'il s'agit de concevoir le rapport de l'essence à l'existence de Dieu, on peut recourir à *l'analogie de proportion*, en pensant ce rapport sur le modèle de celui qui est entre la cause efficiente et son effet ( $A/B \approx C/D$ ) ; tandis que, s'il s'agit uniquement de penser *cette essence* elle-même, *i.e.* le premier terme du rapport ( $A$ ), on recourt alors à *l'analogie d'attribution*, en étendant à ce terme le premier terme du second rapport ( $C$ , la cause efficiente). Nous croyons donc que Descartes recourt à ces

<sup>1</sup> 1<sup>e</sup> Obj., AT VII, 95/IX-1, 76 (s.d.l.t.) : « accipitur a se negative, ut sit idem quod, seipso, aut, non ab alio ; atque hoc modo, quantum memini, ab omnibus accipitur. »

<sup>2</sup> 4<sup>e</sup> Obj., AT VII, 214/IX-1, 166 : « certo scio vix ullum Theologum reperiri posse, qui non ea propositione offendatur, quod Deus a seipso sit positive, et tanquam a causa. »

<sup>3</sup> 4<sup>e</sup> Rép., AT VII, 239 et 240/IX-1, 185 : « positivam rei essentiam, ad quam causæ efficientis conceptus... potest extendi » ; « esse causam positivam, quæ per analogiam ad efficientem referri possit ».

<sup>4</sup> C'est l'expression que Bernard Montagnes a retenue dans sa thèse de doctorat sur *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Louvain, 1962), Paris, Cerf, 2008, p. 19-20. Clerselier traduira d'ailleurs l'énoncé « magnam habet analogiam cum efficiente » par : « a un très grand rapport avec la cause efficiente » (*ibid.*, IX-1, 188).

deux notions d'analogie dans ses *Réponses*, mais tour à tour et en fonction de l'objet qu'il considère : ce n'est pas une hésitation de sa part, mais plutôt une variation de point de vue. Nous tiendrons donc cette réponse pour acquise, de sorte que nous ne développerons plus la question du genre des analogies par la suite<sup>1</sup>.

Nous organiserons notre propos en cinq parties.

Dans la première partie, nous nous attacherons à étudier les causes et les raisons de l'analogie – c'est-à-dire que nous nous demanderons ce qui a provoqué Descartes à recourir à l'analogie et ce qui le justifie.

Dans la deuxième partie, nous analyserons la notion de cause efficiente, dont nous chercherons comprendre le sens. Cela nous conduira à aborder le problème de la contradiction attachée à l'idée de cause efficiente de soi.

Dans la troisième partie, nous examinerons les nuances que Descartes a apportées à son discours, en nous arrêtant notamment sur la fonction de l'adverbe *quodammodo*, qui intervient dans l'expression : *quodammodo sui causa*. Ici notre analyse sera surtout sémantique.

Dans la quatrième partie, nous considérerons l'émergence de la notion de cause formelle, dont nous étudierons les conséquences pour le concept de cause chez Descartes. Il semble en effet que le recours à la cause formelle, suscité par l'analogie, ait conduit notre philosophe à élargir sa notion de cause.

Enfin, dans la cinquième partie, nous aborderons l'objection théologique, selon laquelle la notion d'aséité positive introduirait une dégradation en Dieu (considéré en cela comme effet de lui-même). Nous comparerons cette notion avec certaines notions de théologie trinitaire, afin de voir s'il n'est pas possible de puiser dans ce discours des éléments d'interprétation en faveur de l'analogie de la cause efficiente.

---

<sup>1</sup> I. Agostini a étudié le rapprochement que Descartes fait entre l'analogie de la cause efficiente et la méthode dite d'exhaustion d'Archimède – rapprochement par lequel Descartes rappelle qu'« il y a plusieurs choses qui ont été démontrées par Archimède touchant la sphère et les autres figures composées de lignes courbes par la comparaison (*ex comparatione*) de ces mêmes figures avec celles composées de lignes droites » (4<sup>e</sup> Rép., AT VII, 239 et 241/IX-1, 186). En conséquence, il rejette les deux formes de l'analogie et privilégie une interprétation en termes de « comparaison » seulement : « l'analogia di cui qui è questione *non ha nulla a che fare con l'analogia metafisica – di attribuzione o di proporzionalità che sia –*, ma deve essere ricondotta alla nozione di *comparatio* delle *Regulae*, connessa da Descartes alle procedure proprie al cosiddetto metodo di “eshaustione” utilizzato ne *La Sfera e il cilindro* da Archimede, l'*auctoritas* più citata delle *Quarta responsiones*. » (« L'analogia della *sui causa* : Descartes e Archimede », *art. cit.*, p. 141-153, ici p. 153). Son analyse nous semble intéressante ; mais nous croyons que la conclusion peut se renverser en faveur de l'analogie : il nous semble que l'auteur confond ici l'*auctoritas* d'Archimède (que Descartes convoque) et la notion de *comparatio* (que Descartes n'a pas employée). On ne compte en effet qu'*une seule* occurrence de la notion de « comparaison » dans le contexte des réponses sur l'aséité positive (citée au début de cette note), contre *sept* du lexique de l'analogie ; voir, dans notre relevé en Introduction, les n° 6 (*analogum*) et 8-13 (*analogia*). De plus, Descartes interprète la méthode d'exhaustion d'Archimède en termes d'analogie (AT VII, 245) : « *Archimedes, loquens de iis quae de sphaera per analogiam ad figuras rectilineas sphaerae inscriptas demonstravit* » ; nous croyons qu'il s'agit ici de l'analogie de rapport, ou d'attribution (non de l'analogie de proportion), dans la mesure où il s'agit pour Archimède *d'étendre, de rapporter, ou d'attribuer*, aux figures curvilignes les démonstrations propres aux figures rectilignes (et ainsi d'opérer des démonstrations *par analogie*). De sorte que l'*auctoritas* d'Archimède est plutôt invoquée pour défendre l'analogie de l'essence divine avec la cause efficiente, que pour l'écartier.

# PREMIÈRE PARTIE

## CAUSES ET RAISONS DE L'ANALOGIE

### INTRODUCTION

Avant d'examiner le rôle de l'*analogia causæ efficiētis*, on peut se demander ce qui la provoque. On distinguera ainsi les *causes* de l'analogie (qui la *provoquent*) et ses *raisons* (qui la *justifient*). Aussi l'analogie est-elle motivée à double titre : il s'agit de clarifier la signification de l'expression « *a se* » (I), et de clarifier la *démonstration* où cette notion est mobilisée (II).

Par souci de concision, nous précisons que nous approfondirons tout au long de ce chapitre ce que nous commençons à aborder ici.

### I. EXPLICITER L'ASÉITÉ : LES CAUSES RESPONSORIALES OCCASIONNELLES

Le concept d'*analogia* n'intervient pas dans les *Primæ Responsiones*. Mais Descartes y développe un discours qu'il désignera par après comme étant une *analogia*. Dans les *Quatrièmes Réponses*, il écrit en effet : « je me suis servi de l'analogie de la cause efficiente (*analogia causæ efficiētis usus sim*) » (AT VII, 241/IX-1, 186) – ce qui paraît renvoyer aux énoncés où il déclarait que Dieu « fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet ». Afin de suivre l'ordre de sa pensée plutôt que celui de ses mots, nous partirons donc des *Premières Réponses* qui font suite aux objections de Caterus.

#### 1. Première cause occasionnelle : Caterus

Caterus est le premier à objecter contre les *Meditationes*, sous la forme d'une lettre destinée à deux amis personnels de Descartes<sup>1</sup>. Il interroge Descartes sur la seconde version de l'argument *a posteriori*, qui démontre que Dieu existe en raison du fait que mon existence dépend d'une cause capable d'exister par soi et de se donner toutes les perfections<sup>2</sup>.

Le problème réside dans la connexion entre l'*aséité* et la *divinité* : si l'on veut penser une telle connexion, il faut alors entendre l'*aséité* en un sens *positif*, en considérant que celui qui existe par lui-même existe « comme par une cause (*ut a causa*)<sup>3</sup> ». Le texte de Caterus ne permet pas de savoir si c'est l'attribution d'une cause *efficiente* en Dieu qui pose ici problème, il ne précise pas la nature de la cause n'intervenant. On peut toutefois le supposer, dans la mesure où les théologiens considéraient que Dieu agissait en vertu d'une cause *finale* (voire

---

<sup>1</sup> Sur la formation de Caterus et les circonstances de son échange avec Descartes, nous renvoyons aux indications de J.-R. Armogathe et de Theo Verbeek (resp. : « Caterus' Objections to God », *Descartes and his Contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, R. Ariew et M. Grene (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 34-35 ; et « The First Objections », *Descartes and his Contemporaries, op. cit.*, p. 24).

<sup>2</sup> *Med. III*, AT VII, 49-50/IX-1, 39-40. Voir aussi à *Mersenne*, 15 novembre 1638, AT II, 435.

<sup>3</sup> *1<sup>e</sup> Obj.*, AT VII, 95.3/IX-1 76.

qu'il se voulait lui-même comme sa propre fin<sup>1</sup>) et que sa nature dépendait de sa cause *formelle* (la cause matérielle étant par définition écartée). De plus, Caterus reproche à Descartes d'emprunter d'une mauvaise façon la deuxième des cinq voies que Thomas d'Aquin emploie pour prouver Dieu, celle « *quam vocat a causalitate causæ efficientis*<sup>2</sup> ». C'est donc évidemment l'attribution d'une telle causalité à Dieu qui pose problème. Elle fait en effet surgir une double difficulté, aussi bien d'autorité que de raison.

i) D'une part, cela contredirait la tradition scolastique, qui a majoritairement refusé l'idée selon laquelle Dieu pouvait être cause de soi, en raison de l'acceptation négative de l'aséité privilégiée jusqu'ici, dans la mesure où, par le mot *a se*, on entendait ordinairement n'être *pas par un autre*, ou être *sans* cause ; Caterus le refusera donc : « *Nec enim a se est ut a causa*, car il n'est pas par soi comme par une cause<sup>3</sup> ».

ii) D'autre part, l'idée d'un être cause de soi renferme une impossibilité diachronique : « il ne s'est pas précédé pour choisir auparavant ce qu'il serait par après »<sup>4</sup>. Dans le cas contraire, c'est-à-dire si l'on refuse de penser l'aséité en termes de cause, l'argument *a posteriori* échoue, car il n'atteint pas un être absolument parfait.

Descartes se trouve donc placé devant ce dilemme : ou bien il doit justifier l'aséité en termes de cause efficiente, au risque de contredire la tradition et de choquer la raison ; ou bien il doit y renoncer, ce qui le conduirait aussi à renoncer à la conclusion de son argument. Dans les deux cas, il semble respectivement que l'argument produise des absurdités ou manque son objet, donc qu'il ne soit pas concluant. Face à cette alternative, Descartes n'a pas vraiment le choix : s'il ne veut pas renoncer à sa conclusion, il doit expliciter l'aséité positivement, puisque seule l'aséité positive de l'être qui me conserve en garantit selon lui la divinité<sup>5</sup>.

C'est donc à la faveur d'une argumentation pour la positivité de l'aséité que Descartes sera conduit à avancer la *sui causa*. Or c'est ici que l'analogie intervient. Détaillons-le un peu.

### a) La démonstration requiert l'idée d'une première cause qui est Dieu

Démontrer que mon existence dépend de Dieu implique de démontrer que la cause qui me conserve est première, non pas au sens où elle serait première dans le temps, ce qui engagerait une régression à l'infini, mais en tant qu'elle n'a pas d'autre cause d'où elle tirerait son être.

### b) Pour avoir l'idée d'une première cause qui est telle, il faut considérer qu'elle existe par soi positivement

La primauté ne suffit pas. Il faut en outre que l'être qui me conserve existe par soi positivement, car c'est à cette condition qu'il pourra être considéré comme divin. En effet, être par soi négativement, c'est n'être *pas par un autre*. Mais pour démontrer que le raisonnement *a posteriori* n'aboutit pas à n'importe quel étant, mais à un étant qui est *Dieu*, il

<sup>1</sup> Thomas, *Contra Gentiles*, I, 88, 4 : « *igitur Deus seipsum tanquam finem velit* ».

<sup>2</sup> 1<sup>e</sup> *Obj.*, AT VII, 94.16-17/IX 76.

<sup>3</sup> *Ibid.* AT VII, 95.12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, AT VII, 95.12-13 : « *nec sibi prævium fuit, ut ante deligeret quod esset postmodum* ».

<sup>5</sup> Son refus de l'interprétation négative sera d'ailleurs complet pour cette raison : « elle ne doit aucunement être admise », car, « si elle était reçue, [elle] nous ôterait le moyen de pouvoir démontrer l'existence de Dieu par les effets » (4<sup>e</sup> *Rép.*, AT IX, 185).

faut non seulement que l'étant qui inaugure la chaîne causale *ne soit pas conservé par un autre* (aséité négative), mais en outre qu'*il se conserve en quelque façon lui-même* (aséité positive). Car seul celui qui est capable de *se conserver* est aussi capable d'*avoir toutes les perfections*.

La connexion entre aséité et divinité repose sur une thèse empreinte d'aristotélisme et tirée d'une réflexion sur l'*ego*, selon laquelle il est plus difficile de donner l'être à ma substance qu'à mes accidents – la substance possédant une densité ontologique supérieure à ses accidents, puisqu'elle les supporte et qu'elle est ce sans quoi ils ne pourraient être<sup>1</sup>. C'est pourquoi un étant qui est capable de se donner soi-même l'existence sera à *plus forte raison* capable de se donner toutes les perfections (donc qu'il sera Dieu). Montrer que mon existence dépend d'un être *souverainement parfait*, c'est donc montrer qu'elle dépend d'un être qui détient une force telle qu'*il existe par lui-même*<sup>2</sup>.

### c) De la positivité à la sui-causalité

Le nerf de l'argument repose sur la capacité d'une substance à se donner l'être, ce qui veut donc dire d'être par elle-même *comme par une cause*. C'est en effet l'aséité positive qui conduit Descartes à soutenir que Dieu est cause de soi : « encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble que ce n'est pas trop improprement qu'il peut être dit cause de soi. » Cette explication *a priori* est indispensable à la preuve, faute de quoi celle-ci ne prouverait pas l'existence d'une substance *souverainement parfaite*. La sui-causalité joue donc un rôle décisif, puisqu'elle permet d'atteindre l'objet visé par l'argument *a posteriori*.

### d) Penser que Dieu est comme par une cause, c'est le penser par analogie

Mais Descartes n'affirme pas simplement que Dieu est cause de soi. S'il le fait, c'est par analogie, en considérant qu'il existe un rapport de Dieu à l'égard de lui-même semblable au rapport que la cause efficiente entretient à l'égard de son effet :

« parce que nous voyons que ce qui fait qu'il est par soi, ou qu'il n'a point de cause différente de soi-même, ne procède pas du néant, mais de la réelle et véritable immensité de sa puissance, il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait *en quelque façon* la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant, qu'il est par soi positivement<sup>3</sup>. »

L'aséité positive reçoit ainsi une explication analogique. Sa signification repose en effet sur une similitude de rapports entre quatre termes considérés deux à deux (*illum/sui ipsius* et *causa efficiens/sui effectus*, le rapport comparé consistant à *præstare respectu*, faire à l'égard de). Il y a ici *similitude* et non identité : nous aurons à y revenir, mais nous pouvons déjà indiquer

<sup>1</sup> *Med. III*, AT VII 48, not. l. 12-16/IX-1, 38.

<sup>2</sup> Descartes ne ré-expliquera pas la connexion entre aséité positive et divinité dans les *Premières Réponses*, car ce n'est pas cette connexion qui pose problème, mais les implications d'une telle aséité. C'est d'ailleurs pourquoi Caterus la répètera : « s'il est par soi, donc il est Dieu... », « ce qui serait par soi... sans doute serait Dieu » (AT IX-1, 76). Descartes confirmera d'ailleurs à Arnauld que ce point n'était pas mis en question par son interlocuteur, qui avait bien saisi le sens de sa pensée, au point qu'il pourra s'appuyer sur son commentaire pour lui répondre : « Laquelle interprétation [négative] du mot par soi, si elle était reçue, nous ôterait le moyen de pouvoir démontrer l'existence de Dieu par les effets, *comme il a été bien prouvé par l'auteur des premières Objections* ; c'est pourquoi elle ne doit aucunement être admise. » (AT IX-1, 185)

<sup>3</sup> *Iæ Resp.*, AT VII, 111/IX-1, 88 : « *quia tamen hoc, quod a se sit, sive quod nullam e se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali ejus potentia immensitate esse percipimus, nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem præstare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a seipso positive* ».

que l'explicitation cartésienne de l'aséité ne prend pas la forme d'une *identité de rapports* ; Descartes intègre à l'analogie la nuance d'un *quodammodo*, dont une des fonctions est de nier que le rapport de Dieu à lui-même soit *identique* au rapport d'une cause efficiente à son effet<sup>1</sup>.

Il nous faudra bien entendu revenir en détail sur la signification et les implications de cette analogie (en particulier sur la signification de la cause efficiente, puisqu'elle fonctionne ici comme modèle). Mais il nous suffit pour l'instant de constater que c'est par son moyen que l'aséité reçoit un sens positif. Sens *positif*, car Descartes rapproche Dieu d'une cause efficiente, c'est-à-dire (pour le dire ici brièvement) d'une chose dont la positivité consiste à pouvoir donner l'être<sup>2</sup>.

### e) L'analogie sert donc à conduire à la conclusion souhaitée

Présentée comme un outil commode pour penser l'aséité positive (« il nous est tout à fait loisible de penser que... »), Descartes va cependant insister sur le rôle que l'analogie joue dans son argument *a posteriori*. Il le fera de manière apagogique (par l'absurde), en expliquant que l'absence d'analogie [A] conduirait à manquer la cause visée par l'argument [B] :

« [A] si je pensais qu'aucune chose ne peut en quelque façon être, à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, [B] tant s'en faut que de là je voulusse conclure qu'il y a une première cause, qu'au contraire de celle-là même qu'on appellerait première, je rechercherais d'abord la cause, et ainsi je ne viendrais jamais à une première. »<sup>3</sup>

Si l'on se passe de l'analogie, on ne peut mettre un terme à la régression étiologique. L'analogie est donc nécessaire pour faire aboutir l'argument *a posteriori*. On perçoit ici son importance pour la démonstration : permettant d'éclairer le sens positif de l'aséité indispensable à l'argument, elle permet du même coup de conduire à la conclusion souhaitée. Au contraire, y renoncer reviendrait à ne pas pouvoir prouver l'existence de Dieu<sup>4</sup>.

## 2. Seconde cause occasionnelle : Arnauld

Caterus n'est pas la seule cause occasionnelle du recours cartésien à l'*analogia*, puisque Descartes s'en ressert dans ses *Réponses* aux objections d'Arnauld<sup>5</sup>. Ces objections sont connues pour être attentives, précises et pénétrantes. Elles se distinguent également pour avoir pris en compte les *Réponses* précédentes. Ces deux éléments caractérisent les remarques d'Arnauld sur la *sui causa*.

Il est significatif, en effet, que le passage des *Quarta Responsiones* sur la *sui causa* s'ouvre sur le litige de l'*analogia*, de sorte que c'est à l'objection *contre l'analogie* que Descartes commence

<sup>1</sup> Voir 4<sup>e</sup> Rép., où Descartes commentera ce terme comme étant l'indice d'une similitude, non d'une identité : « en disant qu'il fait en quelque façon la même chose (idem quodammodo præstare), j'ai montré que je ne croyais pas que ce fût entièrement la même (ostendi me non existimare idem esse) » (AT VII, 235.22-23/IX, 182, s.d.l.t.).

<sup>2</sup> La conception positive de l'aséité se percevait déjà dans la 3<sup>e</sup> Méd., où Descartes évoquait une « force d'exister par soi (vim habeat per se existendi) » (AT VII, 50.1).

<sup>3</sup> 1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 108-109/IX-1, 86 : « si putarem nullam rem idem quodammodo esse posse erga seipsam, quod est causa efficiens erga effectum, tantum abest ut inde concluderem aliquam esse causam primam, quin e contra ejus ipsius, quæ vocaretur prima, causam rursus inquirerem, et ita nunquam ad ullam omnium primam devenirem. »

<sup>4</sup> En ce sens, voir D. E. Flage et Cl. A. Bonnen, « Descartes on Causation », *The Review of Metaphysics*, 50, 1997, p. 852 : « the causal argument must fail unless efficient causality extends to God's own existence ».

<sup>5</sup> Sur la formation d'Arnauld au moment de la rédaction des *Quatrièmes Objections*, voir V. Carraud « Arnauld: From Ockhamism to Cartesianism », *Descartes and his Contemporaries, op. cit.*, p. 110-128, not. p. 116-117.

par répondre : « Mais passons aux choses que M. Arnauld désapprouve le plus, et qui toutefois me semblent mériter le moins sa censure : c'est à savoir, où j'ai dit qu'il nous était loisible de penser que Dieu fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet. » (AT VII, 235.15-19/IX-1, 182) Autrement dit, les *Quatrièmes Réponses* sur la cause de soi se présentent comme une *défense de l'analogie* des *Premières Réponses*. On constate alors une *complexification* et un *développement* progressifs, dont les étapes sont maintenant la *3<sup>e</sup> Méditation*, les *1<sup>ères</sup> Réponses*, puis les *4<sup>e</sup> Réponses*. À chaque nouvelle prise de parole, Descartes éclaircit l'étape précédente : pour Caterus, il explicite la *3<sup>e</sup> Méditation*, et pour Arnauld, il explicite sa réponse à Caterus, les *4<sup>e</sup> Réponses* étant ainsi comme le commentaire d'un commentaire. Paradoxalement, commençant par une simple expression destinée à mettre fin à une recherche étiologique, l'occurrence du mot « *a se* » inaugure un débat qui ne fera que s'amplifier au fil des étapes.

S'amplifier, mais aussi se déplacer : alors que, dans la *3<sup>e</sup> Méditation*, il s'agissait de savoir qui est l'auteur de mon être (problématique étiologique, réponse théologique), les questions de Caterus partent certes de cette problématique mais se déplacent vers une autre : *en quel sens* celui qui est l'auteur de mon être peut-il exister *par soi* ? Le problème de mon existence conduisant à celui de l'existence de Dieu, il ne s'agit plus de savoir si *je* suis dépendant, mais *ce que signifie l'indépendance divine* (problématique théologique, réponse analogique). De manière semblable, les critiques d'Arnauld déplacent la problématique, car au lieu d'interroger la signification de l'aséité, sur laquelle Caterus se concentrait, Arnauld, ne se satisfaisant pas des *Réponses* précédentes, va directement critiquer l'analogie par laquelle Descartes a cherché à expliquer l'aséité.

Il faut d'ailleurs souligner l'importance des objections d'Arnauld au vu de notre problématique. D'une part, parce que c'est à leur occasion que Descartes désignera explicitement le mode de son discours précédent par le vocable d'« analogie » (le substantif n'était pas employé auparavant ; seul l'était l'adjectif « *analogum*<sup>1</sup> »). D'autre part, parce que Arnauld va susciter dans le discours cartésien au moins une autre analogie, en l'occurrence avec le discours théologique faisant usage du nom de principe pour parler de la Trinité<sup>2</sup>.

### **Transition : des causes aux raisons de l'analogie**

Moins encore que les objections de Caterus, celles d'Arnauld ne sont pas de simples causes occasionnelles. Dans ses *Réponses*, Descartes va en effet avancer des propos inédits sur la valeur de l'analogie de la cause efficiente : celle-ci ne sera plus seulement présentée comme un moyen commode pour éclairer la signification du mot *a se* ; elle va apparaître comme une manière de parler non seulement *utile*, mais en outre *nécessaire* pour démontrer l'existence de Dieu (ces idées étaient déjà présentes dans les *Premières Réponses*, mais elles deviennent explicites dans les *Quatrièmes*).

<sup>1</sup> 1<sup>e</sup> Rép., AT VII, 109 : Descartes évoquait un « genre de cause ayant un rôle analogue à une cause efficiente (*causæ genus efficienti analogum locum habere*) ». Cerselier introduira le substantif : un « genre de cause, qui ait rapport et analogie avec la cause efficiente » (IX-1, 87).

<sup>2</sup> 4<sup>e</sup> Rép., AT IX, 187 : « comme les théologiens, lorsqu'ils disent que le Père est le principe du Fils, n'avouent pas pour cela que le Fils soit principié, ainsi, quoique j'aie dit que Dieu pouvait en quelque façon être dit la cause de soi-même, il ne se trouvera pas néanmoins que je l'aie nommé en aucun lieu l'effet de soi-même » (voir *infra*).

## II. CLARIFIER LA DÉMONSTRATION : RAISON INTELLECTUELLE NÉCESSAIRE

La différence est significative. Dans un premier temps, nous constatons que Descartes recourut à l'analogie pour éclairer le concept d'un être existant par soi, ce qu'il fit à l'occasion d'une objection historiquement contingente. Mais dans un second temps, nous allons voir qu'il va insister sur la *nécessité* de recourir à l'analogie *pour bien entendre sa démonstration*. Il ne s'agit donc plus d'expliquer la signification d'une expression : « – Par « être par soi », qu'entendez-vous ? – Une analogie, en somme. » Il s'agit maintenant de soutenir le caractère *incontournable* de cette analogie, et ce, dans la mesure où elle sert à accomplir une démonstration. C'est dire à nouveau l'importance de l'analogie.

### 1. Nécessité de l'analogie

Reprenons où nous nous étions arrêtés, soit aux objections d'Arnauld. Nous l'avons évoqué, le théologien refuse la solution analogique du philosophe. Et il est sur ce point intransigent. Malgré la nuance que Descartes met dans son discours, Arnauld conteste fermement celui-ci : « *evidentissimum mihi sit, nihil ullo modo erga seipsum esse posse, quod est causa efficiens erga effectum*<sup>1</sup> ». Littéralement : « il m'est très évident que rien en aucune façon ne peut être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard d'un effet ». Rien, en aucune façon – c'est-à-dire pas même Dieu en quelque façon. Arnauld ne s'accommode pas des aménagements de Descartes et conteste radicalement l'analogie, quand bien même elle ne serait qu'approximative ; aucun aménagement n'est possible, pas même la nuance du *quodammodo*.

Descartes prendra ce refus pour celui d'une analogie : « il ne permet pas qu'on lui attribue à l'égard de soi-même l'analogie de la cause efficiente<sup>2</sup> ». C'est pourtant cette analogie qui permet d'employer en Dieu le nom de cause. « Or ce nom ne peut être plus utilement employé que pour démontrer l'existence de Dieu ; et la *nécessité* de s'en servir ne peut être plus grande que si, sans en user, on ne la peut pas *clairement démontrer (perspicue demonstrari)*<sup>3</sup>. » Autrement dit, user du nom de cause (au sens large) est très utile en raison de *ce qui* est à démontrer (Dieu), mais cela devient *indispensable* en raison de *la façon dont* il faut le démontrer (très clairement) : l'enjeu théologique se redouble d'une exigence épistémique. Descartes insistera d'ailleurs sur celle-ci : « Et néanmoins toutes ces manières de parler, qui ont rapport et analogie avec la cause efficiente, sont *très nécessaires (pernecessarii)* pour conduire tellement la lumière naturelle, que nous *concevions clairement ces choses (perspicue advertamus)*<sup>4</sup> ».

Il y a ici deux éléments convergents :

i) Le même adverbe revient : « *perspicue* ». Son sens est un plus fort que « *clare* », car il dit littéralement la *transparence*, le fait de *regarder au travers (per-spicere)*. Dans les deux cas, le traducteur l'a rendu par « clairement ». Mais si l'on souhaite réserver à *clare* son dérivé français, on peut préférer le terme de *perspicacement*. Ce terme renvoie au lexique des *Regulae*, où il intervient trois fois, notamment conjointement à l'acte de la vision cognitive : « *perspicue*

<sup>1</sup> 4<sup>e</sup> Obj., AT VII, 213-214.

<sup>2</sup> 4<sup>e</sup> Rep., AT VII, 244/IX, 188 : « *analogiam causae efficientis illi erga seipsum tribui non permittit* ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, AT VII, 238/IX, 184 : « *Nulla autem major hujus nominis utilitas esse potest, quam si Dei existentia demonstranda inserviat ; nullaque major necessitas quam si absque eo perspicue demonstrari non possit.* »

<sup>4</sup> *Ibid.*, AT VII, 241/IX, 186.

*intuentis*<sup>1</sup> ». Dans la mesure où cet adverbe caractérise une manière que l'entendement a de se rapporter à un chose dans sa singularité, on peut le rapprocher de l'épithète *perspicuus*, *a*, *um*, que Descartes emploie pour qualifier les vérités toutes simples, notamment celles des mathématiques, dont on ne saurait douter en les considérant seule : « *perspicua veritates*<sup>2</sup> ». L'analogie contribue donc à rendre transparente la preuve *a posteriori*.

ii) De plus, une même modalité est attribuée au nom de cause et aux manières de parler par analogie : Descartes insiste sur la « nécessité » du premier (pour démontrer perspicacement l'existence de Dieu) ; quand les secondes sont dites « très nécessaires (*pernecessari*) » pour apercevoir perspicacement tout ce qui se rapporte à l'aséité divine. En faire l'économie sur cette question équivaldrait donc à se condamner à un semblant d'évidence. On voit en quoi l'analogie est indispensable à la métaphysique de Descartes.

L'analogie apparaît nécessaire pour entendre nettement la démonstration et tout ce qui relève de l'aséité. Elle possède donc une *fonction cognitive* de premier ordre, puisqu'elle éclaire la *façon dont on peut penser que Dieu est par soi*. Mais cette fonction n'est que la contrepartie d'une *exigence épistémique* plus fondamentale, toute démonstration recevable se devant d'être évidente. Son rôle est donc primordial. Descartes considère en effet que le nom de cause, employé par analogie avec la cause efficiente, est indispensable pour accomplir non seulement sa preuve *a posteriori*, mais en outre *toutes les preuves par les effets* :

« D'où il infère que ce que j'avais dit auparavant est entièrement renversé ; c'est à savoir, si je pensais qu'aucune chose ne peut en quelque façon être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, jamais en cherchant les causes des choses je ne viendrais à une première ; ce qui néanmoins ne me semble aucunement renversé, non pas même tant soit peu affaibli ou ébranlé ; car il est certain que la principale force non seulement de ma démonstration, mais aussi de toutes celles qu'on peut apporter pour prouver l'existence de Dieu par les effets, en dépend entièrement. Or presque tous les théologiens soutiennent qu'on n'en peut apporter aucune, si elle n'est tirée des effets<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> AT X, 369 ; « *perspicue cognoscamus* » (393) ; « *perspicue intueri* » (400). Dans cet ouvrage, la *perspicacitas* est rangée parmi « les deux principales facultés de notre esprit » (RDI, IX, AT X, 400) à côté de la *sagacitas* ; et elle est décrite comme la capacité de connaître « en envisageant distinctement chaque chose (*res singulas distincte intuenso*) », par différence d'avec celle consistant à connaître « en déduisant habilement les choses l'une de l'autre (*unas ex aliis artificiose deducendo*). »

<sup>2</sup> *Ia Med.*, AT VII, 20 : « *nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicua veritates in suspicionem falsitatis incurrant.* » Vérités qu'il est justement possible d'intuitionner perspicacement : « *Quid vero, cum circa res Arithmeticas vel Geometricas aliquid valde simplex et facile considerabam, ut quod duo et tria simul juncta sint quinque, vel similia, nunquid saltem illa satis perspicue intuebar, ut vera esse affirmarem ?* » (*IIIa Med.*, AT VII, 35-36). C'est la raison pour laquelle on ne peut les mettre en doute : « *Non enim amplius Mathematica veritates nobis suspecta esse debent, quia sunt maxime perspicua.* » (*PP*, I, 30, AT VIII-1, 17) Le « *Cogito* » se caractérise lui-même par cette qualité : « *Ex his autem quaedam sunt tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus : ut quod ego, dum cogito, existam ; quod ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint ; et talia, de quibus manifestum est hanc certitudinem haberi.* » (*IIa Resp.*, AT VII, 145). Le lexique de la perspicacité est très présent dans la théorie de la connaissance cartésienne. On relève 38 occurrences du radical *perspicu-* dans les *Meditationes* et *Responsiones*. André Robinet le met en relation avec l'intuition (*Descartes. La Lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999, p. 31 : « Certaines qualités de l'esprit favorisent l'acte d'intuition, notamment la perspicacité de la Règle IX : elle consiste dans l'opportunité de tourner notre « *ingenii aciem* » vers les choses les plus petites et les plus faciles dont on puisse convertir la démarche : en s'y arrêtant longuement, on s'accoutumera à avoir une intuition de la vérité (« *veritatem intueri* », distinctement et « *perspicue* », X, 400.12). »

<sup>3</sup> *4e Rép.*, AT VII, 244/IX, 188.

L'enjeu de l'analogie de la cause efficiente n'est donc pas seulement l'argument de Descartes, mais *toutes les démonstrations a posteriori* admises par la plupart des théologiens (autrement dit, en somme, toutes les preuves de l'existence de Dieu qui ont été reçues – puisque, hormis l'argument d'Anselme, ce sont les preuves par les effets qui ont été adoptées). Dans une manière de surenchère qui est typique de Descartes, ce dernier laisse entendre que son analogie est indispensable à la théologie thomiste<sup>1</sup>.

## 2. L'analogie est au cœur de la métaphysique cartésienne

Outre le fait que l'analogie permette de *viser Dieu* et de le viser *perspicacement*, Descartes indique une troisième fonction, que l'on pourrait qualifier d'explicative : « je me suis servi de l'analogie de la cause efficiente *pour expliquer* les choses qui appartiennent à la cause formelle, c'est-à-dire à l'essence même de Dieu (*analogia causae efficientis usus sim ad ea quae ad causam formalem, hoc est ad ipsammet Dei essentiam pertinent, explicanda*) » (AT VII, 241/IX-1, 186-187). Chez Descartes, l'essence divine reçoit donc une explication analogique.

Le commentaire a fort insisté sur la notion de "*causa sui*" – ce qui se comprend bien en raison de l'audace et de la profondeur qu'elle implique. Pourtant, il nous semble important d'insister aussi sur le rôle de l'analogie. Descartes lui assigne en effet des fonctions de premier ordre : expliquer l'essence de Dieu, viser celui-ci et démontrer nettement son existence – trois opérations théoriques sans lesquelles la « cause de soi » n'aurait pu s'introduire dans son œuvre. Cette notion est directement liée à celle de l'analogie.

Il nous importe de relever ce point, notamment parce que les commentateurs ont insisté sur le *caractère central* de la cause de soi : « einer der wichtigsten Begriffe der neuen Philosophie » d'après Rudolf Eucken ; « centre de tout » et « sommet du système de Descartes » pour Ét. Gilson ; « la *causa sui* désigne bien le centre (ou l'un des foyers) de la métaphysique cartésienne » selon J.-L. Marion ; « ressort central de la *causa sui* » pour Kim Sang Ong-Van-Cung ; « la noción de Dios *causa sui* no puede considerarse un aspecto circunstancial, lateral, en la metafísica cartesiana, sino un aspecto central » selon Alfredo D. Vallota ; *etc.*<sup>2</sup> Les commentateurs s'accordent à reconnaître la place centrale que la « cause de soi » occupe dans la métaphysique cartésienne. Étant au cœur du principal argument de Descartes, elle est au centre de sa métaphysique.

Nous prenons acte de ce consensus, que nous prolongeons par le résultat de nos analyses sur le rôle constitutif de l'analogie dans l'élaboration du concept cartésien de *sui causa* : si l'analogie est au cœur de la *sui causa*, et si la *sui causa* est au centre de la métaphysique de Descartes, alors l'analogie est au cœur de la métaphysique de Descartes (en tant qu'elle permet l'élaboration de cette notion<sup>3</sup>).

<sup>1</sup> En ce sens, voir Ét. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale...*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>2</sup> Resp. : *Geschichte der philosophischen Terminologie* (1879), Leipzig, G. Olms, 1960, p. 91 ; *Études...*, *op. cit.*, p. 228 et 231 ; « Entre analogie et principe de raison : la "*causa sui*" », *art. cit.*, p. 306 ; *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000, p. 123 ; « La noción de *causa sui* en Descartes », *Logoi*, 12, 2007, p. 9.

Voir aussi R. Ariew : « some central Cartesian doctrines, such as God as "positive" cause of himself (*causa sui*) and God's free creation of the eternal truths » (*Descartes Among the Scholastics*, Leiden, Brill, 2011, p. 38).

<sup>3</sup> V. Carraud fait observer que « Descartes affirme en effet que Dieu est *sui causa*, quoique bien peu, deux fois exactement, et seulement dans les *Primae Responsiones*, ou dans les citations qui en sont faites dans les *Quarta Responsiones*. » (*Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 270). À comparaison, nous rappellerons qu'on dénombre sept occurrences du lexique de l'analogie dans ces *Réponses*.

## DEUXIÈME PARTIE

### LA CAUSE EFFICIENTE : SENS ET PROBLÈMES

#### INTRODUCTION

La lecture des *Responsiones* a montré l'importance de l'analogie de la cause efficiente chez Descartes. Il convient à présent d'approfondir notre compréhension de cette analogie en analysant le concept de cause efficiente. De cette façon, nous posséderons une base pour les analyses que nous conduirons dans les prochaines parties, où nous chercherons notamment à comprendre pourquoi Descartes rapproche l'essence divine et la cause efficiente tout en distinguant l'une et l'autre. Nous procéderons d'abord à une enquête sur la signification de la cause efficiente (I), avant de considérer deux problèmes que son usage renferme (II).

#### I. ENQUÊTE SUR LA NOTION DE CAUSE EFFICIENTE

Descartes fait de nombreux usages du concept de cause efficiente. Pourtant, il est difficile de trouver dans son œuvre une définition précise de cette notion. Ses indications la concernant sont éparses et concises. C'est sans doute peu dire, en effet, que, « in contrast to Suárez, Descartes did not bequeath to posterity an extended treatise on the nature of causality<sup>1</sup>. » Pour cette raison, il nous semble plus approprié de rechercher la signification de la cause efficiente chez les prédécesseurs de Descartes. Car il hérite cette notion de la tradition et il l'utilise en s'adressant à des théologiens qui en sont familiers.

##### 1. Aristote

Un candidat tout trouvé dans cette enquête semble être Aristote, qui, parmi ses quatre causes, aurait pensé et défini la cause efficiente<sup>2</sup>. On renvoie alors généralement à trois références : 1. *Physique*, II, 3, 194 b 29-32 ; 2. *Métaphysique*, Δ, 2, 1013 a 29-36 ; et 3. *Seconds Analytiques*, II, 11, 93 a 36-94 b 8. Les deux premiers textes contiennent exactement les mêmes termes – la définition du livre Delta de la *Métaphysique* reprenant littéralement celle de la *Physique*, quand la définition des *Seconds Analytiques* est différente et plus concise. La

---

<sup>1</sup> T. M. Schmaltz, « Efficient Causation: From Suárez to Descartes », *Efficient Causation. A History*, T. M. Schmaltz (éd.), New York, Oxford University Press, 2014, p. 149. Voir aussi, du même auteur : « we do not find in Descartes this (or, indeed, any other) formal definition of cause » (*Descartes on Causation*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 44). Helen Hattab note également que « Descartes makes no explicit claims about the nature of causality and the grounding of causal relations » (« Conflicting Causalities : The Jesuits, Their Opponents, and Descartes on the Causality of the Efficient Cause », in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. I, D. Garber et S. Nadler (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 10).

<sup>2</sup> « Aristote defined an efficient cause » (D. E. Flage & Cl. A. Bonnen, *art. cit.*, p. 845). Pour H. Gouhier, les critères de l'efficience se trouvent « dans la physique aristotélicienne » (*La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 171). H. Hattab parle également de « Aristotle's discussion of the efficient cause » et de « Aristotle's definition of the efficient cause » (*art. cit.*, p. 1).

définition serait donc : « le principe premier du changement ou du repos (ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως) » ; ou bien « le principe du mouvement (ἡ τί πρῶτον ἐκίνησε) ». Le changement étant l'acte de la puissance (*Physique*, III, 3, 201 a 10-11 ; *Métaphysique*, K, 9, 1065 b 15-16), la cause efficiente serait donc, en tant que *principe* de changement, *ce qui actualise* la puissance. Cette connexion entre la cause “efficiente” et le changement suppose ainsi la présence d'une puissance sur laquelle l'agent pourra exercer son action (et en ce sens, causer du changement).

Un fait reste notable : Aristote ne distingue pas les différents genres de causes en leur attribuant des épithètes respectifs, comme on le fait aujourd'hui en parlant chez cet auteur de cause matérielle, formelle, finale ou efficiente. Aucune des définitions des différents genres de causes ne les distingue ainsi. Pour nous exprimer en toute rigueur, il n'y a pas de “cause efficiente” chez Aristote. Parler de “cause efficiente aristotélicienne” n'est donc pas une réception neutre, mais suppose au contraire une interprétation de ses écrits adossée à l'attribution rétrospective d'un nom qu'on ne trouve pas chez lui. Mais nous sommes si habitués à parler ainsi que nous ne nous étonnons plus d'employer de tels vocables.

Certains énoncés sembleraient toutefois y inviter : « l'auteur d'une décision est cause de l'action (οἶον ὁ βουλευσας αἴτιος), le père, de l'enfant, et en général le fabriquant [est cause] du fabriqué, et ce qui change [est cause] de ce qui est changé (καὶ ὅλως τὸ ποιῶν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος) ». De même peu après : « la semence, le médecin, l'auteur d'une décision, et en général ce qui produit (καὶ ὅλως τὸ ποιῶν), tous sont un principe de changement ou de repos (πάντα ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως)<sup>1</sup>. »

Ces descriptions sont toutefois problématiques. On n'y trouve en effet rien de tel qu'une cause efficiente au sens où Descartes en parlera, notamment comme de ce « sans quoi les choses finies ne peuvent être<sup>2</sup> ». Tout au plus trouve-t-on chez Aristote une cause *motrice*, c'est-à-dire un principe non d'existence, mais de mouvement (au sens aristotélicien du terme), mouvement qui par définition sera toujours celui d'une substance *physique*<sup>3</sup>. C'est pourquoi de très nombreux commentateurs se sont détournés du *corpus* aristotélicien pour rechercher l'origine de la notion de cause efficiente, considérant qu'elle en est absente<sup>4</sup>.

L'insistance à lire la cause efficiente chez Aristote vient d'une projection des textes de Thomas d'Aquin chez cet auteur<sup>5</sup>. Elle provient aussi des auteurs scolastiques, qui ont appelé « cause efficiente » ce qu'Aristote nommait « le premier principe du mouvement et

<sup>1</sup> *Mét.*, Δ, 2, 1013 a 30-32 et 1013 b 23-25.

<sup>2</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 236.23-24 : « *causa efficiēte, sine qua res finitæ esse non possunt* ».

<sup>3</sup> Même l'enseignement d'un professeur (pourtant agent rationnel) ne peut être purement intellectuel, mais la transmission de sa connaissance (et l'actualisation dans l'esprit de l'élève) doit passer par des voies physiques, en parlant, dessinant, etc. (Thomas M. Tuozzo, « Aristotle and the Discovery of Efficient Causation », *Efficient causation. A History*, op. cit., p. 35). Le premier moteur lui-même, s'il est certes immatériel, n'est cause première que parce qu'il impulse le mouvement circulaire de la première sphère (Marcel de Corte, « La causalité du premier moteur chez Aristote », *Aristote et Plotin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 115).

<sup>4</sup> Voir Ét. Gilson, « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », *Études Médiévales*, Paris, Vrin, « Vrin-Reprises », 1983, p. 172 ; Louis Millet, « Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin », *Les Études philosophiques*, n° 3/4, *L'Analogie*, juil.-déc. 1989, p. 375 ; M. Frede, « L'origine de la notion de cause », trad. J. Brunschwig, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, n° 4/1989, p. 484 ; G. Olivo, « L'efficience en cause », art. cit., p. 91 et 94 ; et Th. M. Tuozzo, art. cit., p. 23.

<sup>5</sup> Ét. Gilson, « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », art. cit., p. 169-170 : « Aujourd'hui encore, presque tous les interprètes d'Aristote qui le lisent, consciemment ou non, à la lumière de Thomas d'Aquin, identifient ce qu'Aristote nommait “l'origine du mouvement”, ou cause motrice, avec ce que nous nommons aujourd'hui la cause efficiente. »

du repos »<sup>1</sup>.

Il y a une grande différence entre la cause motrice aristotélicienne (produisant les substances) et la cause efficiente proprement dite. Avec celle-ci, les philosophes ont introduit une pensée de la *création*, qui est introuvable chez le Stagirite :

« La problématique de la cause efficiente changeait du seul fait qu'on en étendait la notion de l'ordre de la production substantielle à celui de la création existentielle. Aristote laissait là sans ressources le chrétien qui lui demandait secours pour une formulation intelligible de sa foi. »<sup>2</sup>

L'être qui résulte d'une cause efficiente n'est pas le même que celui qui est engendré par une cause motrice, quel que soit le mouvement dont il s'agit : la génération suppose toujours la *pré-existence d'une matière* en puissance de forme ; tandis que l'altération, la translation, l'augmentation et la diminution *présupposent toutes l'existence d'une substance composée*. La cause motrice n'est que l'origine de ces mouvements, autrement dit *ce qui fait* qu'une chose se fait, non la cause de *l'être même de ce qui est fait* – cause par laquelle ce qui est fait reçoit une entité qu'on ne saurait retrouver en partie dans des éléments qui le précèdent. Bref, la cause motrice n'est qu'une cause *secundum fieri*, non une cause *secundum esse*<sup>3</sup>.

Plus encore, la causalité de la cause motrice tient surtout à la *forme*, qui est la fin du changement, autrement dit principe de mouvement aussi. C'est moins l'artisan qui est moteur que la forme même qu'il entreprend d'introduire dans la matière, car c'est en vue de celle-là qu'il se met au travail. De même le médecin pour la santé : « l'agent et le principe moteur de la santé, si celle-ci résulte de l'art, *c'est la forme qui est dans l'âme*<sup>4</sup> ». Celui qu'on identifierait spontanément comme cause motrice n'est donc pas de soi principe de changement<sup>5</sup>. Il est donc d'autant plus difficile d'identifier la cause efficiente à la cause motrice que celle-ci agit à cause de la *forme*.

Nous devons donc rechercher la notion pleine et entière de cause efficiente en dehors du corpus aristotélicien. Où la trouverons-nous ? Sans doute chez celui qui en est l'inventeur.

<sup>1</sup> Suárez projète l'efficience chez Aristote, dans la mesure où, même s'il en précise et modifie la définition, la *sectio 1* de la *Disputatio XVII* traitant *De causa efficiendi in communi*, établit *quid causa efficiens sit* en se référant d'emblée à Aristote et aux deux *loci classici* du corpus : « 1. *Definitio Aristotelica*. Aristoteles, 5 *Metaph.*, cap. 2, et 2 *Physicor.*, c. 3, Aristote définit la cause efficiente en général en disant que *c'est le principe premier du mouvement ou du repos (causam efficientem in communi definit, dicens esse id, unde primum principium est mutationis aut quietis)* ». Même constat chez Eustache de saint-Paul : « La cause efficiente est mieux définie chez Aristote, où elle est le premier principe du mouvement et du repos (*Efficiens optime definitur ab Aristotele ; id unde primum principium motus et quietis ;*) » (*Sum. phil.*, III, 59, cité par Ét. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 2<sup>nd</sup> éd. rev. et augm., Paris, Vrin, 1979, § 64, p. 41).

<sup>2</sup> Ét. Gilson, « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », *art. cit.*, p. 170. Du même auteur, voir aussi « Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente », *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, IX, Firenze, Sansoni Editore, 1960, p. 123 : « Où l'être lui-même est en question, nulle autre origine n'est concevable qu'un commencement absolu ; la notion de cause motrice ne suffit évidemment pas. » Sur le fait qu'« Aristote considère comme invraisemblable l'idée d'une *création ex nihilo* » (voir M. de Corte, *art. cit.*, p. 132 et 142-144).

<sup>3</sup> Dans le même sens, voir M. de Corte, *art. cit.*, p. 136 ; et G. Olivo, « L'efficience en cause », *art. cit.*, p. 101, n. 2.

<sup>4</sup> *Mét.*, Z, 7, 1032b21-23 : « τὸ δὴ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἔστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ».

<sup>5</sup> Voir M. de Corte, *art. cit.*, p. 119-121.

## 2. Avicenne

« La cause est pour l'existence seulement »  
*La métaphysique de la guérison*, Livre VI, chap. 1

Nous avons vu l'insuffisance de l'aristotélisme pour penser quelque chose comme une cause efficiente proprement dite, dans la mesure où ce qui s'y apparente le plus chez Aristote demeure une cause motrice, qui plus est redevable de la forme. De ce point de vue, les travaux du philosophe perse Ibn Sīnā (980-1037), plus connu aussi sous le nom latinisé d'Avicenne, présentent des développements sur la causalité qui vont en effet « beyond Aristote. »<sup>1</sup> On trouve ses résultats dans le *Kitāb al-Shifā*, ou *Livre de la guérison* (à savoir, de l'ignorance), qu'Avicenne composa pour exposer ce qu'il estimait être correct parmi les sciences, à la suite du refus de commenter Aristote comme le lui demandait l'un de ses étudiants<sup>2</sup>. Ce livre représente une véritable somme de philosophie théorique comprenant quatre parties : *al-Mantiq* (logique), *at-Tabi'īyyat* (physique), *al-Riyādiyyāt* (mathématiques), et *Ilāhiyyāt* (théologie). Cette dernière partie est aussi désignée comme « métaphysique » : c'est à celle-ci que nous nous référerons par la suite<sup>3</sup>.

Spécialiste de sa pensée, Kara Richardson donne une définition importante et contextualisée : « In his *Metaphysics*, Ibn Sīnā defines each of the four causes in relation to the subject studied in metaphysics : the existent *qua* existent. He defines the efficient cause or agent as that which *gives or bestows the existence of something distinct from it*<sup>4</sup>. » Avicenne définit l'agent en ces termes : « l'agent fait acquérir à une autre chose une existence que cette chose n'avait pas en elle-même<sup>5</sup> ». Cette définition dynamique renferme au moins deux critères : la donation d'*existence* et la *différence* ou distinction de la cause par rapport à son résultat.

Ce qui est en effet central dans la conception de l'efficience qu'Avicenne élabore par distinction d'avec la cause simplement motrice d'Aristote, c'est le rapport qu'elle entretient avec *l'existence* (et non plus simplement avec les qualités du mouvement et du repos, qui sont celles de corps pré-existants). Sa définition métaphysique de l'agent est en ce sens tout à fait différente de la définition de la cause motrice que l'on peut trouver en physique : « metaphysical philosophers do not mean by "agent" only the principle of motion, as the naturalists mean, but the principle and giver of existence, as in the case of God with respect to the world. »<sup>6</sup>

Ét. Gilson fournit ici un commentaire éclairant :

<sup>1</sup> Michael E. Marmura, « The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sīnā) », *Islamic Theology and Philosophy*, M. Marmura (ed.), Albany, State University of New York, 1984, p. 172.

<sup>2</sup> Voir Jon McGinnis, *Avicenna*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 22.

<sup>3</sup> Nous nous appuyons sur les éditions critiques des traductions de l'*Ilāhiyyāt* en latin, français et anglais : Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*. V-X, S. Van Riet (éd.), Louvain/Leiden, E. Peeters/E. J. Brill, 1980 ; et Avicenne, *La Métaphysique du Shifā'*, Livres VI à X, traduction, notes et commentaires par G. Ch. Anawati, Vrin, Paris 1985 ; Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, éd. et trad. M. E. Marmura, Provo (UT), Brigham Young University Press, 2005.

<sup>4</sup> « Efficient causation: From Ibn Sīnā to Ockham », *Efficient Causation. A History*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>5</sup> *La Métaphysique du Shifā'*, VI, 1, 15. Même sens chez l'Avicenna Latinus « *Agens vero acquirit alii rei esse quod non habeat illa res in seipsa* » (*Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, VI, 1, 294.69). On note en revanche un léger déplacement dans la traduction *The Metaphysics of the Healing* : « The agent bestows from itself an existence upon another thing, which this latter did not possess. » (VI, 1.6, 196.26-27)

<sup>6</sup> *The Metaphysics of the Healing*, VI, 1.2, 195.2-4.

« En effet, il y a une liaison organique entre la manière dont Aristote a conçu l'être et celle dont il a conçu la cause agente. Une doctrine où l'être est la substance n'a besoin que de la cause motrice pour expliquer la production de l'être engendable et corruptible. Saint Thomas dit donc avec juste raison qu'Aristote attribue au Premier Moteur la production de l'être, puisque l'être en question est celui des substances physiques, composées de matière et de forme, qui naissent par génération et périssent par corruption. Au contraire, pour expliquer la production de l'être total de la substance, y compris sa matière et par conséquent son *esse*, il faut que l'efficience de la cause première dépasse celle de la cause simplement motrice. C'est ce que l'on observe dans la philosophie d'Avicenne, et c'est pourquoi *sa conception de l'être y entraîne une nouvelle conception de la cause efficiente ; comme nous l'avons vu, elle entraîne du même coup une nouvelle conception de l'origine radicale de l'être fini et le conduit à la notion de création*<sup>1</sup>. »

Origine radicale de l'être, ou cause créatrice, l'efficience trouve chez Avicenne un contenu propre irréductible à l'aristotélisme<sup>2</sup>.

Le second critère de la causalité efficiente réside dans la *distinction* de la cause et de l'effet, qui résulte de la donation d'être. Avicenne insiste sur ce point, qu'il souligne à plusieurs reprises : « By agent [we mean] the cause which bestows an existence that is other than itself » ; l'agent cause « the existence of something different from it », si bien que leurs essences respectives « remain external to the other<sup>3</sup> ». Le commentaire d'Ét. Gilson est encore précieux ici :

« En tant que l'efficient est ce par quoi autre chose reçoit l'être, il convient avec la forme, dont le propre est de donner l'être ; « mais en tant que l'efficient est autre que ce dont il cause l'être, il diffère de la forme ». Notons cette claire distinction entre la cause efficiente et la cause formelle, qui reste si indécise pour le lecteur d'Aristote. L'efficient diffère de la forme en ce qu'il est autre que l'effet auquel il donne l'être ; en effet, la forme ne se distingue pas essentiellement de ce dont elle est forme. »<sup>4</sup>

Le propre de l'efficience n'est donc pas uniquement le fait de *donner* l'être (car la forme le fait aussi), mais celui de *différer* de l'effet auquel elle donne l'être. Or, comme l'écrit

<sup>1</sup> « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », *art. cit.*, p. 189. Repris par G. Olivo, « L'efficience en cause », *art. cit.*, p. 101, n. 2.

<sup>2</sup> Dans sa thèse de doctorat, K. Richardson montre qu'Avicenne « transforms Aristotle's conception of the efficient cause in the *Metaphysics* of his *Shifa'* » (*The Metaphysics of Agency: Avicenna and his Legacy*, Toronto, University of Toronto, 2008, p. ii). G. Verbeke parle aussi, à propos de la notion de causalité, d'un « changement radical de perspective » et d'une « réinterprétation fondamentale » opérée grâce à « un approfondissement de la notion de cause » du à un étonnement « bien plus radical que celui de son prédécesseur grec », étonnement qui intervint non plus devant le devenir des choses (dont il faudrait expliquer le changement), mais devant leur présence même : « cette interprétation représente un approfondissement considérable de la notion de causalité : celle-ci s'étend maintenant à tout ce qui est, en tant que cela est. » L'auteur précise ainsi que, « en abordant l'examen de la causalité efficiente, Avicenne porte son attention surtout sur l'étude de la cause créatrice ». (Introduction doctrinale, « La notion de cause », in *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, V-X, resp. : p. 19\*, 20\*, 22\* et 30\*)

<sup>3</sup> *The Metaphysics of the Healing*, VI, resp., 1.2, 194.16-18 ; 1.2, 195.8 ; et 1.6, 196.30-31. M. Marmura précise que, « in order to avoid pantheism..., there is in Avicenna an emphasis, almost a harping, on the *distinctness* of efficient cause from its effect, its otherness » (*art. cit.*, 173).

<sup>4</sup> « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », *art. cit.*, p. 189. V. Carraud note que « c'est donc dans le Tractatus VI du *De prima philosophia* qu'il faut reconnaître l'acte de naissance de la causalité de la cause agente – bientôt nommée efficiente. » (*Causa sive ratio, op. cit.*, p. 73)

Avicenne : « This is the meaning of a thing's being created – that is, attaining existence from another<sup>1</sup>. »

Cette nouvelle conception de l'efficience n'est pas seulement rendue nécessaire par la théologie. C'est en effet la déficience de l'étiologie physique qui impose à Avicenne d'introduire une distinction dans l'efficience entre cause *productrice* et cause *conservatrice*, là où la seule origine du mouvement prévalait encore chez ses adversaires. Contre l'idée selon laquelle la cause précède en temps son effet et n'est nécessaire que pour la production, il fait remarquer que tout ce qui naît a besoin d'une cause de son existence *aussi longtemps* qu'il existe, de sorte que la cause comme simple principe originel ne suffit plus. Sa thèse est en effet très claire : « l'effet a besoin de ce qui lui donne l'existence, toujours, continuellement, aussi longtemps qu'il existe<sup>2</sup> ». Avicenne fait d'ailleurs montre d'une certaine éloquence sur ce point : la croyance de ses adversaires, qui estiment qu'une chose peut continuer d'exister sans avoir besoin de cause, « est une opinion erronée » et « une confusion provenant de l'ignorance de la cause véritable »<sup>3</sup>. Autrement dit, tout ce qui vient à être a besoin d'une cause non seulement pour advenir, mais encore et surtout pour subsister<sup>4</sup>.

Résumons donc. Avicenne introduit au moins deux innovations majeures dans la conception de la causalité : par-delà le traditionnel principe de changement, il envisage l'efficience comme principe d'*existence* ; et, à l'intérieur du principe d'existence, il distingue la cause originelle et la cause *conservatrice*. Ces quelques remarques nous permettent d'esquisser les principaux contours de l'efficience, qu'il faudra confirmer : a) la cause efficiente diffère de la cause motrice parce qu'elle ne donne pas l'être de la même façon, la seconde engendrant un composé hylémorphique dont les parties lui préexistent, quand la première produit un être absolument original et distinct ; b) elle permet de penser la création.

Dans la mesure toutefois où il est improbable que Descartes ait puisé sa conception de l'efficience directement chez Avicenne (un auteur antérieur à lui de six siècles et qu'il n'a sans doute pas lu), il est utile de poursuivre notre recherche chez d'autres penseurs, en l'occurrence médiévaux et scolastiques. Afin de laisser une dimension raisonnable à notre exposé et de nous rapprocher des auteurs que Descartes connaissait, nous nous concentrerons seulement sur les deux grandes figures que sont Thomas d'Aquin et Suárez, chez lesquels on constate la réception du concept de cause efficiente. En guise de transition, nous ferons quelques rappels sur la traduction, la réception, l'importance et l'influence d'Avicenne dans le monde latin et en particulier chez Thomas d'Aquin. Le dossier étant extrêmement riche, nous n'en proposerons qu'un aperçu.

<sup>1</sup> *The Metaphysics of the Healing*, VIII, 3.6, 272.9-10. « C'est ce qui veut dire que la chose est créée, *i.e.* recevant l'existence d'un autre » (*La Métaphysique du Shifā'*, VIII, 3, 83).

<sup>2</sup> *La Métaphysique du Shifā'*, VI, 1, 18. Voir Avicenna : « the effect needs that which bestows existence on it always, permanently, as long as [the effect] exists » (*The Metaphysics of the Healing*, VI, 1.17, 200.34-35). Et Avicenna Latinus : « *causatum eget datore sui esse semper et incessanter quamdiu habuerit esse* » (*Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, VI, 1, 300.90-91).

<sup>3</sup> *La Métaphysique du Shifā'*, VI, 1, p. 16 et 2, p. 19.

<sup>4</sup> On reconnaît là une distinction qui deviendra traditionnelle entre *causa secundum fieri* et *causa secundum esse*. K. Richardson le fait aussi remarquer : « Ibn Sīnā's metaphysical account of the efficient cause also introduces an influential distinction between causes of origination (*budūth/incipere*) and causes of being (*wujūd/esse*). Aquinas, Suárez and Descartes use such a distinction to support divine conservation, and to distinguish God's contribution to generation from that of creatures » (« Efficient causation : From Ibn Sīnā to Ockham », 108-109 ; voir *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 1 et *De Potentia*, q. 5, a. 1 ; *Disp. Met.*, XXI, s. 1, n. 7 ; et *Væ Resp.*, AT VII, 369.14-25).

### 3. La cause efficiente : d'Avicenne à Thomas

Les chercheurs s'accordent pour reconnaître au moins Dominicus Gundisalvi (±1105-1190) comme traducteur de l'*Ilahiyāt*<sup>1</sup>. La traduction se serait déroulée entre 1150 et 1175 à Tolède en Espagne<sup>2</sup>. La réception de la *Philosophia prima* dans des œuvres d'auteurs latins a lieu à la même période. Suite à la diffusion des traductions latines de la métaphysique d'Avicenne, il est admis que celle-ci fut étudiée dans les premières grandes Universités occidentales, notamment à Paris avant 1210 et à Oxford dans les années 1230<sup>3</sup>. Pour résumer, on peut donc considérer que la métaphysique d'Avicenne fut traduite à partir de 1150 et que sa pensée s'était diffusée dans les Universités d'Europe avant 1250.

Dès lors, l'occident subit l'influence d'Avicenne. Parmi les traités systématiques de philosophie, l'*al-Shifā'* d'Avicenne est considéré comme le plus influent, en particulier en raisons des innovations métaphysiques de cet auteur<sup>4</sup>. Dès lors, les traductions d'Avicenne « were thus the basis for Western receptions of Avicenna's conception of efficient causality<sup>5</sup>. »

En particulier, Thomas d'Aquin subit l'influence d'Avicenne, notamment de son livre de de métaphysique, ou de théologie : le *Liber de philosophia prima sive divina scientia*<sup>6</sup>. On considère d'ailleurs que ce livre exerça sa plus grande influence à l'époque de Thomas d'Aquin et de Duns Scot (soit durant les années 1225-1308)<sup>7</sup>. Plus précisément, c'est lors de son cursus universitaire à Naples (jusqu'en 1644) et sous l'influence de son maître Albert le Grand que Thomas commença à étudier la philosophie d'Avicenne et d'autres auteurs

<sup>1</sup> G. Verbeke, Introduction doctrinale, « La traduction latine », in Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, S. Van Riet (éd.), Louvain/Leiden, E. Peeters/E. J. Brill, 1977, 123\* et Charles Burnett, « Arabic into Latin : the reception of Arabic philosophy into Western Europe », *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 394. Pour la traduction des œuvres d'Avicenne, voir la table que donne Ch. Burnett dans son article, p. 394-396.

<sup>2</sup> G. Verbeke, « La traduction latine », *op. cit.*, p. 123\* et Amos Bertolacci, « On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization », *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, D. N. Hasse et A. Bertolacci (éd.), Berlin, Walter de Gruyter, 2012, p. 204.

<sup>3</sup> A. Bertolacci, *art. cit.*, p. 200 et 217-218.

<sup>4</sup> Ch. Burnett, *art. cit.*, p. 370-371 ; et Robert Wisnovsky, « Avicenna and the Avicennian Tradition », *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, *op. cit.*, p. 92-93.

<sup>5</sup> K. Richardson, « Avicenna's Conception of the Efficient Cause », *British Journal for the History of Philosophy*, 21/2, 2013, p. 221. Mesurant l'influence d'Avicenne, Amélie-Marie Goichon n'hésite pas à dire qu'elle « est telle que nul ne peut déterminer ce qu'aurait été la pensée occidentale au Moyen Âge si elle ne l'eût connue » (*La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1944, p. 132). Dans le même sens, A. de Libera écrit que l'« on oublie trop souvent que les Latins ont connu Avicenne avant qu'Aristote n'ait été intégralement traduit. En réalité, s'il y a eu au XIII<sup>e</sup> siècle une philosophie et une théologie "scolastiques", c'est d'abord parce que Avicenne a été lu et exploité dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle. » (*Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 112).

<sup>6</sup> John F. Wippel, « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 37, 1990, p. 52. Voir aussi Simone Van Riet, « Le "De generatione et corruptione" d'Avicenne en traduction latine médiévale », *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996, p. 133.

<sup>7</sup> D. N. Hasse et A. Bertolacci, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Introduction, *op. cit.*, p. 3. G. C. Anawati note également que « Saint Thomas a cité abondamment Avicenne (plus de 400 fois) et s'est profondément assimilé tout ce qui de l'œuvre avicennienne (avant tout le *De Anima* et la *Métaphysique* du *Shifā'*) a été traduit au moyen âge. » (« Saint Thomas et Avicenne », *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, X, Firenze, Sansoni Editore, 1960, p. 9). Dans le même sens, voir aussi le commentaire de J. McGinnis sur la maturation de la réception des éléments d'Avicenne par Thomas : « he had so thoroughly incorporated those elements into his own thought that they genuinely became his own. » (*Avicenna*, *op. cit.*, p. 252)

musulmans<sup>1</sup>. Rappelons qu'après avoir débuté ses études à Naples, Thomas d'Aquin suivit aussi l'enseignement d'Albert le Grand à Paris de 1245 à 1248, puis à Cologne jusqu'en 1252, avant de retourner à Paris pour y étudier et enseigner la théologie<sup>2</sup>.

De fait, le nombre d'occurrences du nom d'Avicenne chez Thomas est symptomatique de l'influence que cet auteur exerça sur sa pensée. Il est ainsi mentionné plus de cinquante fois dans le seul *Commentaire* du premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard (une des œuvres que Thomas rédigea de retour à Paris durant son cursus de théologie pour servir de base à son enseignement). Thomas s'y réfère à Avicenne dans le texte – et précisément sur la question qui nous intéresse :

« Avicenne (*Mét.*, VI, 2) distingue un double agent : l'un qui est cause du devenir seulement et qui n'influe dans la chose que pendant qu'elle est en devenir ; l'autre est le principe de l'être et cet agent ne cesse d'influer dans son effet aussi longtemps que celui-ci a l'être<sup>3</sup>. »

En résumé, et même s'il est sans doute difficile d'en retracer toutes les circonstances exactes, Thomas a eu connaissance de la conception avicennienne de la causalité efficiente. Comment s'exprime-t-elle chez lui ? C'est ce que nous pouvons à présent observer.

#### 4. Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin fait un usage certain du concept de cause efficiente, puisqu'il l'emploie pour prouver l'existence de Dieu dans la deuxième des cinq voies de la *Summa theologiae* : « *Secunda via est ex ratione causæ efficientis*<sup>4</sup>. » Cependant il n'indique pas dans ce passage ce qu'elle est, sa définition étant plutôt présupposée<sup>5</sup>. Il faut donc chercher dans d'autres textes pour trouver les critères de la cause efficiente, textes qui, fort heureusement, ne manquent pas chez cet auteur.

Thomas note par exemple qu'il y a une différence numérique entre la cause efficiente et son effet : « Mais la cause efficiente ne coïncide pas en même nombre avec la forme de la chose qui est faite, mais seulement en même espèce, car c'est un homme qui engendre un homme<sup>6</sup>. » Il souligne ainsi la différence substantielle et la dépendance que l'usage du terme de cause induit : « ce nom de “cause” semble impliquer une diversité de substances et la dépendance de l'une envers l'autre, ce que n'implique pas le nom de “principe”<sup>7</sup> ». D'après

<sup>1</sup> Robert E. A. Shanab, « Ghazali and Aquinas on Causation », *The Monist*, 58/1, *Thomas Aquinas 1274–1974*, 1974, p. 140 et p. 141, n. 3.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Torell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1993<sup>1</sup>, 2002<sup>2</sup>, p. 27-52.

<sup>3</sup> *In Primum Librum Sententiarum*, Dist. IX, q. 2, a. 2 : « *Avicenna (tract. VI, Metaph., cap. II), distinguit duplex agens : quoddam quod est causa fiendi tantum, et istud non influit in rem nisi dum est in fieri ; quoddam autem quod est principium essendi, et hoc agens non cessat ab influendo in causatum suum quamdiu habet esse.* » V. Aubin, C. Michon et D. Moreau notent également que « Avicenne tient assurément une grande place parmi les sources de Thomas, notamment pour sa conception de Dieu comme être nécessaire en qui l'essence et l'être sont identiques, et pour sa doctrine de l'âme. » (*in* Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I, Introduction générale, *op. cit.*, p. 54, n. 85).

<sup>4</sup> *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3, concl.

<sup>5</sup> De façon significative, J. Owens fait toutefois remarquer que, « here as elsewhere with Aquinas, the operative notion in efficient causality is *the bestowal of existence*... [I]n this form, the argument is obviously not Aristotelian. » (« Aquinas and the Five Ways », *The Monist*, 58/1, *Thomas Aquinas 1274-1974*, 1974, p. 24-25). L'expression verbale *to bestow existence* est celle que M. Marmura choisit pour traduire l'action de la cause efficiente chez Avicenne.

<sup>6</sup> *Summa theologiae*, Ia, q. 3, a. 8, concl. 1.

<sup>7</sup> *Summa theologiae*, Ia, q. 33, a. 1, ad 1.

lui, la différence entre la cause et son effet ne vaut pas seulement pour la cause efficiente, mais en général pour tous les genres de causes : « Dans tous les genres de causes on trouve toujours de la distance entre la cause et ce dont elle est cause<sup>1</sup> ». Cette remarque vaut toutefois éminemment pour le genre de la cause efficiente :

« ...car la première partie du mouvement ou de la ligne se dit principe, mais non cause. D'où il apparaît qu'un principe peut être dit de quelque chose qui n'est pas distinct selon l'essence, comme le point de la ligne ; mais non la cause, surtout si l'on parle de la cause originaire, qui est la cause efficiente<sup>2</sup>. »

Ces citations confirment donc qu'un des critères principaux de l'efficience est la différence ou la distinction substantielle qu'elle est capable de produire. Ce critère est décisif, car il permet de penser la création. En effet, penser l'acte créateur suppose de penser une causalité capable de donner tout l'être à une substance distincte – ce dont la cause efficiente est justement responsable<sup>3</sup>.

## 5. Suárez

Comme on sait, Suárez est le principal auteur scolastique à avoir traité des causes de façon systématique. On trouve donc de nombreuses indications concernant la nature de la cause efficiente chez lui. Finalement, le rapprochement de Descartes avec cet auteur nous semble fortement recommandé, pour au moins quatre raisons :

i) Suárez est un auteur majeur sur la question, les *Disputationes Metaphysicae* renfermant ce qu'on a pu appeler un “traité des causes” comprenant pas moins de seize Disputes (XII-XXVII), dont six sont consacrées à la seule cause efficiente (XVII-XXII), autrement dit près d'un tiers du traité et autant que l'ensemble des six disputes consacrées à trois autres causes.

ii) De plus, Descartes et Suárez furent contemporains l'un de l'autre, mais surtout il fut l'élève des Jésuites, soit, selon le fameux mot d'Ét. Gilson, « élève des élèves de Suárez<sup>4</sup> ».

iii) Descartes est souvent reconnu comme un continuateur de Suárez, en particulier sur la question de la causalité<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *De Potentia*, q. 10, a. 1, ad 9. Remarques semblables in *Summa theologiae*, q. 39, a. 2, ad 5 : « ces prépositions *ex* ou *de* ne désignent pas une relation à la cause formelle, mais bien plutôt à une cause efficiente ou matérielle. Or ces dernières causes sont toujours distinctes de ce dont elles sont les causes, car rien n'est sa propre matière, et rien non plus n'est son propre principe actif. » Voir aussi *Contra errores Graecorum*, I, 1, c. 1 : « Mais nous constatons toujours qu'elle [la cause efficiente] diffère selon l'essence avec ce dont elle est cause. »

<sup>3</sup> In *Primum Librum Sententiarum*, Dist. 7, q. 1, a. 1, ad 3 : « c'est pourquoi Avicenne, (*Mét.*, IX, 10) dit que l'agent divin diffère de l'agent naturel ; car l'agent naturel est cause du mouvement, mais l'agent divin est celui qui donne tout l'être comme créateur du monde. » Mêmes remarques in Dist. 37, q. 1, a. 1, 3 et Dist. 42, q. 1, a. 1, ad 3. Voir aussi *La Pars*, q. 45, a. 1, ad 2 : « la création l'emporte en noblesse et en priorité sur la génération et l'altération, parce que son terme d'arrivée est toute la substance de la chose. » Thomas évoque la conception avicennienne de la création dans ce même livre (q. 46, a. 2, ad 2).

<sup>4</sup> *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 158.

<sup>5</sup> Voir G. Olivo, « L'efficience en cause », *art. cit.*, p. 94 : « Descartes traite la question de la causalité à partir d'une donnée conceptuelle suarézienne grâce à laquelle la promotion de la cause efficiente a déjà valeur de résultat. »

*iv)* Descartes cite Suárez dans les *Quatrièmes Réponses*, qui plus est pour trancher une question de vocabulaire, et plus encore pour se réclamer de sa terminologie : il assumait donc de parler parfois la langue de Suárez<sup>1</sup>.

Nous n'entrerons évidemment pas dans le détail du traité de Suárez. Il nous suffira de rappeler les quelques éléments qui suivent<sup>2</sup>.

La *Disputatio XII* traite *De causis entis in communi*. Suárez y indique plusieurs critères de la causalité, le principal étant ce qu'il nomme l'influx de l'être de l'effet : l'essence de la cause, la causalité, « n'est rien d'autre que cet influx ou concours (*influxus ille, seu concursus*) par lequel n'importe quelle cause dans son genre influe en acte l'être dans un effet (*actu influit esse in effectum*) ». Suárez conçoit donc la causalité en priorité à partir de l'influence (ou de l'influx) : « *influxus seu causalitates* ». Si en effet causer consiste à donner l'être, ce terme convient pour dire cela : le terme *influere* « équivaut au terme donner, ou communiquer l'être dans un autre. » Il est donc synonyme de causer<sup>3</sup>.

Le critère de l'influence est d'ailleurs ce qui distingue un principe et une cause : « Car un principe se dit aussi de ce qui n'influe pas proprement dans un autre, mais nullement la cause ». Ce qui chez Thomas impliquait *diversitatem substantiæ et dependentiam* est devenu chez Suárez *influxum in aliud*. Mais c'est précisément parce que la notion d'influx enveloppe la distinction de l'effet que Suárez désigne ainsi la causalité : in-fluer, ou *fluer dans*, c'est-à-dire *dans un autre*. Si donc causer signifie influer, et qu'influer implique une altérité, l'influence de la cause implique que l'effet est extrinsèque<sup>4</sup>.

Examinant trois définitions de la cause, Suárez n'en retient qu'une seule : « La cause est ce dont quelque chose dépend par soi ». Cela suppose à la fois influence, ou donation d'être, et extrinsécité de la cause par rapport à son effet : « La cause est le principe influant par soi l'être dans un autre (*Causa est principium per se influens esse in aliud*)<sup>5</sup>. »

Suárez tire les conséquences de cette définition. L'influence de l'être implique que l'effet non seulement *dépend* mais en outre *diffère* de sa cause :

« la cause est ce qui influe l'être dans un autre ; par ces mots, en effet, on déclare la même chose que ce que véhicule le mot *dépendre* ; car par là on signifie que pour la causalité, il est nécessaire que cet être que la cause influe par soi principalement dans l'effet, soit causé par la cause elle-même, et par conséquent qu'il soit un être distinct de l'être propre que la cause a en soi. En sorte que c'est proprement cela que de dépendre en son être d'un autre, à savoir, avoir un être distinct de celui-ci et participé ou en quelque façon fluant de son être. [...] Il est donc vrai que *c'est le propre de la raison de cause que d'être essentiellement différente de son effet ; et que l'effet dépende proprement de la cause*<sup>6</sup> ».

<sup>1</sup> Voir *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 235/IX-1, 182. Sur la langue de Descartes, voir ce que V. Carraud écrit : « Même s'il ne la parle qu'avec parcimonie et contraint par la discussion, Descartes parle la langue de Suárez, avec sa rigueur propre » (*Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 142). À la suite de Heidegger : « Suárez ist der Denker, der am stärksten die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat. Descartes ist direkt von ihm abhängig, gebraucht fast durchgängig seine Terminologie. » (*Die Grundprobleme der Philosophie*, § 10, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975<sup>1</sup>, 1989<sup>2</sup>, p. 112).

<sup>2</sup> Pour une analyse plus détaillée, voir G. Olivo, « L'efficience en cause », *art. cit.*, p. 91-105 ; et V. Carraud, *Causa sive ratio*, chap. I - « *Ratio veluti causa : Suarez* », *op. cit.*, p. 103-146.

<sup>3</sup> *Resp.* : *Disp. Met.*, XII, s. 2, n. 13 ; s. 3, a. 10 ; et s. 2, n. 4.

<sup>4</sup> *Disp. Met.*, XII, s. 1, n. 25.

<sup>5</sup> *Disp. Met.*, XII, s. 2, n. 4.

<sup>6</sup> *Disp. Met.*, XII, s. 2, n. 7 et n. 10.

L'influence de l'être distinct caractérisant la causalité, celle-ci pourra alors se confondre avec l'efficience :

« Toute chose, en effet, qui influe l'être dans un autre par mode de principe par soi et extrinsèque [...] le lui donne, effectuant elle-même l'être qu'elle communique ; de sorte qu'elle donne toujours un être distinct de l'être propre qu'elle possède en soi. Et c'est proprement cela qu'est causer et effectuer (*Et hoc est proprie causare et efficere*)<sup>1</sup>. »

La causalité présente ainsi trois critères au moins : l'influence de l'être, la différence par rapport à l'effet, et le fait que l'action de la cause y tende directement par soi). Suárez rapporte alors à chacune des quatre causes cette définition générale, taillée à la mesure de l'efficience. Et il explique qu'elle ne convient pas tout à fait aux trois autres, la forme et la matière donnant sans doute l'être, mais sans l'altérité (puisqu'elles *composent* la substance) ; tandis que la fin est certes extrinsèque, mais il lui manque l'influence *réelle* (puisqu'elle ne *produit* pas véritablement). Aucune de ces trois causes n'influe donc proprement l'être dans un autre. En revanche, la cause efficiente satisfait aux trois critères de la causalité. Que celle-ci soit une vraie cause, écrit Suárez, « peut facilement se prouver », l'efficience souscrivant entièrement à la définition commune de la cause :

« parce que son action fait qu'une chose a l'être qu'elle n'avait pas auparavant ; et c'est à cela que son action tend par soi et directement ; si bien que la cause efficiente est comme la source et le principe influant par soi l'être dans l'effet ; lequel effet est un être distinct de l'être efficient ; donc toute la définition de la cause convient le plus proprement à la cause efficiente (*ergo tota definitio causæ propriissime convenit efficienti*). » (XII, s. 3, n. 3)

Par suite, la matière et la forme seront dites causes *par analogie avec la cause efficiente* :

« il semble que le nom de cause se dise en premier de la [cause] efficiente ; et il a été ensuite reporté sur la matière ou la forme par une certaine proportionnalité. D'où le fait que, bien que ces deux causes soient proprement des parties essentielles et des principes intrinsèques de la chose naturelle, néanmoins, il semble qu'elles soient dites des causes du fait de l'analogie précédente » (XXVII, s. 1, n. 10)

À la différence des causes formelle et matérielle, « la cause efficiente influe le plus proprement l'être (*efficientis propriissime influit esse*) », parce qu'elle *donne* l'être en se distinguant totalement de lui, tandis que les premières ne font que le *composer*, donc se confondent avec lui : ce sont des causes intrinsèques (*ibid.*). Or « la cause efficiente peut être dite principe par soi extrinsèque (*dici posset causa efficientis esse principium per se extrinsecum*) ». Suárez développe cette idée un peu plus loin : « la cause efficiente est extrinsèque, c'est-à-dire qu'elle ne communique pas à l'effet son être propre et pour ainsi dire individuel, mais un autre, fluant et émanant réellement de cette cause par l'intermédiaire de l'action<sup>2</sup> ».

La notion de cause efficiente peut donc se résumer à celle d'un principe extrinsèque donnant un être distinct du sien.

<sup>1</sup> *Disp. Met.*, XII, s. 2, n. 7, 385.

<sup>2</sup> *Disp. Met.*, XII, s. 1, n. 2 et XVII, s. 2, n. 6. On notera que le critère de la différence (donner à l'effet un être distinct du sien propre) remonte à Avicenne.

## 6. Descartes

Nous pouvons maintenant en venir à Descartes, et montrer brièvement que les quelques indications qu'il sème relativement à la cause efficiente correspondent tout à fait aux critères que nous avons relevés chez Avicenne, Thomas d'Aquin et Suárez.

Tout d'abord, la *reprise du nom* qualifiant l'action propre de la cause efficiente : « il [*i.e.* Arnaud] prouve que Dieu n'est ni produit ni conservé par soi, par quelque *influx positif de la cause efficiente*, ce que j'affirme aussi pleinement (*per positivum aliquem causæ efficientis influxum ; quod plane etiam affirmo*)<sup>1</sup> ». En déniait toute influence de la cause efficiente en Dieu, Descartes rappelle et maintient ce qui la constitue en propre (l'influence n'étant pas ici une intervention indirecte, comme le dénote aujourd'hui le terme, mais bien une "fluence dans", c'est-à-dire l'exercice direct d'une action consistant à donner l'être à une autre chose).

Ensuite le critère de *l'extrinsécité* : « il est de la nature de la cause efficiente d'être différente de son effet »<sup>2</sup>. Ce critère est précisément responsable de l'expression de la thèse de la création des vérités éternelles, lorsque, sous la pression des questions de Mersenne aussi bien que dans les *Sixièmes Réponses*, Descartes finit par nommer « efficiente » la cause par laquelle Dieu crée les vérités<sup>3</sup>. Or, on sait que Descartes insiste sur cette idée pour se démarquer de la conception émanationiste tendant à identifier les vérités à l'intellect divin, auquel elles seraient intrinsèques. Pour lui, au contraire, les vérités ne se confondent pas avec l'essence de Dieu, mais s'en distinguent précisément parce qu'elles sont créées, en l'occurrence par la cause efficiente. Et s'il est vrai que ce terme est un « nom d'usage, sinon d'emprunt », il n'est pas moins vrai que « ce nom usagé lui convient »<sup>4</sup>. Quand il le faut, Descartes sacrifie aux usages des écoles, admettant ainsi ce que leurs concepts charrient traditionnellement.

Enfin et surtout, le critère de *l'existence*. Dans un texte qui ne laisse aucun doute à ce sujet, Descartes indique clairement qu'il comprend la causalité efficiente comme une cause qui est expressément donatrice d'existence : « Mais certes la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, c'est-à-dire de rechercher sa cause efficiente, ou bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin »<sup>5</sup>. Si demander pourquoi une chose existe, c'est rechercher sa cause efficiente, cela montre bien que celle-ci reçoit sa détermination de son rapport à l'existence, dont elle est responsable.

A l'horizon de ce que nous venons de relever chez Descartes, on constate ainsi que la cause à laquelle on réduit volontiers la causalité cartésienne n'est pour ainsi dire *pas* cartésienne. Au contraire, Descartes la reprend, sans en modifier la signification, à une

<sup>1</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 232.2-4. Voir aussi 109.18, 236.26-27 et 369.24 : « *causæ efficientis influxum*, l'influx de la cause efficiente » ; « *Nec ullibi dixi Deum se conservare per positivum aliquem influxum*, et je n'ai pas dit que Dieu se conserve par quelque influx positif » ; « *influer in effectum*, influencer dans l'effet ». V. Carraud commente ainsi la question : « Descartes connaît les deux critères rappelés plus haut [de l'influence et de la dépendance] : il ne saurait employer *influxus* pour désigner la non-indigence divine de cause, puisque influencer c'est donner l'être en autre chose, donc dans un effet distinct de la cause – c'est donc à un double titre que le mot ne convient pas à Dieu. » (*Causa sive ratio*, 141)

<sup>2</sup> *4<sup>e</sup> Rép.*, AT IX-1, 187

<sup>3</sup> Cf. *A Mersenne*, 27 mai 1630, AT I, 151.1-152.2 ; et *Sexta Responsiones*, AT VII, 436.9-10/IX, 236.

<sup>4</sup> V. Carraud, *Causa sive ratio*, 223

<sup>5</sup> *I<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 108.18-22/IX-1, 86 (t. l. m.) : « *Dictat autem profecto lumen naturæ nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare* ».

tradition vieille de plusieurs siècles et qui remonte au moins à Avicenne. Ce qui veut dire par contrecoup qu'elle peu à Aristote. Et il y a plusieurs raisons à cela : la physique cartésienne a rompu avec l'hylémorphisme aristotélicien, la Nature n'étant plus pour lui que pure étendue déterminée par les lois du changement local. La cause efficiente cartésienne n'a donc plus rien à voir avec la cause motrice aristotélicienne, car il n'est plus question pour lui de penser la Nature comme une matière déjà existante et qui serait informée par un premier moteur. S'il est vrai que la cause efficiente physique est aussi pour Descartes un "principe de mouvement", ce n'est plus du tout au sens aristotélicien du mouvement compris comme acte de l'être en puissance en tant qu'il est en puissance (si bien que la compréhension de l'effet qui en résulte sera elle aussi très différente de celle consistant à mettre à son principe une cause motrice, dont le travail est non simplement de pousser, mais d'actualiser une forme dans une matière préexistante). Plus encore, à la différence d'Aristote, mais comme Avicenne, Thomas et Suárez le sont tous les trois et chacun à leur manière, Descartes est un penseur de la *création* : c'est pourquoi sa cause efficiente doit être davantage qu'un simple principe de changement. Nous ne pouvons ici que citer Kara Richardson, qui rappelle selon ce point de vue la dette indirecte que la causalité efficiente cartésienne a envers la pensée d'Avicenne :

« Later philosophers modify the concept [of cause] : when Descartes, for example, speaks of God as the efficient cause of finite things, he makes use of a conception of the efficient cause inherited from his Scholastic predecessors. For the Scholastics, the extension of 'efficient cause' includes creative acts. The Islamic philosopher Avicenna (d. 1037) is an important contributor to this conceptual change<sup>1</sup>. »

C'est dire que, d'une part, les scolastiques héritent de la notion qu'ils transmettent à Descartes, et d'autre part, que la cause efficiente cartésienne doit quelque chose à la conception originale d'Avicenne. Nous sommes en tous cas parvenus au terme de notre enquête : la cause efficiente est ce qui est responsable de l'existence d'une autre chose. On peut ainsi la définir comme principe extrinsèque d'existence.

Or, si l'on reconsidère à présent l'analogie de la cause efficiente à l'aune de cette définition, sa problématique saute immédiatement aux yeux, dans la mesure où, considérant que Dieu est à lui-même en quelque façon comme une cause extrinsèque et originellement donatrice d'existence est à son effet, Descartes tend à faire de celui qui est par soi un être qui est par un autre, voire peut-être antérieur à lui-même, propos qui a tout l'allure d'une contradiction. L'analogie semble ici renfermer une faute logique – alors qu'elle était censée rendre transparent l'argument *a posteriori*. Il nous faut donc étudier de plus près ce paradoxe et voir s'il n'est pas possible de lui trouver une explication.

## **II. PROBLÈMES ET RÉOLUTIONS**

Nous ne redirons pas le refus de la scolastique à penser Dieu comme cause de soi, refus majoritaire, pour ne pas dire "unanime"<sup>2</sup>. Dans la mesure où Caterus et Arnauld ont formulé leurs objections en raison de la notion de cause efficiente, il nous semble ici

<sup>1</sup> « Avicenna's Conception of the Efficient Cause », *art. cit.*, p. 221. A. Bertolacci signale aussi l'influence que les écrits philosophiques d'Avicenne exercèrent indirectement sur Descartes, Spinoza et Leibniz (*art. cit.*, 197-198).

<sup>2</sup> Voir en particulier J.-L. Marion, « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », *art. cit.*, p. 308-314.

simplement utile de confronter leurs remarques à celles de Descartes – la thèse que nous défendrons consistant à soutenir que l'analogie permet de dépasser la contradiction apparente du concept d'un être cause de soi. Nous exposerons donc brièvement deux de leurs principales objections contre ce concept (a), en considérant ensuite les réponses respectives que Descartes leur apporte (b).

### **1. Les deux principales objections contre la cause de soi**

Le concept d'un être cause de soi renferme au moins *deux* problèmes, qui sont impliqués par la *préséance* de la cause sur son effet (a), et par la *différence* entre la cause et son effet (b).

#### **a) L'objection diachronique, ou chronologique**

Selon Caterus et Arnauld, Dieu ne peut être cause de soi, car il faudrait qu'il préexiste à lui-même pour pouvoir ensuite se donner l'existence – ce qui est en outre circulaire, puisqu'on le pose d'abord pour pouvoir ensuite le poser : « il ne s'est pas précédé pour choisir auparavant ce qu'il serait par après » ; « on ne peut pas concevoir que Dieu est par soi positivement, comme s'il s'était lui-même premièrement produit : car il aurait été auparavant que d'être »<sup>1</sup>. Arnauld développe cette objection :

« on ne peut concevoir sans absurdité qu'une chose reçoive l'être, et que néanmoins cette même chose ait l'être, avant que nous concevions qu'elle le reçoive maintenant. Or cela arriverait, si nous attribuions les notions de cause et d'effet à une même chose au regard de soi-même. Car quelle est la notion d'une cause ? Donner l'être. Quelle est la notion d'un effet ? Recevoir l'être. Mais la notion de cause est par nature première sur la notion d'effet. »<sup>2</sup>

La *temporalité causale* interdirait à une chose d'être cause de soi<sup>3</sup>.

#### **b) L'objection ontologique**

La seconde objection contre le concept de cause de soi tient à la différence de la cause efficiente par rapport à son effet. Non seulement « la lumière naturelle » impose cette distinction, mais le sens même de la causalité est celui d'une relation asymétrique à *deux* termes (qui ne peut donc convenir à un être unique) :

« que n'a-t-il ajouté que la même lumière naturelle ne nous dicte point que ce soit le propre de la cause efficiente d'être différente de son effet, sinon parce que la lumière naturelle ne lui permettait pas de le dire ? »

« Davantage, toute cause est la cause d'un effet, et tout effet est l'effet d'une cause, et partant, il y a un rapport mutuel entre la cause et l'effet : or il ne peut y avoir de rapport mutuel qu'entre deux choses<sup>4</sup>. »

Pleinement entendu, le sens de l'efficience interdit son application réflexive : une chose ne peut être cause de soi si la cause est ici comprise en tant qu'efficiente. D'où le verdict d'Arnauld : « c'est une contradiction manifeste [que de dire] que quelque chose est par soi positivement et comme par une cause<sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> Resp. *Ia Obj.* et *IVa Obj.*, AT VII, 95.12-13 et 211.29-212.2/IX-1, 76 et 165 (t. m.)

<sup>2</sup> *IVa Obj.*, AT VII, 210.5-11 = IX-1, 163 (t. m.)

<sup>3</sup> Cette objection remonte au moins à Thomas d'Aquin : « rien n'est cause de soi-même ; il serait en effet antérieur à lui-même, ce qui est impossible » (*Somme contre les Gentils*, I, 18, 5, *op. cit.*, p. 183).

<sup>4</sup> *IVa Obj.*, AT VII 209.22-24 et 210.2-4/IX-1, 163.

<sup>5</sup> *Ibid.* AT, VII, 208.20-21.

La cause de soi semble donc aporétique<sup>1</sup>.

## 2. Réponses de Descartes

### a) À l'objection diachronique

Descartes a répondu dès les *Premières Réponses* à l'objection diachronique, en sorte qu'Arnauld a beau jeu de développer cette objection, Descartes ne pouvant que lui répéter ce qu'il avait déjà répondu à Caterus sur ce point : « ...*ut dictum est*, comme il a déjà été dit »<sup>2</sup>. Des deux principales objections contre la cause de soi, l'objection diachronique est sans doute celle qu'il a le plus aisément résolue, d'une manière par ailleurs véritablement philosophique, puisqu'elle s'appuie sur l'analyse conceptuelle de la causalité efficiente :

« la lumière naturelle ne dicte pas qu'il est requis à la raison de cause efficiente d'être première en temps sur son effet : car au contraire, elle n'a pas proprement raison de cause, sinon lorsqu'elle produit son effet, et partant elle n'est pas avant lui<sup>3</sup>. »

L'objection chronologique ne pose pas problème, car la priorité n'est pas un critère de l'efficience : l'antériorité « peut être ôtée de son concept, la notion de la cause efficiente ne laissant pas de demeurer tout entière. »<sup>4</sup> Bien comprise, la cause ne précède pas en temps son effet, puisqu'elle n'est cause qu'*au moment même* où elle le produit et *uniquement* à ce moment, en sorte qu'elle n'est pas antérieure à son effet, mais *contemporaine* de celui-ci. Il y a donc une stricte identité entre la causalité et la causation, conception qui constitue là sans doute une différence par rapport à celle de la scolastique, pour laquelle une chose pouvait avoir raison de cause sans exercer présentement aucune causation, ce que défendaient notamment Thomas et Suárez à la suite d'Aristote<sup>5</sup>. Or, chez Descartes, on ne trouve nulle idée semblable : la cause est en acte ou n'est pas, car elle n'a raison de cause qu'en tant qu'elle est actuellement productrice. Une cause qui ne produirait pas d'effet n'en serait pas une : il n'y a pas de puissance de cause au sens de cause en puissance, Descartes supprimant les idées de cause *in actu primo* et de *vis agendi*.

<sup>1</sup> Le commentaire souligne l'aporie logique du concept de cause de soi avec une certaine insistance : par ex., outre « l'obscurité naturelle d'un tel concept », Ét. Gilson évoque « les problèmes inextricables que soulève l'idée d'une auto-causation » ; J.-L. Marion parle de « l'objection insurmontable que constitue la dualité entre l'effet et la cause » ; J.-M. Narbonne, de « difficultés insurmontables », de « la nature embrouillée du concept » et « de légitimité dont celui-ci souffre irréparablement » ; et R. C. Miner, d'une « doctrine as conceptually problematic as *causa sui* » et d'une notion que Descartes défend « given its logical problems which Arnauld so acutely points out », ou encore d'une doctrine qui « seems burdened with conceptual difficulties and deficient in argumentative utility » (resp. : *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 227 et 228 ; *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., 433 ; « Plotin, Descartes et la notion de *causa sui* », *Archives de philosophie*, 56, 1993/2, p. 177 et *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, p. 6 ; et loc. cit., p. 873 et 881).

<sup>2</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 240.8/IX-1, 185.

<sup>3</sup> *I<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 108.14-18/IX-1, 86 (t. m.) : « *lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu ; nam contra, non proprie habet rationem causae, nisi quandiu producit effectum, nec proinde illo est prior.* »

<sup>4</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 240.4-5/AT IX-1, 184. NB : dans le texte latin, ce passage est écrit en italique et intégré à une citation des *I<sup>a</sup> Responsiones*, où il ne figurait pourtant pas. Descartes semble donc l'avoir ajouté ici pour expliciter son propos précédent.

<sup>5</sup> Thomas d'Aquin, *De principiis naturae*, V : la simultanéité « n'est pas nécessaire aux causes qui sont seulement en puissance ». Suárez, *Disp. Met.*, XII, s. 2, n. 13 et XXVI, s. 2, n. 14 : « la chose que l'on appelle cause peut demeurer réellement sans cet influx actuel » ; « une cause efficiente peut être de soi première en temps sur son effet relativement à son entité absolue ou à sa force d'agir, ce qu'Aristote appelait cause en puissance ou en acte premier ». Comme le fait remarquer Ét. Gilson, « l'exercice de la causalité ne se confond pas dans la scolastique avec l'essence de la cause » (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, op. cit., p. 226).

De ce strict point de vue (et seulement de celui-ci), il semble bien que Descartes fasse droit à la notion de cause efficiente de soi, puisqu'il s'évertue à faire l'économie dans l'efficience d'un critère qui s'opposait à son application réflexive. A l'horizon de la seule temporalité, une chose pourrait être cause efficiente de soi sans contradiction, dans la mesure où elle ne serait pas antérieure à elle-même, mais bien contemporaine de sa propre effectuation. Une cause efficiente de soi ne serait pas une cause qui se précède en temps : Descartes n'en dit pas davantage. C'est pourquoi il a pu écrire : « je n'ai pas dit qu'il est impossible que quelque chose soit la cause efficiente de soi-même<sup>1</sup> » – ce qui n'est pas affirmer « *on doit penser que Dieu est cause efficiente de soi* »<sup>2</sup>.

Le reproche de contradiction logique, fondé sur la seule antériorité chronologique de la cause sur son effet, n'était pas une objection sérieuse. Descartes tient même cela pour une question frivole : « *nugatoria quaestio esset ; car qui ne sait qu'une même chose ne peut pas être différente de soi-même ni se précéder en temps*<sup>3</sup> ? » C'est pourquoi il a tôt fait de la résoudre – soutenu en cela d'ailleurs par ses prédécesseurs<sup>4</sup>. L'essentiel est ailleurs<sup>5</sup>.

### b) À l'objection ontologique

C'est bien l'objection ontologique qui est la plus importante pour Descartes, ce qu'il affirmait sur la temporalité de la cause efficiente étant la raison « la moins principale » qu'il a apportée contre ce qu'on lui avait objecté<sup>6</sup>. La situation aporétique est à ses yeux manifeste, si bien qu'il accepte volontiers les objections d'Arnauld : « je puis facilement admettre tout ce que M. Arnauld apporte pour prouver que Dieu n'est pas la cause efficiente de soi-

<sup>1</sup> *Iæ Resp.*, AT VII, 108.7-8 : « *non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius* ».

<sup>2</sup> Il faudrait donc nuancer l'idée selon laquelle, dans ce passage, Descartes « impose à Dieu non seulement la causalité indifférenciée, mais la causalité efficiente, dans toute sa brutalité », en sorte qu'il « a bien pensé, parfois, Dieu comme cause efficiente de soi » (J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 114 et p. 114, n. 51). Descartes ne parle ici ni explicitement, ni exclusivement de Dieu, mais sans précision de *aliquid*, et il ne s'exprime pas sur le mode assertorique.

<sup>3</sup> *Iæ Resp.*, AT VII, 108.12-14/IX-1, 86.

<sup>4</sup> Descartes n'invente pas le critère de la simultanéité. Il y a toute une filiation passant par Suárez (*Disp. Met.*, XXVI, 2, 14 : « si l'on saisit une telle cause en acte second, il est nécessaire qu'elle soit simultanée à son effet »), Thomas (*De Principiis Naturæ*, V : « parlant des causes en acte, il est nécessaire que cause et causé soient simultanés »), Avicenne (*The Metaphysics of the Healing*, VI, 2.3 : « every cause coexists with its effect ») et Aristote (*Métaphysique*, V, 1014 a 20-25 : « les causes actuelles, et les causes particulières, sont, ou cessent d'être, en même temps que les choses dont elles sont les causes »). J. E. K. Secada rappelle aussi que « the demand for simultaneity between cause and effect, though less "evident", is no innovation of Descartes either. [...] Both he and the Scholastics agree with Aristotle that the cause in act is simultaneous with its effect », si bien que, sur ce point, « he parts company with the Aristotelians » (« Descartes on Time and Causality », *Philosophical Review*, n° 99, 1990, p. 49-51). A l'intérieur de cette tradition, il faut toutefois distinguer deux courants différents et, en fait, opposés : l'un qui *admet* des causes en puissance antérieures à leur causation (Aristote, Thomas et Suárez) et l'autre qui *réduit* la causalité à la simultanéité (Avicenne et Descartes). Ce critère est décisif pour Avicenne, car il constitue ce qui permet de reconnaître les *vraies* causes (voir *op. cit.*, VI, 2.5, 202.1 : « the true causes coexist with the effect »). Force est de constater que, sur ce point, Descartes est en meilleure connivence avec Avicenne qu'avec les aristotéliens.

<sup>5</sup> Il ne nous semble donc pas nécessaire d'insister sur l'objection temporelle, ni de soutenir que Descartes ne l'aurait pas résolue, comme J.-L. Marion l'affirme : « Descartes devra compter avec cette objection, qu'il se bornera à esquiver, sans la résoudre sérieusement », « Descartes endosse la contradiction logique, si patente, de la *causa sui* » ; « si l'objection reste si superficielle, pourquoi Descartes n'y a-t-il pas répondu au niveau logique ? » (*Resp.* : « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », *art. cit.*, p. 310 et 318 ; et « Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie », *Revue Thomiste*, 95/1, 1995, p. 52, n. 53).

<sup>6</sup> *À Mersenne*, 18 mars 1641, AT III, 338.

même... »<sup>1</sup>. Concédant tout ceci, Descartes souligne du même coup le fait qu'il n'endosse pas la thèse selon laquelle Dieu serait une cause efficiente de soi. Comment donc évite-t-il la contradiction apparente du concept de *sui causa* ? En pensant l'essence divine par analogie :

« Mais de ce que l'autre condition ne peut pas être aussi ôtée, on doit seulement inférer que ce n'est pas une cause efficiente proprement dite, ce que j'admets : mais non que ce n'est en aucune façon une cause positive, qui par analogie puisse être rapportée à la cause efficiente, et c'est seulement cela qui est requis dans la question proposée. »<sup>2</sup>

Descartes recourt à l'analogie *pour dépasser* l'aporie logique d'une cause qui serait en même temps identique à son effet. Le problème concerne la cause efficiente proprement dite ; or, en déniait celle-ci, Descartes marque sa tentative pour échapper au reproche de contradiction. La causalité de la *sui causa*, précisément parce qu'elle *n'est pas* efficiente, peut se soustraire à l'objection ontologique : de sorte que l'analogie apparaît ici comme solution à l'aporie. Une brève conversion lexicale suffit d'ailleurs à le montrer : en disant que la cause de Dieu « n'est pas une cause efficiente *proprement dite* », Descartes *nie* l'application en Dieu du *sens propre* de l'efficience ; mais nier un sens propre revient à affirmer un sens *impropre*. Sur le plan lexical, “proprement” correspond à “univoquement”, tandis que “improprement” correspond soit à “équivoquement”, soit à “analogiquement”. Or c'est bien sûr “analogiquement” qu'il faut entendre ici. La dénégation du sens propre de l'efficience revient à l'affirmation d'un sens impropre et simplement analogique de l'efficience – ce qui veut dire du même coup que l'analogie renferme la solution à l'objection ontologique, qui portait sur le sens strict<sup>3</sup>.

On estimera peut-être que cette solution est trop aisée et qu'elle n'est qu'affaire de mots, que si Descartes ne prend pas trop au sérieux les objections logiques qu'on lui adresse, sa réponse ne mérite pas d'être elle-même prise au sérieux. Ce serait pourtant réduire considérablement la portée du discours cartésien et surtout la rigueur avec laquelle il répond à Caterus et à Arnauld. Si l'analogie est une solution proposée pour penser la positivité de l'aseité tout en arrachant la langue à des formules monstrueuses, elle est aussi la conséquence du *refus de biaiser* avec les exigences causales de l'efficience. Ni l'influence, ni la différence ne sont altérées. Descartes rappelle ces critères comme des exigences auxquelles on ne peut soustraire la notion d'efficience (de sorte qu'il en sauvegarde le concept). Face à celles-ci, il renonce sans hésiter à penser Dieu comme cause efficiente de soi, le pensant seulement par analogie<sup>4</sup>. Autrement dit, Descartes ne rejette pas les deux objections (fondées sur la priorité et la différence) : il *réfute* la première, mais, ne pouvant en faire autant de la seconde, il l'admet entièrement, parce qu'elle ne vaut que contre le concept strict d'une

<sup>1</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 237.3-5/IX-1, 183. Voir aussi AT VII, 242.29-243.2/IX-1, 187, où D. reconnaît que Arnauld a « amplement montré que Dieu n'est pas la cause efficiente de soi-même, parce qu'il est de la nature de la cause efficiente d'être différente de son effet ». Le latin laissait transparaître un certain agacement : « *multis verbis ostendit Deum non esse causam efficientem sui ipsius* » – littéralement, « il a montré par *beaucoup de paroles* que Dieu n'est pas cause efficiente de soi-même ».

<sup>2</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 240.9-14/IX-1, 185 (t. m.)

<sup>3</sup> Voir *I<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 109.22-26 : « Car, encore que ceux qui ne s'attachent qu'à la propre et étroite signification d'efficient (nisi ad propriam & strictam efficientis significationem), pensent qu'il est impossible que quelque chose soit la cause efficiente de soi-même, et ne remarquent ici aucun autre genre de cause ayant un rôle analogue à la cause efficiente (*aliud causae genus efficienti analogum locum habere*)... »

<sup>4</sup> Dans le même sens, voir V. Carraud, *Causa sive ratio*, op. cit., p. 271 et 273) ; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 433) ; et K. S. Ong-Van-Cung, « *Descartes et l'ambivalence de la création*, op. cit., p. 60.

cause efficiente de soi, ce pourquoi sa réponse ne sera pas univoque, mais analogique. Ainsi, Dieu n'est ni maintenu ni "englouti" en l'efficience, puisque les exigences propres à cette cause la disqualifient et la rendent par définition impertinente en lui. Descartes n'a donc pas à justifier des concepts contradictoires et à maintenir la *sui causa* comme *causa efficiens sui*, parce que l'efficience rend cette voie impossible, la distinction de la cause et de l'effet ne convenant pas à ce qu'il cherche à penser (à savoir une cause qui ne soit pas différente d'elle-même, et par conséquent qui soit *sans effet*, malgré la simultanéité reconnue<sup>1</sup>). Si l'objection tirée de la raison de l'efficience est insurmontable, Descartes ne va pas laisser Dieu dans cet ordre impropre. L'univocité ne pouvant être maintenue, il privilégie donc *l'analogie* de la cause efficiente *au détriment de son univocité*, la cause efficiente n'étant pas le genre de cause approprié pour penser la sui-causalité<sup>2</sup>.

La réponse à l'objection ontologique éclaire en dernière instance le fait que Descartes regardait l'analogie comme un moyen de démontrer l'existence de Dieu *de façon transparente*. Dans la mesure où l'analogie permet de dépasser l'aporie de la contradiction logique, on comprend en effet que Descartes estime qu'elle contribue à bien faire entendre la démonstration *a posteriori* – en sorte que le concept de cause de soi ne saurait être tenu pour contradictoire, précisément parce qu'il est pensé par analogie avec la cause efficiente : ce qui est tout à fait remarquable, c'est en effet que l'efficience est à la fois ce qui *empêche et permet* de penser une cause de soi, le sens propre conduisant à une contradiction, l'analogie supprimant celle-ci et produisant de l'intelligibilité. Par le recours à l'analogie, Descartes maximise ainsi l'usage de ce concept : il évacue les acceptions parasites afférentes à l'idée d'efficience, mais conserve ce qui en elle fait suffisamment sens pour atteindre la conclusion qu'il recherche.

## CONCLUSION

Résumons le chemin parcouru dans cette partie, où il s'agissait d'approfondir la signification de l'analogant dont Descartes se sert pour soutenir l'aséité positive. Ne pouvant trouver chez lui de définition de la cause efficiente, nous l'avons recherchée chez ses prédécesseurs. Nous avons dû écarter Aristote, car il n'y a pas de cause efficiente chez ce penseur. Nous nous sommes alors tourné vers Avicenne, qui est sans doute l'inventeur de cette notion. Sa conception de la cause agente a peu à voir avec celle de cause motrice : il s'agit d'une cause créatrice, conservatrice et simultanée. Poursuivant notre cheminement, nous avons souligné la continuité de la conception avicénienne chez Thomas et Suárez, en

<sup>1</sup> Au contraire de M. Phillips : « on peut parler, dans le cas de Dieu comme *causa sui*, d'une simultanéité entre la cause et l'effet » (« La "*causa sive ratio*" chez Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 1, XVII<sup>e</sup> siècle, 1984, p. 17).

<sup>2</sup> Face à l'aporie logique, Y. Morin parle également de « cette analogie pourtant si susceptible de la dénouer. » (*loc. cit.*, n. 37, 68). Cf. aussi Th. Gontier, qui explique bien le sens simplement analogique de la cause de soi : « Il ne s'agit cependant pas d'une cause efficiente *proprie dicta*, c'est-à-dire dans toute l'étendue de sa notion, qui embrasse non seulement un *produire*, mais un *produire un effet hors de soi-même*. [...] Bref, il s'agit d'une cause qui est efficiente – *excepté la transitivité*. Les expressions "rectifiées" de "*causa efficientis analogia*", ou encore de "*quasi causa efficiens*" peuvent être comprises sur le même schéma, en ce qu'elle retiennent quelque chose (mais pas tout) de la cause efficiente. » (*op. cit.*, 82 ; cf. aussi 76 et 81) À l'inverse, J.-L. Marion considère que l'analogie « ne leverait aucune des difficultés de la *causa sui* » et, plus fermement encore, que « jamais la contradiction obvie du concept n'est levée » (« Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », 332 et 333. Voir également *ibid.*, 311 et *Sur la théologie blanche de Descartes*, 434).

insistant principalement sur le double critère de la donation d'être et de la différence (ou de l'extrincécité). Disposant d'un concept désormais clair, nous pouvions revenir à Descartes et vérifier que ces critères se retrouvaient chez lui.

Devant le sens de l'analogant dont nous disposions alors, la cause de soi ne pouvait toutefois manquer d'apparaître contradictoire. Il fallait donc examiner les deux principales objections contre l'aséité positive. Écartant l'objection diachronique, fondée sur l'antériorité de la cause sur l'effet, nous avons montré que Descartes mobilisait l'analogie pour dissoudre l'objection fondée sur la distinction de la cause et de l'effet : refusant le sens propre de l'efficiencie, il refusait du même coup l'idée selon laquelle Dieu serait différent de soi-même en tant qu'être par soi. Sa pensée n'en devint que plus explicite au cours des *Réponses*, où l'on voit que l'analogie lui apparut comme une vraie solution.

## TROISIÈME PARTIE

### LA NUANCE DU *QUODAMMODO*

« ...mon *quodammodo*. »

À Mersenne, 18 mars 1641

#### **INTRODUCTION**

Descartes ne parvient à la *sui causa* qu'à la faveur d'une *analogia*. Nous avons vu pourquoi : prise au sens strict, l'efficiencia interdit de penser une cause efficiente de soi. Conscient de la contradiction que ce syntagme renferme, Descartes explique dans les *Premières Réponses* que Dieu « *sit quodammodo sui causa*, est en quelque façon la cause de soi-même » et que celui-ci fait à l'égard de lui-même « *quodammodo idem*, en quelque façon la même chose » que la cause efficiente à l'égard de son effet : d'un *quodammodo* à l'autre, c'est le même adverbe qui introduit la *sui causa* et l'*analogia*<sup>1</sup>.

A quelle fin Descartes utilise-t-il ce terme ? Et d'ailleurs, poursuivait-il un quelconque dessein en l'écrivant ? Serait-ce sur-interpréter les textes que de vouloir y découvrir un sens particulier ? Ne doit-on pas plutôt le considérer comme un mot de peu d'importance, car hasardé au fil de la plume ? Ne faut-il pas mieux le négliger pour laisser transparaître la signification véritable de la pensée de Descartes ?

On le pourrait sans doute si ce dernier ne l'avait commenté. Non seulement il revient sur ce terme à plusieurs reprises pour en préciser la fonction ; mais il lui accorde en outre une portée telle qu'on ne saurait l'omettre sans subvertir le sens de ses écrits. On sera donc d'abord attentif à l'attention que Descartes prête à son adverbe (1), ensuite à sa signification (2), enfin au style de pensée qu'il met en œuvre (3).

#### **I. QUODAMMODO SUI CAUSA**

« Car ce mot *quodammodo*, qu'il a oublié, change le sens »

À Mersenne, 18 mars 1641

On a fait remarquer que Descartes n'employait pas le syntagme de *causa sui*, mais plutôt celui de *sui causa* (ce pourquoi nous le privilégions celui-ci dans ce travail<sup>2</sup>. Il convient d'approfondir cette lecture, pour développer cette première avancée au profit d'une seconde, plus significative. Car, s'il est vrai que Descartes n'écrit jamais que Dieu serait *causa sui*, il est vrai qu'il n'écrit pas non plus que Dieu serait *sui causa*, mais bien que celui-ci est *en quelque façon* cause de soi : « *sit quodammodo sui causa* ». L'attribut du sujet *cause de soi* n'est

<sup>1</sup> *Iæ Resp.*, AT VII, 109.6 et 111.5-6/IX, 86 et 88.

<sup>2</sup> Voir V. Carraud, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 270, n. 1 : « On observera que Descartes dit toujours *sui causa* et non, comme on a pris l'habitude de la dire, *causa sui*... Il ne saurait être question de surdéterminer une différence qui n'existe pas en latin ; constatons seulement que l'on entend *sui* avant *causa* : la locution livre ainsi d'abord le rapport que Dieu entretient à soi, ensuite seulement que ce rapport est pensé comme cause. »

jamais attribué à Dieu directement ou sans nuance. Cela est si vrai que lorsque Descartes se cite, il reprend intégralement l'expression et n'oublie pas cet adverbe : « *Dixique... sit quodammodo sui causa* ; Et j'ai dit... il est *en quelque façon* cause de soi » ; « *admiserim Deum dici quodammodo posse sui causam* ; j'ai reconnu que Dieu pouvait *en quelque façon* être dit *cause de soi*<sup>1</sup> ». Ces trois occurrences de la *sui causa* ne vont pas sans celles du *quodammodo*. Descartes est d'ailleurs si attaché à son adverbe qu'il demandera à Mersenne de le rajouter là où Arnauld l'avait oublié :

« Je pense aussi avoir quelque droit de désirer que dans les objections de Mr Arnauld, vers la fin de celle où il examine *an Deus sit a se ut a causa*, et il cite de moi ces paroles : *Adeo ut si putarem nullam rem idem esse posse erga seipsam etc.*, qu'on mît : *idem quodammodo esse, etc.*<sup>2</sup> »

Certes, on peut lire en français qu'« il semble qu'assez proprement, il peut être dit et appelé la cause de soi-même<sup>3</sup>. » Malgré ses nuances, la traduction de Clerselier demeure pourtant trop positive au regard du texte latin original, qui est quant à lui teinté de négation : « *videtur non nimis improprie dici posse sui causa*, il semble que ce n'est pas trop improprie qu'il peut être dit *cause de soi*<sup>4</sup> ». *Assez proprement* en français, *pas trop improprie* en latin – la différence est sensible et la nuance significative : le fait que Descartes déclare que l'emploi du nom *cause de soi* n'est « pas trop improprie » indique qu'il considère que celui-ci l'est tout de même en partie<sup>5</sup>.

Ainsi dans les *Responsiones*, c'est-à-dire dans le seul écrit de Descartes où les termes « cause de soi » sont attribués à Dieu, ce dernier n'est dit *sui causa* que *quodammodo* et *non nimis improprie*. Les textes montrent donc ceci : ce que Descartes n'a pas dit, c'est que « Dieu est cause de soi ». Qu'on cherche, qu'on lise, qu'on déploie, on ne trouvera nulle part cette affirmation sous sa plume. Ce sont ses correspondants qui s'expriment ainsi – et il ne manque pas alors de leur rendre leurs paroles : « ...ais : *Deum esse sui causam* ; ...vous dites : Dieu est cause de soi<sup>6</sup>. » Chez Descartes, l'expression *sui causa* n'est jamais directement affirmée de Dieu, mais est toujours précédée d'un détour lexical. En fait, la «*causa sui* cartésienne» est une catégorie que les commentateurs ont introduite, sans doute par commodité, mais dont le revers conduit aussi à masquer l'authentique formule de

<sup>1</sup> 4<sup>e</sup> Rép., AT VII, 236.4-7 et 242.9-10.

<sup>2</sup> *A Mersenne*, 18 mars 1641, AT III, 337. Et aussi : « je vous prie de l'ajouter dans son texte » (*ibid.*)

<sup>3</sup> 1<sup>e</sup> Rép., AT IX-1, 87

<sup>4</sup> *Iæ Resp.*, AT VII, 109.15-16

<sup>5</sup> Au contraire d'A. Robinet : « il n'y a rien d'improprie à l'appeler "*causa sui*" » (*Descartes, la lumière naturelle, op. cit.*, p. 327). Et de J.-L. Marion : Descartes donne, « comme nom le plus propre de Dieu, la *causa sui* » (*Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 428).

<sup>6</sup> *A \*\*\**, AT V, 546. « L'interlocuteur efface la nuance du "en quelque façon" » (J.-M. Beyssade, « En quête d'une ontologie cartésienne : sur trois formules à corriger », *Revue de Théologie et de philosophie*, n° 141, 2009/1, p. 14).

Descartes<sup>1</sup>.

Ne disant la *sui causa* que *quodammodo*, citant l'adverbe là où il était apparu et le rajoutant là où il devait apparaître, Descartes se montre attentif à un terme auquel on aurait plutôt tendance à ne pas prêter de grande importance. Cette libéralité n'est manifestement pas cartésienne. Que Descartes insiste tant sur ce terme témoigne du fait qu'il ne l'a pas écrit par nonchalance ou de manière inconsidérée, mais au contraire qu'il en a diligemment mesuré la portée. A quelle fin ? C'est ce que nous allons à présent examiner.

## II. INTERPRÉTATION

Si bref soit-il, le *quodammodo* favorise en effet des conséquences décisives, ses implications étant aussi considérables qu'il est court. Descartes indique au moins trois fonctions sémantique que cet adverbe remplit : *modification*, *différence* et *négation*. Considérons ces fonctions tout d'abord formellement (1), avant de nous demander ce que précisément l'adverbe modifie, fait différer et nie (2).

### 1. Modification, différence et négation, formellement considérées

Soulignant l'inadvertance d'Arnauld, Descartes précisera à Mersenne la raison pour laquelle il lui a demandé de rajouter cet adverbe : « Car ce mot *quodammodo*, qu'il a oublié, change le sens »<sup>2</sup>. On ne saurait donc le biffer, faute de quoi l'on passerait à côté du texte cartésien. Quelle modification un terme si bref pourrait-il toutefois opérer ?

La réponse se trouve dans le commentaire que Descartes formule sur l'énoncé de son analogie. Loin d'indiquer une parfaite équivalence, on apprend que l'adverbe peut être regardé comme l'indice même d'une *différence* : « en disant qu'il fait en quelque façon la même chose, j'ai montré que je ne croyais pas que ce fût entièrement la même ». Le texte est précis. Le latin, qui d'ailleurs ne mentionne pas l'adverbe *entièrement*, est pour cela plus explicite encore : « *dicendo idem quodammodo præstare, ostendi me non existimare idem esse* ; en

<sup>1</sup> Il nous semble donc que l'on aurait tort de présenter la *sui causa* détachée des nuances qui accompagnent toujours son énonciation, par exemple pour laisser entendre que Descartes l'aurait ensuite atténuée par tel ou tel accommodement qu'il n'aurait pas premièrement formulé – comme s'il existait sur ce point un *devenir du discours cartésien*. C'est par ex. l'interprétation de J.-L. Marion (qui consiste au fond à lire les *Réponses* comme des euphémismes) ; voir not. « La *causa sui* - *Responsiones I et IV* », *Questions cartésiennes II*, *op. cit.*, p. 174-175 : « De nombreuses concessions tentent de rendre la *causa sui* plus acceptable aux objecteurs. Elle devient par exemple *causa sui* seulement *quodammodo* ou *quasi* dans une « position de repli ». De même, A. Goudriaan évoque « Descartes' attempt to soften his conception of *causa sui* in defence against some early objections » (Introduction in Jacobus Revius, *A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticism (1647)*, A. Goudriaan (ed.), Leiden, Brill, 2002, p. 56).

En fait, la *sui causa* ne "devient" pas quasi cause de soi, mais elle est dès sa première formulation *quodammodo sui causa*, et *non nimis improprie* ensuite : les nuances sont *constitutives* des énoncés cartésiens de la cause de soi. Nous ne pouvons donc que souscrire aux remarques d'E. Faye, qui rappelle également qu'« il est essentiel de citer l'expression entière de Descartes, ou du moins de l'avoir présente à l'esprit, pour ne pas oublier que les deux premières occurrences de l'expression sont chacune précédées d'une certaine réserve », effectivement « non négligeable » (« Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », in *Descartes et la Renaissance. Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Champion, 1999, p. 39 et 46). L'auteur souligne en particulier que l'exposé chronologique de J.-L. Marion « n'est donc pas exact [...], puisque c'est au contraire dès la *première* occurrence de l'expression que Descartes emploie cette tournure exprimant sa réserve. » (*ibid.*, p. 40, n. 91). Voir aussi A. Robinet : « Mais il importe de souligner que, dès le départ, cette intervention de Logique dialectique [de la nature simple de cause] est mise *sous la réserve du "quodammodo"* » (*op. cit.*, p. 324).

<sup>2</sup> *A Mersenne*, 18 mars 1641, AT III, 337

disant *il fait en quelque façon la même chose*, j'ai montré que je n'estimais pas que ce fût la même. »<sup>1</sup> Dire : c'est *en quelque façon la même chose*, revient ainsi à dire : *ce n'est pas la même chose*. Chez Descartes, l'indication d'une ressemblance vaut refus d'une identité, la mention nuancée d'une équivalence signifiant une irrémédiable différence.

Descartes est du reste si précis qu'il fait porter sur ce terme tout le poids de la dénégation : « *Hoc enim ipso negavi illud quod Viro Cl. durum videtur et falsum ; Par cela même en effet j'ai nié ce qui lui semblait rude et faux* »<sup>2</sup>. Faisant *différer*, l'adverbe *nie* par la même occasion. Modification, différence et négation, le *quodammodo* remplit des fonctions déterminées. Mais que modifie-t-il, de quoi fait-il différer, et que nie-t-il qui sans lui serait si rude ?

## **2. Modification de sens, différence d'avec l'efficience, négation de la cause efficiente de soi**

Selon Descartes, son *quodammodo* « change le sens » – en l'occurrence celui de l'*analogia*. S'il l'introduit, c'est afin de nuancer l'équivalence qu'il suggère entre le rapport de Dieu à soi et celui de la cause efficiente à l'égard de son effet. D'un point de vue sémantique, ce terme permet de prévenir le reproche de contradiction, latente dans la cause de soi : sans le *quodammodo*, en effet, l'analogie encourt le risque de l'équivalence, consistant à faire de Dieu un être qui se précéderait pour se causer et qui, ce faisant, différerait de lui-même. Si, depuis Suárez, *causare* signifie principalement *efficere, sive in aliud esse influere*, la proposition « Dieu est cause de soi » impliquera contradiction logique et scandale théologique – et c'est bien pourquoi Descartes ne l'a jamais ainsi formulée. S'il insiste tant sur son adverbe, c'est qu'il y a dans l'idée de cause de soi un conflit qui ne supporterait pas l'univocité : cette idée porte avec soi une contradiction dont seule l'analogie est en mesure d'apaiser la tension<sup>3</sup>.

Omettre le *quodammodo* si caractéristique de la pensée analogique de la *sui causa*, c'est faire de l'analogué un clone ressemblant trait pour trait à l'analoguant, cependant que Descartes s'est appliqué à l'en distinguer, en dépit ou plutôt en raison même de son rapprochement. En posant une équivalence nuancée, il signale l'écart que la *sui causa* entretient avec l'efficience. L'adverbe remplit donc le rôle d'une mise en garde : il marque l'abîme qui sépare la *sui causa* de la *causa efficiens sui* et qui interdit de les confondre – différence que Descartes ne manque pas de rappeler : « *ubique illam a causa efficiente esse diversam*, elle est tout à fait différente de la cause efficiente »<sup>4</sup>. Loin de confirmer l'efficience, l'adverbe l'infirmes plutôt : être « *quodammodo sui causa* » signifie à proprement parler *ne pas être* cause efficiente de soi.

Descartes le soutiendra d'ailleurs publiquement et avec autant d'insistance que possible en commentant l'affiche placardée contre lui dans la ville d'Utrecht à la fin de l'année 1647 : se défendant d'avoir « jamais écrit qu'on doit dire que Dieu n'est pas seulement négativement, mais aussi positivement, cause efficiente de soi », il avertit que ses textes ne contiennent rien de semblable, « *sed omnino contrarium*, mais tout le contraire » ; et comme si le dire une fois ne suffisait pas, il

<sup>1</sup> *IVa Resp.*, AT VII, 235.22-23/IX, 182.

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT VII, 235.19-20

<sup>3</sup> V. Carraud l'indique également, en mentionnant la correction « dont Descartes souligne l'enjeu important, puisqu'elle lui permet d'atténuer ce que l'expression *causa sui* a d'incongru » (« Arnauld : de l'occamisme au cartésianisme », in *Chroniques de Port-Royal : Antoine Arnauld (1612-1694). Philosophe, écrivain, théologien*, n°44, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1995, p. 275, n. 1).

<sup>4</sup> *IVa Resp.*, AT VII, 236.24-25/IX, 182.

répètera dans le même texte que l'opinion qu'on lui attribue est « *plane contrarium*, entièrement le contraire » de la sienne<sup>1</sup>.

Le commentaire des *Notæ* est donc cohérent avec ce que Descartes répondait déjà à Arnauld en 1641 : ici, le *quodammodo* indiquait que Dieu ne fait *pas la même chose* que la cause efficiente à l'égard de son effet et que, « par cela même », il avait *nié* que Dieu fût cause efficiente de lui-même ; là, Descartes affirme que, loin d'avoir écrit que Dieu était cause efficiente de soi, il a soutenu « tout le contraire ». La similitude avec l'efficience (*quodammodo idem*) enveloppant l'affirmation implicite d'une différence (*me non existimare idem esse*), voire d'une négation (*hoc enim ipso negavi*), l'efficience ne pourra lui être que complètement différente (*ubique diversam*) et en ce sens totalement contraire (*omnino contrarium*) – précisément parce que le rapport de Dieu à soi ne lui ressemble *qu'en quelque façon*, autrement dit parce qu'il en diffère. Ainsi, l'attention au texte des *Quartæ Responsiones* montre que Descartes était tout à fait éloigné de l'opinion que Regius lui attribue, dans la mesure où le *quodammodo* ne consistait pas à maintenir Dieu sous l'efficience, mais au contraire à l'en émanciper<sup>2</sup>. Finalement, les *Notæ* n'ont pas tant conduit Descartes à “adoucir” sa position initiale qu'à vivement la réaffirmer<sup>3</sup>. Et si l'entendre ainsi demande sans doute d'être quelque peu sensible aux nuances de sa langue, il n'en reste pas moins qu'il était très exact sur ce point<sup>4</sup>. Descartes parle à demi-mots, mais son expression ne dissimule aucun “gros mot”.

Il y a d'ailleurs entre Descartes et Arnauld tout un “jeu” sur le *quodammodo*. On le remarque à l'attention que chacun prête à ce terme et aux commentaires que Descartes apporte au cours de son dialogue avec le théologien.

Descartes s'exprime le premier : « *illum quodammodo idem præstare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus* ». À quoi Arnauld rétorque vigoureusement : « *nihil ullo modo erga seipsum esse posse, quod est causa efficiens erga effectum* ; rien en aucune façon ne peut être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de l'effet. » Descartes aperçoit la correspondance et la signale à Mersenne : « où son *ullo modo* se rapporte à mon *quodammodo*. » Cela le poussera à insister dans sa réponse sur la différence d'avec l'efficience : « *ubi verbum, sui causa, nullo modo de efficiente potest intelligi* ; là où ces mots, *cause de soi*, ne peuvent en aucune façon être entendus de la cause efficiente »<sup>5</sup>. Du *quodammodo* au *nullo modo*, on constate la même inclination de la nuance en faveur de la différence, ce qui marque bien que l'analogie ne consistait pas à assimiler Dieu à une cause efficiente de soi.

<sup>1</sup> *NPQ*, AT VIII-2, 368.28-29, 369.1 et 369.8. À cet égard, H. Gouhier souligne l'importance de la nuance que Descartes apporte à son analogie, dont l'oubli provoque en effet un *contresens* : « même après avoir lu le commentaire donné à Arnauld, Regius fera encore le contre-sens et oubliera *quodammodo* » (*La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 222, n. 71).

<sup>2</sup> J.-M. Beyssade l'explique fort bien : « Si elle n'est pas assortie d'un *quasi* ou d'un *quodammodo* qui la reconduit vers la cause formelle, l'expression *causa efficiens sui* est une monstruosité, *portentum*, et Descartes la désavoue avec une violence où on ne verra ni insincérité ni inexactitude. » (« Dossier : deux comptes rendus. À propos d'Edwin Curley et de Jean-Luc Marion », *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2001, p. 185).

<sup>3</sup> À l'inverse de J.-L. Marion : « Sans doute, au cours d'une polémique tardive et parfois ambiguë, Descartes fut-il conduit à nettement adoucir ses positions initiales » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 114, n. 51).

<sup>4</sup> À l'inverse de F. Alquié : « Sur ce point, Descartes est peu exact. Il suffit de relire le texte des *Quatrièmes Réponses* [...] pour voir qu'il est moins éloigné qu'il ne le dit de l'opinion qu'on lui prête, et qu'il ne tient nullement cette opinion pour monstrueuse. » (FA III, 819, n. 1)

<sup>5</sup> Respectivement : *Iæ Resp.*, AT VII, 111.5-6 ; *IVæ Obj.*, AT VII, 214.1-2 ; *A Mersenne*, 18 mars 1641, AT III, 337.15-16 ; et *IVæ Resp.*, AT VII, 236.7-8

Il est vrai que « la réserve du *quodammodo* n'empêche pas que la *causa sui* ne se comprenne par référence à l'efficience<sup>1</sup> ». Mais précisément, si Descartes pense celle-ci par analogie, si les rapprochements qu'il opère avec l'efficience ne sont qu'approximatifs, si son discours s'efforce de contenir sans cesse ce qui risque toujours d'en déborder, on ne saurait interpréter celui-ci comme un effort obstiné pour penser Dieu comme cause efficiente de soi. Descartes était si explicite sur ce point dans ses réponses à Arnauld qu'il écrira en 1647 que soutenir le contraire revient à forcer les textes et à s'exprimer « de manière fort inconsidérée (*valde inconsiderate*)<sup>2</sup> ». Descartes n'écrit jamais que Dieu serait *causa efficiens sui* ; mais que c'est par analogie seulement et en quelque façon que Dieu est dit cause de soi<sup>3</sup>.

La *sui causa* n'est qu'analogiquement efficiente, et d'une vague analogie. L'interprétation cartésienne de la sui-causalité se fait indéniablement à partir de l'efficience, sans pourtant l'y réduire. Se distinguant de l'équivalence, qui exprime quant à elle une *identité* de rapports au sein même de la différence des quatre termes, l'*analogia causæ efficientis* est marquée par la tension interne de la similitude, qui, malgré la *ressemblance* des rapports qu'elle admet, enveloppe avec elle une différence de fond qu'il est impossible de supprimer totalement. Nous ne saurions donc partager « la lecture "dure" [...] de la *sui causa* cartésienne comme *causa efficiens sui* », car Descartes la désavoue lui-même<sup>4</sup>. Mais loin d'interpréter les textes, il nous semble que nous ne faisons en cela que suivre son injonction et que, ce faisant, nous aboutissons au résultat escompté : « *Quærat, legat, evolvat mea scripta : nihil unquam simile in illis reperiet, sed omnino contrarium*. Qu'il cherche, qu'il lise, qu'il déploie mes écrits : il n'y trouvera jamais rien de semblable, mais tout le contraire. »<sup>5</sup> Parler abruptement et sans nuance de « cause efficiente de soi » pour traduire la *quodammodo sui causa*, c'est donc en défigurer la signification, c'est manquer le sens de l'analogie et ignorer la nuance que Descartes lui a apportée. Il l'a explicitement dit : suspendre la différence entre les rapports de sui-causalité et d'efficience que marque le *quodammodo*, c'est, selon ses propres termes, commettre une « oubliance<sup>6</sup> ». Mais tout de même qu'entre la cause formelle et la cause efficiente demeure la distance d'un *quasi* (VII, 243.23-26), ainsi, entre l'être de Dieu et la *sui causa* demeure l'écart d'un *quodammodo* : « *sit quodammodo sui causa* ». La métaphysique cartésienne n'est pas marquée par l'oubli de l'être de Dieu, mais au contraire par une constante attention à celui-ci.

Le *quodammodo* témoigne ainsi de l'impossible conciliation de la sui-causalité et de l'efficience. Sa ressemblance avec elle, initialement posée en 1641 mais aussitôt commentée comme une différence et une négation, ne se résorbera jamais à son profit : en 1643, deux années auront suffi pour que Descartes préfère désormais éviter l'analogie et expliquer simplement que Dieu « n'a pas d'autre cause que sa propre essence, qui peut être dite cause formelle (*nec aliam habere causam quam propriam suam essentiam, quæ dici potest causa formalis*) » – il écarte ainsi l'efficience au profit d'une formalité qui avait déjà été invoquée en 1641 ; quant

<sup>1</sup> J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 114, n. 51.

<sup>2</sup> *NPQ*, AT VIII-2, 368.30.

<sup>3</sup> Dans le même sens, voir V. Carraud, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 278-279 ; et J.-M. Narbonne, « Plotin, Descartes, et la notion de *causa sui* », *art. cit.*, p. 190. À l'inverse, Mogens Lærke parle d'un « raisonnement analogique qui pose la *causa sui* comme une *causa efficiens sui*. » (« Immanence et extériorité absolue », *art. cit.*, p. 178). Et R. Ariew note que « Descartes seems to reply that he considers God as efficient cause of himself » (*Descartes Among the Scholastics*, *op. cit.*, p. 38, n. 92).

<sup>4</sup> À l'inverse, voir Th. Gontier, *Descartes et la causa sui*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>5</sup> *NPQ*, AT VIII-2, 368.31-369.1.

<sup>6</sup> *À Mersenne*, 18 mars 1641, AT III, 337.13.

en 1647, la lassitude des calomnies étant à son comble, il n'hésitera pas à qualifier l'idée selon laquelle Dieu serait *causa efficiens sui* ni plus ni moins que comme un de ces « *opinionum portentis* », une de ces opinions prodigieuses, non sans que ce caractère de prodige ne s'accompagne ici de péjoration, tant l'idée d'une cause efficiente de soi lui est invraisemblable et étrangère : malgré la ressemblance initiale, la distance sera donc irrémédiablement maintenue<sup>1</sup>.

### **III. TENSION, RETENUE ET APPROXIMATION**

La présence du *quodammodo* modifie le sens de l'équivalence au profit de la *similitude*, signale la *différence* d'avec l'efficacité et *nie* la cause efficiente de soi. Commentant cet adverbe de manière précise et déterminée, insistant sur les rôles que l'adverbe remplit, demandant qu'on le rajoute là où il a été oublié, Descartes fait montre d'une attention toute particulière à son égard. Il nous semble dès lors nécessaire d'interroger le discours cartésien en le considérant sous l'angle du *quodammodo* auquel Descartes se montrait si expressément attaché. Nous nous demanderons donc comment Descartes parle lorsqu'il s'exprime « en quelque façon » et quel type de discours il met ainsi en œuvre. Signalons d'emblée qu'il nous semble en apercevoir au moins trois sortes, ou plutôt – parce que celles-ci sont en effet liées dans la pensée de la *quodammodo sui causa* – trois aspects d'une seule et même expression : un discours de la tension tout d'abord (1), un discours de la retenue ensuite (2), et un discours d'une précise approximation enfin (3).

#### **1. Un discours de la tension**

Au lieu de voir une “contradiction” dans la pensée cartésienne de Dieu, il nous semble que le *quodammodo* nous invite à y déceler une *tension*, qui est aussi certaine qu'elle n'est qu'à peine résorbée dans les *Responsiones*. Par cela même en effet, la *sui causa* est tendue entre l'efficacité et la différence, se tenant au milieu de l'une et de l'autre, exactement comme l'essence positive sera dite « un milieu (*intermedium*) », à savoir « entre la *cause efficiente* proprement dite et *nulle cause*<sup>2</sup> ». Quasi-éfficente, sans l'être tout à fait, la *quodammodo sui causa* se révèle ambiguë, ressemblant en un sens à une cause efficiente, tout en s'en distinguant suffisamment pour que Descartes dénonce toute confusion avec celle-ci : si en effet l'efficacité apparaît d'un côté comme modèle, ce dernier n'est pas un patron rigide et un emporte-pièce tranchant, puisqu'il ne joue son rôle qu'en quelque façon ; mais d'un autre côté, c'est bien l'efficacité qui est l'analogant de la *sui-causalité*. Sous ce double aspect, l'adverbe met en œuvre une pensée du milieu, une manière pour l'esprit de “tenir les deux bouts”, sans tirer davantage sur l'un que sur l'autre.

D'où les incessants tours et retours d'analogie. Dieu est à lui-même *quasiment comme* une cause efficiente est à son effet ; mais il s'en *distingue* en même temps : ni parfaite identité de rapports, ni différence complète, mais une simple similitude. Non que Descartes ne soit pas parvenu à trancher ; mais il s'est retenu de le faire pour se conformer autant que possible

<sup>1</sup> Respectivement : *A* \*\*\*, AT V, 546 ; et *NPQ*, AT VIII-2, 369.2 À l'inverse, voir J.-L. Marion : « la causalité qui sous-tend la *causa sui* ne se confond évidemment pas avec la causalité efficiente habituelle aux étants finis ; mais c'est bien par référence à l'efficacité qu'elle se constitue, sans jamais s'en détacher définitivement. » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 115).

<sup>2</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 239.16-17

à la “vérité de la chose” : trancher en faveur de l’efficience eût été introduire en Dieu des contradictions et une monstruosité ; trancher en faveur de l’absence de cause eût été ne pas donner pleinement la raison de l’existence.

D’où, encore une fois, cette pensée du milieu caractéristique de la *quodammodo sui causa* – « quasi-cause efficiente » qu’il est impossible d’embrasser, mais qu’il est permis de nommer à demi-mots : « *quasi causa efficiens vocari potest* » (4<sup>e</sup> Rép., AT VII, 243/IX-1, 188). Le *quodammodo* fait entendre une tension sans détente, la composition de l’analogie ne se résolvant pas sur un accord parfait mais faisant au contraire entendre une dissonance telle que la note de l’efficience frottera toujours à l’oreille de la sui-causalité.

## 2. Un discours de la retenue

« Mais j’ai remédié à cela tout doucement par  
ma réponse »

*À Mersenne*, 18 mars 1641

Contrairement à une image qui est parfois véhiculée, Descartes n’impose pas la *sui causa* dans l’histoire à grand renfort de tambours. Il joue sa partie « tout doucement<sup>1</sup> » et pour ainsi dire *pianissimo*, contraint dans les *Réponses* d’improviser sans partition sur la grille des *Méditations*, introduisant la *sui causa* par la nuance et la modération d’un *quodammodo* et disant que Descartes peut être dit cause de soi « pas trop improprement ». S’il rapporte l’aséité à l’efficience, ce n’est qu’à la faveur d’une prudente analogie – et cela fait une grande différence<sup>2</sup>. Descartes n’est d’ailleurs pas avare en nuances, puisqu’il en offre trois, jouant toutes sur un même registre, une manière pour lui de décliner sa réserve et de montrer la richesse de sa retenue : s’exprimant tantôt *quodammodo*, tantôt *non nimis improprie*, tantôt *quasi*, Descartes exprime une pensée qui se révèle trois fois nuancée.

Faut-il voir dans ce langage un effort de dissimulation de sa part, une stratégie déguisée pour dire de façon biaisée ce qui ne saurait s’exprimer directement, une manière « de rendre la *causa sui* plus acceptable aux objecteurs » en lui donnant l’« apparence d’extrêmes accommodements<sup>3</sup> » ? Nous aurions plutôt tendance à y voir un double effort de Descartes pour s’attacher à la fois à ce qu’il cherche à penser et au sens des mots qu’il emploie. Car il y a dans l’efficience une distinction et un influx qu’il n’y a pas dans la sui-causalité. Dès lors, l’emploi du *quodammodo* est une retenue qui est imposée d’un côté par le concept de cause efficiente, trop large pour que son usage puisse dire convenablement le rapport de Dieu à soi, de l’autre côté par la chose même, trop autarcique pour se laisser dire exister par une cause distincte et effectivement productrice.

En cela, le recours à l’adverbe n’est pas une *décision stylistique*, consistant à en dire moins pour masquer des choses choquantes qui seraient à moitié tues (autrement dit, un euphémisme par lequel Descartes déguiserait sa pensée). Il est bien plutôt la contrepartie

<sup>1</sup> *À Mersenne*, 18 mars 1641, AT III, 338.2.

<sup>2</sup> Dans le même sens, voir V. Carraud, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 262 : une « analogie aussitôt proposée avec précaution ». Et Orin F. Summerell : « his careful qualification of the divine self-causality » (« Self-Causality from Plotinus to Eckhart and from Descartes to Kant », *Quaestio*, n° 2, 2002/1, p. 509). A l’inverse, J.-L. Marion parle de « l’apparition soudaine de la *causa sui* » et de son « surgissement, si brutal » dans les *Responsiones* (« Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », 318 et 321, repris in « La *causa sui*. *Responsiones I et IV* », 159 et 163). Au contraire de Descartes, donc, qui estimait avoir « tellement corrigé par après et adouci » sa manière d’expliquer que *Deus est a se positive* (*à Mersenne*, 4 mars 1641, AT III, 330.19-20).

<sup>3</sup> « La *causa sui* - *Responsiones I et IV* », *art. cit.*, p. 174.

discursive d'une conformation de la pensée à son "objet", exprimant la chose même autant qu'elle le peut, montrant son attachement et son respect vis-à-vis de ce qu'elle tente de concevoir et pour autant que le langage lui permette de le dire. L'adverbe est le verbe que la chose impose, l'expression ne parvenant à se régler sur elle que par le biais du *quodammodo*.

C'est donc en second lieu par souci des termes qu'il emploie et du sens propre qu'ils véhiculent, que Descartes nuance ses propos. Il connaît les usages et ne veut donc pas commettre d'abus. Dans ses procès linguistiques, il n'a pas égard à ses objecteurs avant tout. Il souhaite s'exprimer le plus convenablement, c'est-à-dire non pas le plus courtoisement, mais le plus véritablement. Entre le lecteur ou la chose, on ne peut pas dire qu'il privilégie le premier, car cela induirait qu'il le ferait au détriment de la seconde, donc au détriment de la vérité, laquelle importe incomparablement plus que tout interlocuteur. Il y a des demis-mots qui ne sont pas de fausses tournures et toute nuance n'est pas un euphémisme. Loin selon nous d'avoir l'"apparence d'extrêmes accommodements", les multiples nuances que Descartes introduit ont l'évidence de précis ajustements. Parce qu'elle découle d'un authentique effort de pensée, sa retenue n'est donc pas rhétorique, mais toute entière philosophique<sup>1</sup>.

### **3. Un discours d'une précise approximation**

S'il est fautif d'assimiler la *quodammodo sui causa* à une cause efficiente de soi, nombre de commentateurs ont fait l'amalgame, allant jusqu'à lire ou à faire dire à Descartes ce qu'il s'était toutefois défendu de n'avoir jamais écrit<sup>2</sup>. Il serait sans doute audacieux de notre part

<sup>1</sup> On relève la même prudence quand Descartes écrit dans les *Principia* que la volonté humaine « *infinita quodammodo dici potest* » (I, 35, AT VIII-1, 18.13), formule où l'on retrouve le *quodammodo* et le *dici posse* de la *sui causa* et à propos de laquelle D. Kambouchner souligne la « double précaution » de notre auteur (*Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 103). Tout comme lui, nous ne croyons pas que ce soit faire un excès de zèle que d'estimer que « chaque nuance compte » (*ibid.*, 104).

<sup>2</sup> A titre d'aperçu : « l'existence nécessaire, fondée sur sa propre puissance infinie, est faite de fécondité interne et d'efficience de soi » (Ét. Gilson, *Études...*, *op. cit.*, p. 231). « La causalité efficiente... ne s'affirme pas seulement à l'extérieur, mais à l'intérieur de la sphère divine. » (M. Gueroult, *op. cit.*, p. 268). « Descartes writes that God is the efficient cause of Himself and yet that in this very efficiency He is also a formal cause » (Beatrice K. Rome, « Created Truths and Causa Sui in Descartes », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 17/1, 1956, p. 77) ; « l'essence divine, même soumise à l'interprétation qui en fait une puissance efficiente (univocité formelle) » ; « le retour à soi de l'efficience, *causa (efficiens) sui* » ; « il a bien pensé, parfois, Dieu comme cause efficiente de soi » ; « son interprétation cartésienne à partir de l'efficience, sinon totalement comme efficiente » ; « il restera à Descartes de franchir le pas décisif : interpréter directement l'essence divine comme puissance, pour alors l'ériger en une cause efficiente d'elle-même » ; « la puissance, même infinie, s'exerce encore comme une cause efficiente » (J.-L. Marion, resp. : *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 438 ; « Descartes et l'onto-théologie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 76, n°4, 1982, p. 130 ; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 114, n. 51, p. 273 et 274, n. 82 ; « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, 53/3, 1997, p. 788) ; « he explicitly claims that there is a positive sense in which God is the efficient cause of himself » (D. E. Flage & Cl. Bonnen, *art. cit.*, p. 841) ; « From God's being the efficient cause of Himself, it follows that His essence and His existence must be one and the same thing, Descartes holds. » « Descartes will even go so far as to speak of God as His own efficient cause » (J.-R. Armogathe, « Caterus' Objections to God », *art. cit.*, p. 312 et 313) ; « Can God be the efficient cause of himself (*causa sui*) ? It is well known that Descartes answers this question in the affirmative » ; « the *causa in causa sui* remains precisely that of efficient causality » (R. C. Miner, *art. cit.*, p. 873 et 880) ; « dans le sens positif, Dieu est par rapport à lui-même comme la cause efficiente par rapport à son effet » (F. Crișmăreanu, « *Causa sui* et sa postérité. Réflexions critiques en marge de quelques moments de la métaphysique », *The Scientific Annals of "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi*, 59/1, 2012, p. 53). « Pour Descartes *cause de soi* signifie donc incontestablement *cause efficiente de soi* » (F. Kaplan, « La Définition 1 et la méthode géométrique », *Méthode et métaphysique*, Groupe de recherches spinozistes, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989, p. 69).

de nous élever contre ce que près d'un siècle de commentaire a fini seulement par atténuer. Pourtant, nous croyons qu'avec la *quodammodo sui causa*, Descartes adresse une pensée dont les termes sont précis – précis jusque dans leur imprécision délibérée. Descartes se montre ici rigoureux du fait même qu'il reste approximatif. Paradoxe d'un discours qui se détache de l'efficiencia au moment de s'y nouer, le vocable de « quasi cause efficiente » exprime une approximation qui se sait et se veut telle. D'où l'idée selon laquelle ce discours ferait montre d'une *précise approximation* : *approximation*, dont les mots de *quodammodo*, de *quasi* et de *non nimis improprie* sont les marques ; mais *précise*, comme en témoigne l'attention que Descartes déploie dans les commentaires qu'il fait de son adverbe. Car il y a des approximations qui sont parfois plus rigoureuses que celle de la rudesse des concepts. La méthode d'exhaustion et le passage à la limite employés dans certaines démonstrations géométriques en attestent. Descartes rapproche son discours de celui d'Archimède, où il est pourtant question d'étendre à la sphère et au cylindre des résultats démontrés sur des figures rectilignes<sup>1</sup>. Il veut ainsi montrer que sa preuve de l'existence de Dieu est valide, en dépit du fait qu'elle suppose une analogie :

« Et comme ces sortes de démonstrations ne sont point désapprouvées, bien que la sphère y soit considérée comme une figure qui a plusieurs côtés, de même je ne pense pas pouvoir être ici repris de ce que je me suis servi de l'analogie de la cause efficiente, pour expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c'est-à-dire l'essence même de Dieu<sup>2</sup>. »

La géométrie, science exacte s'il en est, admet bien certaines approximations réglées. Descartes les pratiqua lui-même, notamment dans sa correspondance, où il recourut au passage à la limite touchant la roulette<sup>3</sup>. Notre philosophe n'était pourtant pas mauvais géomètre. On conçoit ainsi qu'un discours improprie puisse être vrai dans certaines conditions, si ce qui est énoncé est clair et distinct. Or affirmer que Dieu est en quelque façon cause de soi revient justement à le distinguer d'une cause efficiente de soi, qui est une notion confuse et contradictoire.

#### IV. LA CAUSE DE SOI MÉTAPHORIQUE

« Try to be precise and you are bound to be metaphorical ».

John Middleton Murry, *The Problem of Style*

Comme nous avons essayé de le montrer, Descartes n'écrit pas que Dieu est "*causa sui*" au sens de la cause efficiente. Au mieux, cette expression – toujours indirecte et nuancée (on commet souvent l'« oubliance ») – est une *métaphore*, puisqu'il s'agit de l'attribution d'un nom demeurant improprie (*quodammodo sui causa* ; *videtur non nimis improprie dici posse sui causa* ; *quasi causa efficiens*), opérée par le biais d'une *analogie elle-même nuancée* (*illum quodammodo idem*

<sup>1</sup> Voir *Œuvres*, t. I, *De la sphère et du cylindre. La Mesure du cercle. Sur les conoïdes et les sphéroïdes*, texte établi et traduit par Charles Mugler, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

<sup>2</sup> *4<sup>e</sup> Rép.*, AT VII, 241/IX-1, 187-188. Voir aussi VII 245/IX-1, 189.

<sup>3</sup> Voir à *Mersenne*, 23 août 1638, AT II, 309.4-23 : « considérant la roulette circulaire comme un polygone qui a une infinité de côtés, on voit clairement qu'elle doit avoir cette même propriété », à savoir le fait que la ligne entre le point de la tangente et celui de la base auquel touche la roulette pendant qu'elle décrit sa courbe soit toujours perpendiculaire à cette tangente. « Or le même arrive à un polygone de cent mille millions de côtés, et par conséquent aussi au cercle ».

*præstare etc.*), parce que référée à un modèle *inadéquat* (*me non existimare idem esse, hoc enim ipso negavi, ubique illam a causa efficiente esse diversam, omnino contrarium*).

A cet égard, les analyses de Paul Ricœur sur *La Métaphore vive* peuvent ici nous aider à éclairer ce que nous tentons de mettre en évidence. Consacrant le dernier paragraphe de sa septième étude à une quête « Vers le concept de “vérité métaphorique”<sup>1</sup> », son propos nous semble fournir un outil d’interprétation fécond pour l’analogie de la cause efficiente. À sa lumière, on peut voir que le discours cartésien sur l’être en quelque façon cause de soi de Dieu relève de la *vérité métaphorique*, pour une première raison, qui est tout d’abord évidente, et qui tient au fait que, comme par définition tout discours philosophique, celui de Descartes prétend à la *vérité*, mais aussi parce que son discours sur la sui-causalité présente d’une façon saillante la triple tension caractéristique de tout énoncé *métaphorique* – tension, à savoir, *i*) entre sujet principal et sujet secondaire, *ii*) entre interprétation littérale et interprétation métaphorique, *iii*) entre identité et différence<sup>2</sup>. D’une part, la thèse en faveur de l’aséité positive présente une tension, exposée et maintenue dans l’analogie, entre les deux sujets principal et secondaire que sont Dieu et la cause efficiente. D’autre part, la tension porte aussi sur les interprétations du discours cartésien, auquel on pourrait donner un sens littéral (mais erroné – *Dieu est cause efficiente de soi*) ou métaphorique : Dieu est « en quelque façon cause de soi ». Enfin, le « *est* » qui relie indirectement le sujet *Dieu* à l’attribut *cause de soi* renferme une tension entre l’identification de Dieu à un effet de lui-même et la différenciation d’avec celui-ci premièrement, la thèse en faveur de la positivité de l’aséité présente une indéniable tension entre deux sujets (Dieu et la cause efficiente) qui est exposée et maintenue dans l’analogie ; deuxièmement, la tension atteint également les interprétations du discours cartésien, auquel on pourrait donner un sens littéral (mais erroné) – *Deus est causa (efficiens) sui* – ou métaphorique – *Deus « sit quodammodo sui causa »* ; enfin troisièmement, le « *sit* » qui relie le sujet *Dieu* à l’attribut *cause de soi* renferme une tension entre l’assimilation de Dieu à une cause efficiente de soi et la différenciation d’avec celle-ci. Nous croyons que c’est sur ces deux dernières tensions qu’il est le plus intéressant d’insister.

Si en effet « le “est” métaphorique signifie à la fois “n’est pas” et “est comme”<sup>3</sup> », on peut alors tout à fait considérer que l’énoncé selon lequel Dieu « est en quelque façon cause de soi » constitue un “est” de ce type, dans la mesure où il signifie à la fois que Dieu *n’est pas* cause efficiente de soi et *est comme* par une cause (*tanquam a causa*) – Descartes maintenant ainsi la tension entre différence et analogie. Il n’est d’ailleurs pas difficile de « faire apparaître un “n’est pas”, lui-même impliqué dans l’interprétation littérale impossible, mais présent en filigrane dans le “est” métaphorique<sup>4</sup> », tant Descartes ne manque pas de dénoncer l’interprétation littérale impossible en faveur de l’efficacité, dès lors que, toute métaphore mise à part, il est question de parler proprement : « *non esse causam efficientem proprie dictam, ce n’est pas une cause efficiente proprement dite*<sup>5</sup> ». Ainsi, parce qu’il *dénie* l’efficacité *en affirmant* que Dieu est en quelque façon cause de soi, Descartes « préserve le “n’est pas” dans le “est” » et énonce en ce sens une *vérité métaphorique*<sup>6</sup> : « le paradoxe consiste en ceci

<sup>1</sup> *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 310-321.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, p. 311.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>5</sup> *IVª Resp.*, AT VII, 240.10-11/IX-1, 185.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 313.

qu'il n'est pas d'autre façon de rendre justice à la notion de vérité métaphorique que d'inclure la pointe critique du "n'est pas" (littéralement) dans la véhémence ontologique du "est" (métaphoriquement)<sup>1</sup>. »

L'aspect métaphorique de la vérité du discours cartésien n'a pas toujours été aperçu. En un sens, Arnauld propose lui-même « une interprétation qui, par ignorance du "n'est pas" implicite, cède à la naïveté ontologique dans l'évaluation de la vérité métaphorique<sup>2</sup> ». Car il critique longuement la thèse selon laquelle Dieu est comme par une cause. Descartes relève d'ailleurs la "naïveté" consistant à donner une interprétation littérale à ses propos, en indiquant la grande peine qu'Arnauld s'est donné pour soutenir des choses qui font pourtant consensus entre eux :

« après avoir amplement montré (*multis verbis ostendit*) que Dieu n'est pas la cause efficiente de soi-même, parce qu'il est de la nature de la cause efficiente d'être différente de son effet ; ayant aussi fait voir qu'il n'est pas par soi positivement, entendant par ce mot positivement une influence positive de la cause, et aussi qu'à vrai dire il ne se conserve pas soi-même, prenant le mot de conservation pour une continuelle reproduction de la chose (de toutes lesquelles choses je suis d'accord avec lui)<sup>3</sup>... »

Descartes avait pourtant indiqué qu'il ne parlait pas proprement d'une cause (efficiente) dans l'aséité en faisant la distinction entre ce qui est *ab alio* et *a se* : « *Per se autem notum mihi videtur, omne id quod est, vel esse a causa, vel a se tanquam a causa* » (AT VII, 112.3-5). Clerselier ne s'y est pas trompé, en traduisant un autre *tanquam* par l'expression "comme si" : « et ainsi nous devons toujours interpréter ce mot être par soi positivement, et *comme si* c'était être par une cause (*tanquam a causa*)<sup>4</sup> ». Tous les « comme » ne sont pas métaphoriques, mais certains le sont – en particulier celui qui assimile l'aséité divine à une sui-causalité. Il y a une négativité inhérente à la notion cartésienne de cause de soi, car elle ne va jamais sans nuances, donc jamais sans négation : comme Descartes l'écrivait : « par cela même j'ai nié ». Dans la formulation même de l'analogie est contenue une négation. Cela n'a pas échappé à Revius : « Il nie l'avoir dit, mais il affirme l'avoir nié<sup>5</sup> ».

Cela dit, en reconnaissant un statut métaphorique au discours cartésien sur la sui-causalité, nous n'entendons pas rabaisser celui-ci au rang d'une pseudo-poétique sans portée philosophique. Au contraire, nous accentuons ce que ce discours a de proprement spéculatif. Comme P. Ricœur le montre, l'énoncé métaphorique renferme trois tensions et ces tensions ne jouent pas uniquement dans la fonction relationnelle du "est" : elles affectent également sa fonction existentielle, ou ontologique (consistant à *dire ce qui est*). Pour parler de *vérité* métaphorique, il convient en effet de ne pas cantonner l'analyse au niveau sémantique, la copule ne se contentant pas seulement de relier un *sujet* à un *prédicat*, mais portant avec elle une fonction *existentielle* par laquelle la relation énoncée « redécrit *ce qui est* ; elle dit *qu'il* en est bien ainsi<sup>6</sup>. » Or c'est ce que Descartes entend faire aussi en soutenant que Dieu est positivement par lui-même : il ne souhaite pas se payer de mots,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>3</sup> 4<sup>e</sup> *Rép.*, AT VII, 242.28-243.6/IX-1, 187.

<sup>4</sup> 1<sup>e</sup> *Rép.* AT VII, 112.9/IX-1, 89.

<sup>5</sup> *Analectorum theologicorum Disputatio XXV*, § 2, *op. cit.*, p. 103.12 : « *Negat se dixisse, imo affirmat negasse* ».

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 311 (s.d.l.t.).

mais veut au contraire traiter de la chose, comme il le souligne à deux reprises<sup>1</sup>. Descartes parle en philosophe plutôt qu'en grammairien et s'adresse à des interlocuteurs en lesquels il espère trouver des homologues. Que son effort n'aille pas sans difficulté ni tension n'en supprime pas sa valeur spéculative, mais au contraire souligne celle-ci.

Lorsque les concepts font défaut, il faut recourir aux anciens à défaut d'en inventer de nouveaux, ce qui n'en a pas moins l'heur de produire des formules pratiquement inédites. En cela, l'attribution réflexive (mais nuancée) du prédicat « cause » au sujet « Dieu » est audacieuse ; mais Descartes formule ici une proposition qui n'est pas dénuée de métaphore : « *non nimis improprie dici posse sui causa* ». Cet énoncé est une *métaphore par analogie* (par analogie avec la cause efficiente posée *quodammodo* seulement). On peut d'ailleurs traduire l'expression *quodammodo sui causa* de deux façons différentes, dont la seconde nous semble mieux faire entendre que Dieu à proprement parler ne se cause pas : Dieu est *en quelque façon cause de soi* (le modalisateur porte ici sur toute la relation causale) ; ou bien Dieu est *cause en quelque façon de soi* (ce qui indique que le soi n'est pas réellement causé).

## **CONCLUSION**

Quelle signification faut-il donc donner à l'analogie de la cause efficiente ? Parmi plusieurs, il y a au moins celle-ci : elle illustre la tentative précaire d'un discours sur Dieu, dont la formulation représente une percée à la fois osée mais prudente dans la langue de la métaphysique. Désormais, la chose sera convenue et les successeurs de Descartes pourront reprendre la formule sans ne plus avoir à la discuter : c'est ce que fera Spinoza dans l'*Ethica*, comme l'a bien montré J.-L. Marion à deux endroits<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir *1e Rép.*, AT IX-1, 87 et 88 : « si toutefois ils veulent plutôt s'arrêter à la chose qu'aux paroles... » ; « ...de peur que peut-être on n'entre en dispute du mot... » Arnauld aura entendu l'appel : « car je ne dispute pas ici du nom, mais de la chose » (*4e Obj.*, AT IX-1, 185).

<sup>2</sup> Voir *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 96 : « l'absence remarquable de toute discussion réelle sur la cohérence et la portée d'une *causa sui* ne s'explique, sauf à taxer Spinoza d'incurie théorique, que s'il en suppose la notion déjà acquise et justifiée par d'autres, en fait par Descartes dans les *Iae* et *IVae Responsiones*. » Ainsi que « *La causa sui. Responsiones I et IV* », *art. cit.*, p. 145-147.

## QUATRIÈME PARTIE

### L'ÉMERGENCE DE LA CAUSE FORMELLE

« *ubi verbum, sui causa, nullo modo de efficiente potest intelligi* »

*IV<sup>a</sup> Resp.*

#### INTRODUCTION

Après avoir analysé la fonction noétique de l'analogie (elle permet à l'argument *a posteriori* d'aboutir à l'existence d'un être dont l'aséité implique la divinité – part. I), nous avons éclairci la signification de l'analoguant (la cause efficiente donnant l'être à un effet dont elle se distingue entièrement – part. II, I). Cependant, parce que la cause efficiente ne peut être prise ici au sens propre (au risque d'engendrer une contradiction), nous avons montré que Descartes employait l'analogie et l'adverbe *quodammodo* afin de ne pas dire la *sui causa* selon l'efficiencia *stricto sensu* (part. II, II et part. III).

Nous voudrions à présent nous tourner vers le concept de « cause formelle », dans la mesure où l'adverbe n'est pas la seule nuance que Descartes introduit dans sa conception de l'aséité divine. Après le *quodammodo* des *Primæ Responsiones*, l'analogie de la cause efficiente a pour second corrélat l'introduction de la *causa formalis* dans les *Quartæ Responsiones*. La « cause formelle » apparaît ainsi dans sept passages des *Quatrièmes Réponses*, en un nombre d'occurrences qui est par conséquent relativement important<sup>1</sup>. Faut-il voir dans cette émergence un effet des objections d'Arnauld ? Sans doute, bien que le théologien n'emploie pas lui-même ces termes. C'est donc Descartes qui les introduit de façon délibérée.

Il faut immédiatement relever un point important : le syntagme de « cause formelle » n'est jamais employé par Descartes, sinon dans le contexte de l'aséité divine. Comme on a pu le remarquer, ce concept est en effet « remployé pour les seuls besoins de la discussion avec Arnauld ». Ou encore : « the only place he explicitly alludes to formal causes is in the replies to Arnauld<sup>2</sup>. » En fait, Descartes réemploie le concept de *causa formalis* une autre fois dans son œuvre, en dehors des *Quartæ Responsiones*, dans une lettre à un destinataire inconnu.

« Le second [passage à corriger] est où vous dites : *Dieu est cause de soi*. Parce qu'auparavant quelques-uns ont mal interprété ce mot, il semble qu'il faille lui donner l'explication suivante : *être cause de soi, c'est-à-dire être par soi, et n'avoir pas d'autre cause que sa propre essence, qui peut être dite cause formelle*<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.* : « *causam formalem* » (AT VII, 236.21, 241.26, 242.19 et 243.23) ; « *conceptum quendam causæ efficienti & formali communem* » (238.24-25) ; « *a causa formali* » (239.4-5) ; « *ad [causam] formalem* » (242.1).

<sup>2</sup> *Resp.* : V. Carraud, *Causa sive ratio, op. cit.*, p. 282-3 et D. E. Flage & Cl. A. Bonnen, « Descartes on Causation », *art. cit.*, p. 854.

<sup>3</sup> *À \*\*\**, 1641-1644, AT V, 546/OC VIII-2, 837 (n. t., s.d.l.t.) : « *Posterius est ubi ais : Deum esse sui causam. Quod verbum quia nonnulli antehac male interpretati sunt, egere videtur aliqua tali explicatione : esse sui causam, hoc est, esse per se, nec aliam habere causam quam propriam suam essentiam, quæ dici potest causa formalis.* »

Le contexte est toutefois identique, puisque Descartes l'invoque également afin d'expliquer en quel sens on peut dire que Dieu est *sui causa*<sup>1</sup>. Cet *hapax* thématique constitue donc une donnée importante en faveur de la fonction spéciale que la cause formelle revêt. Aussi cette notion se recommande-t-elle particulièrement à notre attention.

Un second motif éveille notre étonnement : à la différence de la cause efficiente, qui est certes évoquée analogiquement mais aussi *niée* au sens propre, Descartes fait un *usage positif* de la notion de « cause formelle ». Nous chercherons donc à savoir ce que ce mot signifie (I), avant de considérer les implications philosophiques de son emploi (II).

## I. LA CAUSE FORMELLE CARTÉSIENNE

Une comparaison préalable avec la tradition (1) permettra de mieux dégager la fonction que cette notion remplit dans l'interprétation positive de l'aséité (2).

### 1. Différences et ressemblances avec la tradition

Chose étonnante : Descartes justifie l'emploi de la cause formelle non seulement en invoquant *l'autorité d'un philosophe* (ce qui est assez rare chez lui), mais en outre en convoquant l'autorité de celui dont il fut pour ainsi dire le principal adversaire : « lorsque je prends l'essence entière de la chose pour la cause formelle, je ne suis en cela que les vestiges d'Aristote<sup>2</sup> ».

Pour quelle raison Descartes s'appuie-t-il sur Aristote ? Cette référence est de circonstance : ne voulant pas choquer ses lecteurs, Descartes souhaite les persuader de "l'orthodoxie" de son discours. Il est vrai que l'autorité d'Augustin devait avoir plus de poids que celle d'Aristote auprès d'Arnauld ; mais à travers ses *Réponses*, Descartes s'adresse aux théologiens de son temps, rompus à l'aristotélisme et au thomisme. Cela dit, cette mention n'est pas qu'un argument *ad hominem*. À le suivre, Descartes s'autorise du Stagirite pour trois raisons précises : a) expliquer *le sens* de la cause formelle, b) légitimer son emploi dans un *contexte particulier*, c) préciser la *fonction* qu'il lui accorde :

« Mais lorsque je prends l'essence entière de la chose pour la cause formelle (*integram rei essentiam pro causa formali hic sumo*), je ne suis en cela que les vestiges d'Aristote ; [a] car, au livre 2 de ses *Analyt. postér.*, chap. 11, ayant omis la cause matérielle, il nomme la première αἰτία, τὸ τί ἦν εἶναι, ou, comme l'ont tourné les philosophes latins, la *causam formalem*, qu'il étend à toutes les essences de toutes les choses, [b] parce qu'il ne traite pas en ce lieu-là des causes du composé physique (non plus que je fais ici), [c] mais généralement des causes d'où l'on peut tirer quelque connaissance (*de causis ex quibus aliqua cognitio peti possit*)<sup>3</sup>. »

Si Descartes invoque Aristote, c'est donc pour se justifier du fait a) qu'il identifie *l'essence* d'une chose à la cause formelle, b) qu'il emploie celle-ci dans un contexte *métaphysique*, c) qu'il considère cette cause comme la source d'une *connaissance*. Développons ces trois points.

<sup>1</sup> On observera l'effacement de l'analogie de la cause efficiente, dont l'occurrence fut matière à controverse. Nous croyons toutefois qu'elle demeure implicite, dans la mesure où la cause formelle émergea chez Descartes grâce à cette analogie (voir *infra*).

<sup>2</sup> 4<sup>e</sup> *Rép.*, AT VII 242/IX-1, 187. Ce qui constitue l'une des rares mentions du philosophe grec à l'appui de sa pensée. Pour un autre exemple (dans le cadre de l'argument ontologique), voir à *Mersenne*, 16 juin 1641, AT III, 383 (cité *supra* chap. I, III, II, § 6, p. 134).

<sup>3</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 242.15-23. Le passage auquel Descartes renvoie correspond aux *Seconds Analytiques*, II, 11, 94 a 20-35 dans les éditions modernes.

### a) L'identification de la cause formelle et de l'essence

Cette référence à Aristote constitue un appui en faveur d'un usage récurrent dans les *Quatrièmes Réponses*, où Descartes rapproche la cause formelle de l'essence à *quatre reprises* et toujours par des conjonctions marquant l'équivalence ou la synonymie : « la cause formelle, ou la raison prise de l'essence de Dieu (*causam formalem, sive rationem ab essentia Dei*) » ; « à la cause formelle, c'est-à-dire à l'essence même de Dieu (*ad causam formalem, hoc est ad ipsammet Dei essentiam*) » ; « je prends l'essence entière de la chose pour la cause formelle (*integram rei essentiam pro causa formali hic sumo*) » ; « par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle (*per ipsam rei essentiam, sive causam formalem*)<sup>1</sup> ».

Conformément à l'histoire de la philosophie que Descartes rappelle, l'identification de l'essence à la cause formelle n'a rien d'extraordinaire : elle remonte à Aristote et à ses interprètes médiévaux<sup>2</sup>. Mais Descartes fait surtout référence à Suárez. Ce dernier accentue l'identification de la forme et de l'essence, en concevant que la « *forma metaphysica est tota rei essentia* ». Il la définit ainsi :

« la forme du tout n'est rien d'autre que l'essence totale de la chose substantielle, que nous appelons aussi la nature entière de la chose, laquelle n'est pas dite forme de ce qu'elle exerce la causalité propre de la forme, mais parce qu'elle constitue par elle-même la chose essentiellement. »

L'identification de la forme et de l'essence est à son comble chez Suárez. En témoigne l'argument qu'il apporte à l'appui du vocable de « *forme métaphysique* » : cette dernière est dite *forme*, non parce qu'elle aurait quelque chose de la *causalité* formelle, mais parce qu'elle constitue *l'essence* même de la chose – la forme métaphysique étant une « *forma* » *parce qu'elle est essentielle*. C'est dire le rapport qu'elle entretient avec l'essence<sup>3</sup>.

Ce bref aperçu montre que Descartes ne voulait pas innover en identifiant la cause formelle et l'essence.

### b) Absence d'hylémorphisme

« Mais la divinité n'est pas une forme inhérente à la matière... »

Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, IV, 11, 8

La deuxième raison pour laquelle Descartes s'autorise d'Aristote est la légitimation de l'emploi de la cause formelle en *contexte métaphysique*. Cette mention s'explique en raison du fait que, traditionnellement, la forme n'intervient *jamais seule*, son actualisation se produisant

<sup>1</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 236.21, 241.26-27, 242.15-16, et 243.23/IX-1, 183, 187-188. Pour d'autres rapprochements de la forme et de l'essence, voir not. à *Mersenne*, 10 mai 1632, AT I, 250.29-30 : « les diverses formes et essences des corps terrestres » ; et *Le Monde*, AT XI, 36.7, où Descartes dit concevoir l'étendue de la matière « comme sa vraie forme et son essence ».

<sup>2</sup> Voir not. *Mét.*, Z, 7 1032 b 2, *op. cit.*, p. 248 : « j'appelle forme l'être ce que c'est de chaque chose (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου) » ; et *Summa theologiae*, Ia, q. 5, a. 5, concl. : « chaque [chose] est ce qu'elle est par sa forme (*unumquodque sit id quod est, per suam formam*) ».

<sup>3</sup> *Disp. Met.*, XV, s. 11, n. 3 : « *forma totius, nihil aliud esse quam totam rei substantialis essentiam, quam etiam integram naturam rei appellamus, quae non dicitur forma eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formae, sed quia rem essentialiter constituit per seipsam.* » Cette référence est suggérée par Ét. Gilson (texte 311 de l'*Index Scolastico-cartésien*). T. M. Schmaltz y perçoit le « model » de la *causa formalis* cartésienne (*Descartes on Causation, op. cit.*, p. 61). On aura en effet remarqué la proximité de l'expression *integram rei essentiam* de Descartes avec celles de Suárez.

au sein d'une matière qui compose avec elle les *substances physiques*<sup>1</sup>. Chez Descartes lui-même, les rares usages qu'il fait de la forme la font parfois intervenir en composition de la matière d'un sujet composé, en l'occurrence bien spécifique, puisqu'il l'emploie à cette occasion exclusivement à propos de l'être humain. Qu'il conçoive en effet l'âme et le corps comme des substances distinctes, là où Aristote concevait le composé comme une substance individuelle, et qu'il ait de l'une et de l'autre des conceptions tout différentes de celles du Stagirite, n'en diminue pas moins le fait que l'âme demeure aussi chez lui ce qui *informe* une matière et intervient dans un composé (à savoir, l'homme). Ses usages anthropologiques sont donc de ce point de vue relativement conformes à l'aristotélisme<sup>2</sup>.

Il s'agit là d'une différence notable, car ce n'est évidemment pas au sens du composant hylémorphique que Descartes recourt à la cause formelle dans la question qui nous intéresse. S'agissant de la cause formelle de *Dieu*, qui est par essence un être *immatériel*, elle ne saurait entrer ici en composition d'une quelconque matière. Ce qui peut donc surprendre de prime abord dans l'usage de la cause formelle n'est pas tant cet usage en soi (car l'anthropologie cartésienne est aussi hylémorphique), que son *contexte métaphysique*.

On peut cependant remarquer que cet usage est en quelque sorte déjà présent chez Descartes lui-même, qui fait mention d'une « *natura, sive essentia, sive forma* » dès la *Cinquième Méditation*, au moment de considérer la forme intelligible mathématique dont l'être ne dépend ni de l'esprit, ni de l'existence d'aucune chose matérielle<sup>4</sup>. Et ce n'est là qu'une occurrence parmi d'autres de la forme en contexte métaphysique<sup>5</sup>.

La tradition scolastique n'était pas pour rien dans cet usage métaphysique. Toletus, Eustache de Saint-Paul et Abra de Raconis, ont par exemple soulevé la question de savoir si la forme pouvait exister en dehors de la matière, notamment en s'intéressant au cas de l'âme

<sup>1</sup> Voir not. Aristote, *De l'âme*, 412 a 8-11 ; *Physique*, I, 190 b 28-30 ; *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 1-3. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, c. 21, n. 4, *op. cit.*, p. 197 : « les formes naturelles ne subsistent pas par soi singulièrement, mais sont individuées par des matières propres ». J. Bodin, *Universæ Naturæ Theatrum*, Lyon, Roussi, 1596, p. 53 : « *Quid est forma ? Est corporis physici causa formalis, subiectum informans.* » Suárez, *Disp. Met.*, XV, s. 1, prol. et le titre de s. 6, n. 4 : « les causes matérielle et formelle disent une manière d'être mutuelle entre elles » ; « *L'intime proximité de la forme à la matière* (Intima propinquitatis formæ ad materiam). » Ainsi que XXVII, s. 2, n. 16 : « *causalitas eius [formæ] consistit in compositione et unione ad materiam.* »

<sup>2</sup> Sur l'âme comme forme du corps humain, cf not. : *RDI*, XII, AT X, 411.19 : « en quelle façon ce corps est informée par elle (*ab illa informetur*) » ; *PP*, IV, 189, AT VIII-1, 315.23-24 : « l'âme humaine, bien qu'elle informe tout le corps (*totum corpus informat*) » ; à *Regius*, janvier 1642, AT III, 505.17-18 : « l'âme, qui est la vraie forme substantielle du corps (*vera forma substantialis hominis*) » ; et à *Mesland*, 1645 ou 1646, AT IV, 346.20-22 : « l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme ». Dans tous ces passages, on notera que Descartes ne parle jamais de *cause* formelle, mais de l'âme qui *informe*, qui est *forme substantielle*, ou qui est tout simplement *forme* – cette dernière étant surtout substantivée en anthropologie, là où elle est adjectivée dans le cadre de l'aséité positive (la formalité qualifiant un certain genre de *cause*).

<sup>3</sup> À *Mersenne*, 22 juillet 1641, AT III, 416.26-27 : « ...il est bien clair que je n'entends pas parler *de parte physica* » ; et à *H. More*, 15 avril 1649, AT V, 343.18-19 : « la raison de son essence n'a clairement aucune relation au lieu (*ratione autem suæ essentia, nullam plane habere relationem ad locum*). »

<sup>4</sup> 5<sup>e</sup> *Méd.*, AT VII, 64.11-17/IX-1, 51

<sup>5</sup> Pour d'autres occurrences de la forme cartésienne en dehors du composé physique, voir not. : « la forme de l'erreur (*formam erroris*) » et « la raison formelle de l'erreur et du péché (*ratio formalis falsitatis et culpa*) » (*IV<sup>e</sup> Méd.*, AT VII, 60.7 et 60.31-61.1/IX-1, 48) ; « Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, (*cujuslibet cogitationis formam*) » (*II<sup>e</sup> Resp.*, AT VII, 160.14-15/IX-1, 124) ; « la forme ou l'essence de la tromperie (*forma deceptionis*) » (*V<sup>l<sup>e</sup></sup> Resp.*, AT VII, 428.11/IX-1, 230, où l'on retrouve en français l'identification de la forme et de l'essence).

rationnelle (dont le concept s'appuie sur celui de l'intellect agent du *De anima*, III, 5<sup>1</sup>). Avant eux, Suárez avait aussi envisagé une « *forma in rebus immaterialibus* », qu'il identifiait à leur essence et pouvait donc se trouver « *etiam in Deo ipso* » : « car nous concevons la Dêité comme la forme constituant essentiellement Dieu (*concipimus enim Deitatem ut formam essentialiter constituentem Deum*)<sup>2</sup> ». Il rejoignait ici Thomas d'Aquin, qui concevait également une « *forma quæ non est receptibilis in materia*, forme qui n'est pas faite pour être reçue dans une matière », d'où celui-ci tirait que, « puisque Dieu n'est pas composé de matière et de forme, comme nous l'avons montré, on doit conclure que *Deus sit sua deitas, sua vita*, et quoi que ce soit d'autre qu'on prédique ainsi de Dieu<sup>3</sup>. »

Le recours à un principe formel en contexte métaphysique n'était donc pas une nouveauté non plus.

### c) La cause formelle comme principe de connaissance

La référence à Aristote éclaire enfin la *fonction* que Descartes attribue à la cause formelle. Au lieu de la prendre comme cause d'un composé hylémorphique (ce qui est par définition exclu dans le cas de Dieu), il la considère en tant que *principe explicatif* d'une chose. Cet usage s'étend donc au-delà de la simple identification d'avec l'essence, puisque Descartes se réfère à son emploi aristotélicien comme exemple de « causes d'où l'on peut tirer quelque connaissance (*causis ex quibus aliqua cognitio peti possit*)<sup>4</sup> ». Chez Aristote, l'essence peut être employée dans un syllogisme scientifique, dans la mesure où elle fournit la raison d'une chose (par exemple, de la propriété d'une figure géométrique). Autrement dit, ce qui intéresse Descartes dans la cause formelle est moins le sens de la causalité proprement dite (c'est-à-dire la production d'un effet) que la *source d'intelligibilité* qu'elle présente. Nous reviendrons sur ce point important plus bas.

Prendre l'essence comme principe de connaissance n'a pourtant rien d'exceptionnel. Chez Descartes lui-même, la forme est parfois envisagée en dehors du cadre hylémorphique (nous l'avons vu), mais elle l'est aussi comme principe explicatif. C'est le cas dans la *Cinquième Méditation*, où il évoque la forme des êtres mathématiques contenant des propriétés ignorées<sup>5</sup>, et dans les *Deuxièmes Réponses*, où le principe de ce que nous avons appelé l'inférence *idea-res* est formulé en faisant mention de la forme<sup>6</sup>. Et nous avons vu dans le premier chapitre le raisonnement que Descartes tirait de l'essence divine. L'usage de la forme, ou de l'essence, comme principe de connaissance n'est donc guère étranger à

<sup>1</sup> Voir M. Grene et R. Ariew, « The Cartesian Destiny of Form and Matter », *Descartes and the Last Scholastics*, R. Ariew (éd.), Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1999, p. 79, n. 6 ; et en particulier Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiæ quadripartita*, Pars III. *Physica*, I, disp. 2, q. 9 - « *An formæ extra materiam esse possint* ».

<sup>2</sup> *Disp. Met.*, XV, s. 11, n. 3

<sup>3</sup> *Summa theologia*, q. 3, a. 2, resp. 3 et a. 3, concl. Voir aussi, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 11, n. 8, et en général *Ia Pars*, q. 39, a. 2, sol., 5 : « Au contraire, une chose donnée peut être sa propre forme, comme on le voit dans tous les êtres immatériels. »

<sup>4</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 242.22-23/IX-1, 187.

<sup>5</sup> *5<sup>e</sup> Méd.*, AT VII, 64/IX-1, 51.

<sup>6</sup> Voir *2<sup>e</sup> Rép.*, AT IX, 91 : « Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose ». Ce passage est une exception du français, car l'expression ne figure pas en latin, qui parle plus modestement de ce qui est contenu « *in alicujus rei natura, sive conceptu* » (*II<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 162.8-9). La comparaison des textes laisse penser que le traducteur a transposé ici l'expression de la *Meditatio Quinta*, « *natura, sive essentia, sive forma, immutabilis & æterna* » (AT VII, 64.15-16).

Descartes, qui la mentionne dans des contextes fondamentaux de sa philosophie, tels que la théorie de la connaissance, la détermination de l'essence des choses matérielles, ou encore la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

Par conséquent, en identifiant l'essence à la cause formelle (a), en invoquant celle-ci en dehors de son cadre hylémorphique (b) et en la considérant comme principe explicatif d'une chose (c), Descartes retrouve des usages qui sont à la fois récurrents dans ses écrits, mais aussi parfaitement conformes à la tradition. De ce point de vue, la référence à l'histoire de la philosophie est donc justifiée. Elle montre du même coup que le recours à la cause formelle n'est pas important en soi. Qu'y a-t-il de proprement cartésien dans l'usage de ce concept ? Mettons-nous sur la voie d'une réponse : *de quelle connaissance* la cause formelle est-elle le principe ?

## 2. L'originalité théologique de la cause formelle

Si la notion de cause formelle se conforme à la tradition chez Descartes, elle s'en démarque aussi d'une façon radicale. Traditionnellement, en effet, la cause formelle ne rendait pas raison de *l'existence* d'une chose, seulement de son essence et de ses propriétés<sup>1</sup>. Caterus parle en ce sens de la « *limitatio* » d'une chose pouvant venir « de ses principes internes et constituants, c'est-à-dire de sa forme même et de son essence<sup>2</sup> » – où l'on voit qu'il est question de la *limitation* d'une chose, non de son existence (l'argument de Caterus portant précisément sur la limitation, dans la mesure où il objecte qu'une chose pourrait être par elle-même sans pour cela être infinie).

Directeur et professeur au Collège d'État de Leyde, où il présidait aux disputes théologiques, Revius (1586-1658) critiquera la cause de soi cartésienne pour une raison semblable, dans la mesure où, si être par soi signifie être comme par une cause formelle, toutes choses seront alors ce qu'elles sont par elles-mêmes (et pas plus Dieu que les créatures) :

« Quelle était en effet cette division : tout être est, ou bien par soi *formellement*, ou bien par un autre *efficacement* ? Puisque ces membres se retrouvent dans toutes les créatures, elles sont par soi formellement (si l'on peut dire), c'est-à-dire par leur forme, et non par une autre ; mais elles sont par un autre efficacement, à savoir par Dieu. Les membres de cette division n'ont donc pas de véritable opposition<sup>3</sup>. »

La solution de Descartes n'en serait pas une, selon Revius, car il recourt à un principe formel en Dieu, qui peut toutefois s'appliquer à n'importe quelle chose. Mais supposer, comme Revius le fait, que la perséité formelle puisse concerner tous les êtres implique évidemment qu'il lui dénie la possibilité d'expliquer l'existence.

Les principes de Thomas d'Aquin sont également d'un certain poids dans ce débat. Selon lui, la cause formelle explique pourquoi une chose est *ce qu'elle est*, non *pourquoi elle est*. Seule la cause efficiente est responsable de l'existence : « si quelque chose a besoin d'une cause

<sup>1</sup> Il faut bien sûr nuancer, car la forme était ce en vue de quoi une chose est produite (par ex., la forme d'une maison est ce en vue de quoi un maçon se met au travail). Mais elle n'était pas la cause motrice de la production (la forme n'est pas une cause suffisante de changement, moins encore d'existence).

<sup>2</sup> *Iæ Obj.*, AT VII, 95.19-21/IX-1, 76 : « *ab intrinsicis principii constituentibus, hoc est ab ipsa forma et essentia* ».

<sup>3</sup> « *Analectorum theologorum disputatio XXV. De Deo ut est ens a se, altera*, J. N. van Dorp, Leiden, 1647, contra 7, XV, Resp. 2, p. 133, in J. Revius, *A Theological Examination of Cartesian Philosophy*, op. cit., p. 106-107 (s.d.l.t.) : « *Quæ enim hæc erit divisio : Omne ens est vel a se formaliter, vel ab alio efficienter ? Cum hæc membra coincidunt in omnibus creaturis, sunt enim a se formaliter (si ita licet loquendi) id est per suam, et non per alienam formam, ab alio vero efficienter, puta a Deo. Non habent ergo membra hujus divisionis veram oppositionem.* »

efficiente, c'est pour exister<sup>1</sup>. » La réciproque est quasiment vraie ; si un être existe, c'est qu'il existe par une cause efficiente, non par une cause formelle : « Mais il est impossible que l'être soit causé uniquement par les principes essentiels de la chose, car aucune chose ne saurait être pour soi cause d'être, si elle a un être causé<sup>2</sup>. » La réciproque, disions-nous, est quasiment vraie, car il est possible que l'existence d'une chose ne dépende d'aucune cause, mais il s'agit alors exclusivement de celle de Dieu, qui est cause première et pour cette raison même incausé. Son existence ne peut donc dépendre d'une cause, fût-elle essentielle :

« L'essence de la chose, ou bien est la chose elle-même, ou bien s'y rapporte d'une certaine manière comme sa cause, puisque que c'est par son essence que la chose est de telle espèce. Mais rien ne peut, en aucune façon, être cause de Dieu : il est le premier étant, on l'a montré. Dieu est donc sa propre essence<sup>3</sup>. »

Thomas nie que l'essence puisse être une cause en Dieu au moment même où il affirme qu'elle l'est d'une certaine façon dans les autres choses. Son refus de la sui-causalité était trop impérieux pour admettre une causalité formelle en Dieu<sup>4</sup>. Et s'agissant des autres choses, leur essence n'est pas cause d'existence : elle est seulement ce par quoi elles prennent rang dans l'espèce.

On peut ajouter à cette liste le professeur de Caterus à Louvain, Johannes Wiggers (1572-1639), qui rejeta aussi la causalité de l'essence, en raison du fait que celle-ci n'existe pas (de sorte qu'elle est incapable de causer l'existence) :

« Si l'exister en Dieu n'est pas la même chose que l'essence, mais ce qui est distinct de la nature de la chose, il serait donc causé, et ce, soit par l'essence même de Dieu, soit par une [essence] extrinsèque : mais il ne l'est pas par l'essence même, parce que ce qui n'est pas ne peut être pour soi cause de l'exister ; or dans ce premier cas l'essence est supposée ne pas exister<sup>5</sup>... »

Ainsi, la tradition théologique consistait à dire que la forme, ou l'essence, ne peut causer l'existence. Or – et c'est le point décisif – Descartes considère quant à lui que la cause formelle est à même de fournir la raison de l'existence divine : « à celui qui demande *pourquoi Dieu existe*, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle... a une grande analogie avec la cause efficiente » ; « être cause de soi, c'est-à-dire être par soi et n'avoir *pas d'autre cause que sa propre essence, qui peut être dite cause formelle*<sup>6</sup> ». Voilà donc l'originalité de la cause formelle cartésienne : être un principe d'existence. Cette cause n'est pas seulement

<sup>1</sup> *Summa theologiae*, q. 44, a. 1, 2 : « *hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit* ». Suárez ira dans le même sens : « *existentia non convenit creaturae, nisi per causam efficientem* » (*Disp. Met.*, XXXI, s. 5, n. 4).

<sup>2</sup> *Summa theologiae*, q. 3, a. 4, co. : « *Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum.* »

<sup>3</sup> *Somme contre les Gentils*, I, 21, 5, *op. cit.*, p. 197.

<sup>4</sup> Voir aussi *De ente et essentia*, IV : « Tout ce qui convient à quelque chose ou bien est causé par les principes de sa nature, comme la faculté de rire en l'homme, ou bien advient par un principe extrinsèque, comme la lumière dans l'air vient de l'influence du soleil. Mais l'être même ne peut être causé par la forme elle-même ou par la quiddité de la chose (j'entends, comme par une cause efficiente), parce qu'une chose serait ainsi cause d'elle-même et se produirait elle-même dans l'être, ce qui est impossible. »

<sup>5</sup> *In primam partem D. Thom. Aquinatis commentaria de Deo trino et uno, de angelis, & operibus sex dierum*, q. 3, dub. 6, a. 4 - « *Utrum in Deo sit idem, essentia & esse* », Louvain, B. Masius, 1631, p. 45a, cité par I. Agostini, « Caterus on God as 'ens a se' », *Branching Off. The Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge*, V. Alexandrescu (éd.), Bucharest, Zeta Books, 2009 p. 291, n. 2 (n. t.) : « *Si existere in Deo non sit idem cum essentia, sed quid ex natura rei distinctum, erit igitur qui causatum, idque vel ab ipsa essentia Dei vel ab aliquo extrinseco : non ab ipsa essentia quia quod non est non potest sibi esse causa existendi ; essentia autem in illo priori supponitur non existere...* »

<sup>6</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 243 ; et à \*\*\*, mars 1642, AT V, 546.9-11.

responsable de *ce que* Dieu est, mais aussi du *fait qu'il est*. Descartes lui confère ainsi un résultat dont elle n'avait jamais donné la raison auparavant, parce que, traditionnellement, l'existence s'expliquait uniquement par la cause efficiente, ce pourquoi les théologiens avaient largement rejeté la notion de cause de soi (et comme nous le verrons, Arnauld se fera le porte-parole véhément de cette tradition). Le contexte de l'aséité positive est donc le seul où Descartes emploie la notion de « cause formelle », car c'est aussi le seul où cette notion reçoit une fonction existentielle<sup>1</sup>.

## II. IMPLICATIONS PHILOSOPHIQUES DE LA CAUSE FORMELLE

Nous venons de voir l'inflexion existentielle caractérisant le contenu original de la cause formelle que Descartes conçoit en Dieu. Nous pouvons à présent étudier plus précisément les implications de ce concept au point de vue de la doctrine cartésienne de la causalité.

### 1. Cause formelle et analogie

Selon Descartes, la cause efficiente fonctionne comme analogue afin de mettre en évidence la capacité de l'essence à fournir la raison de l'existence divine. Il s'agit là d'un modèle permanent face auquel on perçoit l'insistance privilégiée de la cause efficiente pour expliquer l'aséité : soit qu'il ne le souhaite pas, soit qu'il n'y parvienne pas, Descartes n'abandonne pas la cause efficiente au moment d'« expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle ». Il y a donc un incontestable privilège de ce genre de cause efficiente dans la pensée cartésienne de l'aséité divine – et nous n'avons bien entendu pas souhaité le nier, car c'eût été nier le fait même de l'analogie de la cause efficiente, autrement dit le thème de ce chapitre. Nous voulons simplement souligner le fait que la cause efficiente fonctionne comme référence *analogique*, plutôt que comme concept *univoque*<sup>2</sup>.

On peut se demander pourquoi Descartes persiste à se servir du nom de cause en Dieu alors qu'il reconnaît que celui-ci n'a pas besoin de cause efficiente. L'interprétation onto-théo-logique de la métaphysique de Descartes explique cette insistance comme le symptôme de l'empire d'une pensée technique du monde, qui, en raison d'une conception universelle de l'étant selon laquelle tout ce qui est, est causé (*ens ut causatum*), porte à demander la cause efficiente de toutes choses et donc aussi de Dieu – l'analogie marquant ainsi la domination que la causalité exerce jusque dans la pensée cartésienne de la divinité<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Il faut toutefois noter que Descartes semble avoir un prédécesseur sur cette question. C'est Henri de Gand : « le mot *par soi* (*a se*) peut dire la circonstance soit de la cause agente, ou efficiente, soit de la cause formelle. De la première manière, on dit ainsi que Dieu n'a pas l'être par soi, ni par un autre non plus... Mais de la seconde manière, ce mot *par soi* peut dire la circonstance de la *cause formelle* (*circumstantiam causæ formalis*) : on dit ainsi que Dieu a l'être par lui-même, car il a l'être du fait qu'il est forme, et acte pur (*Deus habet esse a seipso, habet enim esse ex hoc, quod est forma, et actus purus*)... » (*Summa in tres partes præcipuas digesta*, a. 21, q. 5 - « *Utrum Deus habeat esse a seipso*. » (n. t.), cité par E. Scribano dans *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, trad. Ch. Barrone, Paris, Seuil, 2002, p. 120, n. a).

<sup>2</sup> Sur l'absence d'univocité, voir G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, I, *op. cit.*, p. 301-302 ; G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 147 ; A. Robinet, *Descartes. La lumière naturelle*, *op. cit.*, p. 333 ; et J.-M. Beyssade, « À propos d'Edwin Curley et de Jean-Luc Marion », *art. cit.*, p. 185.

<sup>3</sup> Sur cela, voir J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 427 *sq.* ; « Descartes et l'onto-théologie », *art. cit.*, p. 117-171 ; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 217-292 ; « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », *Descartes. Objecter et répondre*, *op. cit.*, p. 305-334, repris dans « *La causa sui - Responsiones I et IV* », *art. cit.*, p. 143-182.

Nous croyons qu'il est possible d'expliquer d'une façon différente le privilège dont jouit la cause efficiente dans le discours cartésien, en nous concentrant uniquement sur la *signification interne* de ce concept, sans faire intervenir un point de vue externe, anachronique et rétrospectif, supposant une certaine conception de l'histoire de la philosophie. Nous n'entendons pas, ce faisant, contester l'intérêt de l'interprétation onto-théo-logique ; nous pensons simplement pouvoir en faire l'économie<sup>1</sup>.

Nous considérerons d'abord l'analogie comme *moyen explicatif* (a), puis la dénomination de la cause formelle comme *quasi-cause efficiente* (b).

### a. L'analogie comme moyen explicatif

Comme nous avons pu le lire, Descartes écrit qu'il s'est « servi de l'analogie de la cause efficiente, *pour expliquer* les choses qui appartiennent à la cause formelle (*analogia causae efficientis usus sim ad ea quae ad causam formalem... pertinent explicanda*) » (AT VII, 241.25-27). Ces choses, ce sont la non-indigence de cause et le fait de fournir la raison de l'existence. Nous demanderons donc : *en quel sens l'analogie de la cause efficiente explique-t-elle ces choses ?* Nous croyons pouvoir répondre en mettant en avant deux éléments :  $\alpha$ ) la relation que l'existence entretient à la cause efficiente ;  $\beta$ ) la fonction explicative de la cause.

#### $\alpha$ ) existence et efficence

Remontant au moins à l'époque médiévale (nous en avons vu le témoignage chez Avicenne et Thomas d'Aquin), la relation que l'existence entretient avec l'efficence était prégnante à l'époque moderne<sup>2</sup>. Arnauld se fait donc le porte-parole de cette relation : « On ne demande point la cause efficiente d'une chose, sinon à raison de son existence, et non à raison de son essence<sup>3</sup> ». Cette cause doit être rapportée à l'existence, non à l'essence.

Sans revenir sur ce point, nous prenons acte de sa notoriété, pour expliquer l'insistance que la cause efficiente exerce dans le discours analogique de Descartes. Considérant que la cause efficiente est d'ordinaire responsable de *l'existence*, ce dernier s'y réfère analogiquement en vue d'expliquer les choses qui appartiennent à la *cause formelle*, parce que celle-ci fournit la raison de *l'existence divine*. Autrement dit, si Descartes privilégie l'efficence, c'est parce que *cela même* dont il cherche à donner la raison l'incite à y recourir.

Il le laisse d'ailleurs entendre : « sa propre essence [celle de Dieu] *lui donne éminemment* tout ce que nous pouvons penser pouvoir être donné à d'autres choses *par la cause efficiente*<sup>4</sup>. » Descartes indique ici une *différence de donation* entre la donation par l'essence et la donation par la cause efficiente ; et il explique qu'en Dieu, nous n'entendons qu'une donation *éminente*, parce que la donation des perfections en général et de l'existence en particulier se fait ordinairement par la cause efficiente. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'aséité

<sup>1</sup> Cette interprétation a fait l'objet de réserves chez les commentateurs : voir not. K. S. Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, *op. cit.*, p. 167, n. 1 ; V. Carraud, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 259-293 ; et Th. Gontier, *Descartes et la causa sui*, *op. cit.*, p. 23-81.

<sup>2</sup> Sur ce point, voir V. Carraud, « The Search for Causes and the Sufficiency of Reasons », *Descartes and the Modern*, N. Robertson, G. McOuat & T. Vinci (éd.), Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 89-90.

<sup>3</sup> *IV<sup>a</sup> Obj.*, AT VII, 212.15-16/IX-1, 165 : « *Causa efficiens rei alicujus non quaritur nisi ratione existentia, non vero ratione essentia* »

<sup>4</sup> *I<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 241.5-8 : « *propriamque essentiam dare ipsi éminenter illud omne quod possumus cogitare aliquibus aliis rebus a causa efficiente dari posse.* » Voir aussi PP, I, 18, AT VIII, 12 : « car il s'est donné à lui-même toutes les perfections (*dedisset enim ipsa sibi omnes perfectiones*) ».

divine, il faut recourir à l'analogie de la cause efficiente. Cette notion est en effet la seule que nous possédons pour expliquer ce qui est ici en question.

β) la fonction explicative de la cause

« on appelle principe ou cause ce qui est la raison d'autre chose »

Suárez, *Disp. Met.*, I, 1, 29

Le second élément s'appuie sur la *fonction explicative* de la notion de cause. Au lieu de nous concentrer sur le rapport particulier de l'existence à l'efficience, nous considérons maintenant le rapport plus universel de l'effet à sa cause, sachant que, dans l'ordre de la connaissance, ce rapport est celui d'une conséquence à son principe. Le lexique des *Regulae* nous permet de lester ce point<sup>1</sup>.

Bien que les natures de cause et d'effet « soient certes relatives, car d'après les Philosophes la cause et l'effet sont corrélatifs », cependant, dans l'ordre de la connaissance, la *cause* prime en tant qu'« *absolutum* », ou absolu, l'effet étant quant à lui un « *respectivum* », ou relatif. La raison tient à la connexion des idées : « si nous cherchons quel est l'effet, il faut d'abord connaître la cause ». Le *respectivum* relève ainsi de « ce qui peut être référé à un absolu par lequel une certaine série peut être déduite ». C'est pourquoi, ajoute Descartes, le *respectivum* « enveloppe en son concept ce que j'appelle un *respectus* », c'est-à-dire, littéralement, un égard, ou une considération : le relatif regarde son absolu, il le considère et le re-specte, en ce sens que notre connaissance doit se tourner vers celui-ci afin de pouvoir l'en déduire. Or, « tel est tout ce qui est dit dépendant, effet, composé, particulier, etc. ». Autrement dit, l'effet s'explique par sa cause, il lui « défère » et la re-specte, dans la mesure où sa connaissance s'y réfère, s'en déduit et lui correspond. Il est important pour la suite de garder présente à l'esprit cette corrélation de la cause et de l'effet.

Car, ce que l'analogie exprime, c'est le *praestare* divin : « *illum quodammodo idem praestare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus*, il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet ». Mais que signifie ce « faire à l'égard de soi-même », que Clerselier introduit ? Descartes n'entendait pourtant « pas ici parler d'une conservation qui se fasse (*fiat*) par aucune influence réelle et positive de la cause efficiente<sup>2</sup> ». Il semble que la traduction s'écarte ici du latin. Le verbe *praestare* signifie : se porter garant de, répondre de, s'acquitter de, procurer et fournir. Ce n'est pas tout à fait *facere*. « Répondre de » est d'ailleurs le sens fondamental de la cause que Heidegger dégage dans sa conférence sur « La Question de la technique<sup>3</sup> ». La cause est ce qui répond d'une autre chose ; tout comme *praestare* signifie répondre de. Une traduction plus littérale de l'analogie pourrait donc être l'une des suivantes : Dieu *répond* de lui-même en quelque façon comme une cause efficiente *répond* de son effet ; il *se porte garant* de lui-même (*respectu sui ipsius*) en quelque façon comme une cause efficiente *se porte garante* de son effet (*respectu sui*

<sup>1</sup> RDI, VI, AT X, 381.22-383.10.

<sup>2</sup> *1<sup>e</sup> Resp.*, AT VII, 109.17-19/IX-1, 87 (passage ajouté à la demande de Descartes après les objections d'Arnauld).

<sup>3</sup> *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 13 : « *Causa, casus*, se rattachent au verbe *cadere*, tomber, et signifient ce qui fait en sorte que quelque chose dans le résultat "échoie" de telle ou telle manière... Ce que nous nommons cause, ce que les Romains appelaient *causa*, se disait chez les Grecs αἴτιον : ce qui répond (*verschuldet*) d'une autre chose. » A. Lalande faisait un constat semblable : « Primitivement, le rapport de cause à effet paraît être celui d'un être intelligent à l'acte qu'il a voulu et dont il est par conséquent responsable (αἴτια, cause ; αἴτιος, responsable, coupable de, αἰτέω, demander). » (*Voc.*, I, p. 131)

*effectus*). Il n'est pas indifférent que l'on retrouve ici le terme de *respectus*, formé sur le même radical que celui de *respectivum*, que l'on pouvait lire dans les *Regulae* ; car il y a bien, en notre esprit, une corrélation et une forme de vis-à-vis entre l'essence et l'existence de Dieu. Un tel rapport apparaît d'ailleurs dès la première formulation de l'analogie, où aucune action ni production n'est exprimée, mais seulement la relation de l'esse *erga seipsa*, i.e. de l'être vis-à-vis de, ou à l'égard de soi-même : « *si putarem nullam rem idem quodammodo esse posse erga seipsam, quod est causa efficiens erga effectum...*, si je pensais qu'aucune chose ne peut en quelque façon être, à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet<sup>1</sup>... »

C'est précisément cette corrélation d'être entre la cause et l'effet qui intéresse Descartes dans l'efficience. L'extension générale dans laquelle il énonce l'analogie l'indique aussi : ce n'est pas le fait que *tel* effet particulier se rapporte à *telle* cause qui lui importe, mais celui, général et abstrait, selon lequel *à une cause quelle qu'elle soit correspond un effet* qui est tout autant *indéterminé* dans le présent contexte (et le latin pourrait aussi bien se traduire par une tournure indéfinie). Autrement dit, l'analogie vise à dire la similitude purement *fonctionnelle* du rapport de Dieu à soi à celui d'une cause efficiente à un effet, l'un et l'autre fournissant respectivement la raison de son propre relatif, dont ils jouent le rôle de garants absolus<sup>2</sup>.

Nous croyons que c'est essentiellement le sens de la cause comme *principe d'intelligibilité* que Descartes fait prévaloir dans son analogie, non celui de l'efficience proprement dite (qui implique production et différence, lesquelles ne conviennent pas ici<sup>3</sup>). Il n'en retient que la *dimension rationnelle*, afin d'expliquer sur son modèle que la connaissance de l'existence de Dieu peut être *référée à celle de l'essence* – d'une façon analogue à celle par laquelle la connaissance d'un effet se réfère à celle d'une cause<sup>4</sup>. C'est ce sens de la cause que Descartes évoquait en mettant en avant « la cause formelle, ou la raison tirée de l'essence de Dieu (*causam formalem, sive rationem ab essentia Dei*) ». Et c'est encore ce sens qui était affirmé dans la référence à Aristote, l'essence étant prise comme exemple de « causes d'où l'on peut

<sup>1</sup> *Iæ Resp.*, AT VII, 108.22-24/IX-1, 86.

<sup>2</sup> Plusieurs commentaires expriment ce que nous cherchons à montrer. Voir not. G. Deleuze : « Descartes, il est vrai, estime que cette polémique est surtout verbale. Il demande seulement qu'on lui accorde la pleine positivité de l'essence de Dieu [...] son essence est dite cause formelle, non pas directement, mais par analogie, dans la mesure où elle joue par rapport à l'existence un rôle analogue à celui d'une cause efficiente par rapport à son effet » (*Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 147). K. S. Ong-Van-Cung : « l'essence divine jouerait ainsi par rapport à soi dans la *causa sui* un rôle, ou plutôt elle assumerait une fonction, similaire à la prestance de la cause efficiente par rapport à son effet. » (*op. cit.*, p. 55, n. 2). J.-L. Marion va parfois dans le même sens : « God's essence, interpreted at first as an "overabundant power", ends up playing the role of an efficient cause, though in a somewhat tangential sense. » (« The Idea of God », *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, vol. I, D. Garber & M. Ayers (éd), Cambridge, C.U.P., 2003, p. 277). Certaines traductions de l'analogie mettent aussi en évidence la dimension fonctionnelle des rapports analogués. En voici trois exemples : « er in gewisser Weise mit Bezug auf sich selbst dieselbe Rolle spielt, wie die wirkende Ursache mit Bezug auf ihre Wirkung » ; « in a sense he stands in the same relation to himself as an efficient cause does to its effect » ; « God as standing in a certain sense in the same relationship to himself as the efficient cause stands to its effect » (resp. : *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Revidierungen*, trad. et éd. par A. Buchenau, Leipzig, Felix Meiner, 1915, p. 100 ; *The Philosophical Writings*, II, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge, C.U.P., 1984, p. 80 ; *Meditations on First Philosophy, With Selections from the Objections and Replies*, trad. M. Moriarty, New York, O.U.P., 2008, p. 151).

<sup>3</sup> *IVæ Resp.*, AT VII, 242/IX-1, 187 : « tout ce qui est le propre [unique] de la cause efficiente... ne peut être étendu à la cause formelle (*id unicum quod causæ efficientis proprium est... ad formalem non potest extendi*) ».

<sup>4</sup> Comme l'écrit L. Nolan : « Descartes does not mean to suggest that God bootstraps himself into existence by sheer power. The point is rather that, given his omnipotence and ontological independence, God is the reason for his own existence. » (« The Third Meditation: causal argument for God's existence », *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, D. Cunniff (éd.), Cambridge, C.U.P., 2014, p. 144).

tirer *quelque connaissance* (*aliqua cognitio*)<sup>1</sup>. » En cela réside précisément l'« *efficienti analogum locum* » de la cause formelle (AT VII, 109.25-26), son “lieu” analogue à la cause efficiente : elle occupe la place d'un principe de connaissance. Descartes recourt à la cause efficiente pour la rationalité de cette notion, dont il évacue tout dynamisme productif<sup>2</sup>.

L'appel à l'autorité d'Aristote indiquait d'ailleurs implicitement l'absence d'efficience au profit de l'intelligibilité, puisque, dans le passage auquel Descartes se réfère, Aristote prend un exemple *géométrique* afin d'illustrer la capacité de l'essence à être moyen terme d'un syllogisme<sup>3</sup>. Or, de l'aveu même d'Arnauld, les mathématiciens « *nihil demonstrant per efficientem & finalem*, ne démontrent rien par la cause efficiente et finale<sup>4</sup> ». Cette référence à Aristote renforce le fait que l'efficience, dont l'essence est l'analogie, a seulement le sens d'un principe explicatif. Nous l'avons vu : Descartes emploie souvent la forme en ce sens<sup>5</sup>.

### b) La cause formelle comme quasi cause efficiente

Le second passage où Descartes mentionne l'analogie et la cause formelle fournit l'occasion de confirmer notre thèse :

« à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut certes pas répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est pas distinguée de l'essence, a une grande analogie avec la cause efficiente, et partant peut être appelée quasi cause efficiente<sup>6</sup>. »

On le voit, Descartes n'écrit pas que l'essence *causerait* l'existence, mais plus simplement et avec beaucoup moins d'ambiguïté que cela, qu'elle *n'en est pas distincte* (ce qui ne peut donc faire d'elle une cause efficiente proprement dite). Il répond ici à une objection d'Arnauld, dont le contenu a la forme d'un syllogisme<sup>7</sup> : [M] on ne demande pas la cause efficiente d'une chose, sinon à raison de son existence, non de son essence ; [m] or à l'essence de Dieu appartient d'exister ; [C] donc on ne doit pas demander la cause efficiente de Dieu afin de savoir pourquoi il existe (son essence suffit).

Descartes renverse la conclusion en conservant la majeure de ce syllogisme et en introduisant une mineure d'inspiration thomiste : [M] on ne demande pas la cause efficiente

<sup>1</sup> *IVæ Resp.*, AT VII, 236.21 et 242.22-23/IX-1, 183 et 187.

<sup>2</sup> Selon la très bonne formule de J. Secada : Dieu « exists uncaused but is not causally unexplained » (*Cartesian Metaphysics*, *op. cit.*, p. 200). On a pu parler en ce sens de « l'usage heuristique de la cause efficiente » (G. Olivo, « L'efficience en cause », *art. cit.*, p. 104).

<sup>3</sup> Voir *Analytiques Seconds*, II, 11, 94 a 26-35 : Pourquoi l'angle inscrit dans un demi-cercle [C] est-il droit [A] ? Car l'angle inscrit [C] est la moitié de deux angles droits [B], laquelle moitié est l'essence, ou quiddité, ou cause formelle, de l'angle droit [C]. De sorte que ce pourquoi A appartient à C, « la cause est B (αἴτιον τὸ Β) » (texte grec et trad. fr. par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005, p. 286-287). P. Pellegrin renvoie ici aux *Éléments* d'Euclide, III, 31 (p. 410, n. 8).

<sup>4</sup> *IVæ Obj.*, AT VII, 212.22-24/IX-1, 165

<sup>5</sup> J. Carriero commente d'une façon qui nous semble tout à fait à propos : « Casting God's sustaining of himself as a species of “formal” causality makes the way God causes his existence like the way the essence of a triangle causes its properties, which was also regarded as formal causation. » (*Between Two Worlds*, *op. cit.*, p. 220). E. Scribano rappelle que « le langage de la causalité pour exprimer le “principe” ou la “prémisse” n'est pas, du reste, l'apanage de Descartes » et donne à ce titre plusieurs références scolastiques (*L'Existence de Dieu*, *op. cit.*, p. 126, n. b).

<sup>6</sup> *IVæ Resp.*, AT VII, 243.21-26 : « *quaerenti cur Deus existat, non quidem esse respondendum per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quæ propter hoc ipsum quod in Deo existentia non distinguatur ab essentia, magnam habet analogiam cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest.* »

<sup>7</sup> Voir *IVæ Obj.*, AT VII, 212.15-213.4/AT IX-1, 165.

d'une chose, sinon à raison de son existence, non de son essence ; [m] or en Dieu l'existence n'est pas distinguée de l'essence ; [C] donc on peut demander la cause efficiente de Dieu<sup>1</sup>.

Mais Descartes ne se contente pas de *demander* la cause efficiente de Dieu ; il va jusqu'à la considérer l'essence divine *comme une quasi cause efficiente*. Ce propos a de quoi étonner, car la distinction de la cause et de l'effet, caractérisant l'efficience, ne se trouve pas entre l'essence et l'existence de Dieu. Mais justement, écrit Descartes, « pour cela même (*propter hoc ipsum*) », l'essence divine « a une grande analogie avec la cause efficiente, et partant (*ideoque*) elle peut être nommée quasi cause efficiente ». Double consécution logique indiquant, de façon paradoxale, que l'absence de l'un des caractères de l'efficience en fait de l'essence son analogue même.

Il ne faut pas aller plus loin pour comprendre ce propos étonnant : ce qui autorise l'extension du concept de cause efficiente à l'essence de Dieu, c'est une immensité telle que l'existence peut s'y rapporter – *au point de se confondre avec cette essence*. D'où la « grande analogie avec l'efficience » : considérant en Dieu *l'identité* de l'essence et de l'existence, jointe au fait que l'existence *se rattache* ordinairement à la cause efficiente, on est autorisé à parler de l'essence divine comme d'une « quasi cause efficiente », dans la mesure où l'existence de Dieu se trouve elle-même *unie* à son essence. Autrement dit, l'essence divine est analogue à la cause efficiente parce que, tout comme celle-ci, elle se joint l'existence. La relation n'est pas identique de part et d'autre ; mais elle est analogue : comme nous l'avons vu, cause et effet sont « corrélatifs » l'un de l'autre ; or en Dieu, la liaison de l'essence et de l'existence est telle qu'elles ne sont qu'*une seule et même chose*. On ne peut comprendre l'analogie de l'essence avec l'efficience par l'argument de l'identité, que si l'on comprend que l'identité est elle-même un *rapport qui unit* et qui, pour cette raison même, présente de l'analogie avec le *rapport qui relie* l'effet à sa cause. L'essence est dite « quasi cause efficiente », non pas tant parce qu'elle causerait l'existence, que parce que celle-ci s'y rapporte et s'identifie à elle. Cette notion n'est pas « curieuse », parce qu'il ne s'agit ici que d'une façon de parler, en l'occurrence de la cause formelle : « *la cause formelle*, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a une grande analogie avec la cause efficiente, et partant, *peut être appelée quasi-cause efficiente*. » La notion visée sous ces derniers termes est parfaitement identifiée : il s'agit de l'essence divine.

## **2. Conséquences pour le concept cartésien de cause**

Nous croyons que le recours à la notion de « cause formelle » affecte en retour la causalité cartésienne. Dès les *Premières Réponses*, Descartes attirait l'attention sur « un autre genre de cause » que la cause efficiente<sup>2</sup>. Dès lors, le nom de cause ne peut plus recouvrir que la cause efficiente. Il s'en trouve élargi.

Rappelons les trois points suivants. *i)* Prenant le contre-pied de ses prédécesseurs, Descartes assigne à la cause formelle une *fonction nouvelle*, celle de répondre de l'existence. *ii)* Cette cause se *substitue* à la cause efficiente proprement dite afin de dire pourquoi Dieu existe. *iii)* Loin de produire un effet, l'efficience n'est qu'un *modèle explicatif* de la cause formelle.

<sup>1</sup> *IVæ Resp.*, AT VII, 242.16-20. La mineure est là un *topos* thomiste (*Summa contra Gentiles*, I, 22, titre : « *Quod in Deo idem est esse et essentia* ») ; mais la conclusion est évidemment originale au regard de la tradition.

<sup>2</sup> *Iæ Resp.*, AT VII, 109.25/AT IX-1, 87 : « *aliud causæ genus* ».

De ces trois points, il semble que l'on puisse tirer cette conclusion : l'introduction de la cause formelle marque l'abolition du privilège de la cause efficiente, au profit d'un concept de cause plus général, irréductible à celle-ci. En un contexte spécifique mais non moins décisif, l'idée selon laquelle "la cause est efficiente ou n'est pas" est mise à mal par la cause formelle, qui vient ici remplir une fonction traditionnellement dévolue à la seule cause efficiente.

### a) Cause efficiente et cause formelle

Descartes recherche la cause de Dieu. Mais il ne peut se tourner vers la cause efficiente, car non seulement Dieu n'en a pas besoin, mais en outre elle ne lui convient pas (perséité et efficence s'excluant réciproquement). Descartes se tourne alors vers l'essence divine. Cette essence, écrira Descartes, « *dici potest causa formalis* ». Bien qu'elle soit conçue par analogie, la cause formelle est irréductible à la cause efficiente (parce que ces causes ne sont pas univoques). En faisant droit à un « autre genre de cause » que la cause efficiente, l'étiologie cartésienne fait aussi droit à un *nouveau genre* de cause, à l'originalité duquel l'analogie ne change rien<sup>1</sup>.

Ce nouveau genre de cause ne doit pas être négligé, car c'est lui qui permet de répondre à la question *cur Deus existat*, non l'efficence. La cause formelle jouit donc d'une importance considérable dans la philosophie cartésienne<sup>2</sup>.

### b) La nouvelle doctrine cartésienne de la causalité

Par suite, la substitution de la cause formelle à la cause efficiente rebat les cartes de la causalité, d'une double façon : α) la cause formelle vient désormais se placer à côté de la cause efficiente comme *cause véritable et positive* ; β) l'efficence et la formalité se subsument sous un *concept général et commun* de cause, *irréductible à celles-ci*.

#### α) L'essence comme cause positive

Notons que Descartes ne fait jouer l'approximation qu'à l'endroit de *l'efficence*, et non à l'endroit de la cause formelle. S'il écrit bien que cette dernière est une « *quasi cause efficiente* », il n'écrit pas qu'elle serait une *quasi cause*. Au contraire, il insiste sur le fait que l'essence divine constitue une « cause positive (*causam positivam*)<sup>3</sup> ».

<sup>1</sup> T. M. Schmaltz nous semble ici très juste : « even though he emphasizes the analogy to efficient causality, Descartes also suggests that *there must be some room in his ontology for a species of causation distinct from efficient causation*. » (*Descartes on Causation, op. cit.*, p. 60). À l'inverse, Th. Gontier, considère que « la causalité est chez Descartes efficiente ou qu'elle n'est point du tout » (*Descartes et la causa sui, op. cit.*, p. 85). De nombreux commentateurs ont souligné que Descartes répondait par la cause formelle et non par la cause efficiente : voir not. J.-M. Beyssade, « En quête d'une ontologie cartésienne », *art. cit.*, p. 17 ; Th. Verbeek, « The First Objections », *art. cit.*, p. 32 ; G. Olivo, « L'efficence en cause », *art. cit.*, p. 94 ; T. M. Schmaltz, *Descartes on Causation, op. cit.*, p. 189 ; L. Nolan, « The Third Meditation », *art. cit.*, p. 144 ; D. E. Flage & Cl. A. Bonnen, « Descartes on Causation », *art. cit.*, p. 855 ; et A. Schmidt, *in* Descartes, *Meditationen*, Göttingen, Vandenhieck & Ruprecht, 2011, p. 299.

<sup>2</sup> Ces commentaires le confirment : « la causalité à l'œuvre dans l'existence de Dieu est entièrement positive. Mais ce n'est pas une causalité efficiente. C'est une causalité formelle » ; « thus, the causality of God as *ens a se* would be formal instead of efficient » ; « Descartes' conclusion [is] that God's nature serves as a "formal" rather than an efficient cause of his existence » ; « Descartes tells Arnauld that strictly speaking God is the *formal* cause of his own existence, where the term "formal" refers to the divine essence. » ; « Descartes antwortet, dass Gott nicht seine eigene *causa efficiens*, sondern seine eigene *causa formalis* sei » (resp.

<sup>3</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 240.12/AT IX-1, 85. Voir aussi VII, 236/IX-183 : « la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause, est positive (*causam ob quam Deus non indiget causa, esse positivam*) ».

À la dénégation de l'efficience *stricto sensu* correspond la *promotion* d'une nouvelle cause positive – conçue par analogie<sup>1</sup>.

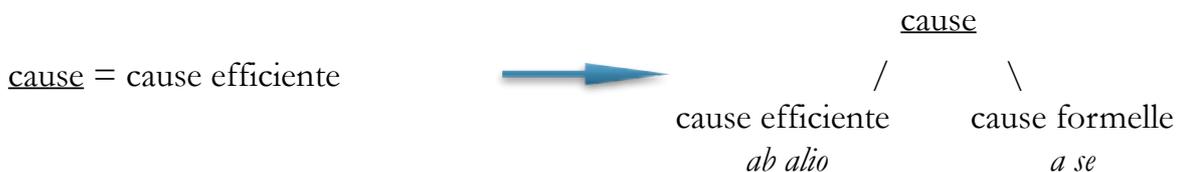
Le champ de la causalité cartésienne intègre donc désormais, à côté de la cause efficiente, la cause formelle. Il élargit la définition antérieure selon laquelle “cause” signifiait seulement “cause efficiente” et supprime du même coup la redondance de ce dernier syntagme<sup>2</sup>.

### β) le concept général et commun de cause

À ce premier constat se joint un second, qui porte sur l'élaboration d'un concept général et commun de cause. Cette élaboration est induite par la reconnaissance de la causalité de l'essence. Si en effet la cause formelle exclut l'efficience proprement dite, et si elle est reconnue comme cause positive, alors ce qui est nommé cause en général est lui aussi irréductible à l'efficience. La cause commune s'étend plus loin que la cause efficiente.

De fait, afin de pouvoir penser une cause qui ne soit pas distincte de son “effet” et qui par conséquent ne relève plus de l'efficience proprement dite, il a fallu que Descartes élargisse son concept de cause, pour y inscrire un « autre genre de cause », donc qu'il assouplisse les exigences de la causalité en-deçà de la distinction traditionnelle de la cause et de l'effet – ce qui l'a conduit à concevoir une cause en général qui ne soit ni purement efficiente ni simplement formelle.

Autrement dit, les *Réponses* donnent à assister à la fin de l'univocité de la cause selon l'efficience. À l'horizontalité de l'équivalence de la cause et de l'efficience se substitue désormais une verticalité de la cause, sous laquelle efficience *et* formalité se subsument toutes deux – innovation responsoriale que l'on peut schématiser ainsi :



Dans un texte assez peu commenté, Descartes a évoqué ce *concept commun*, sous lequel chacune des deux causes mentionnées se subsume de façon distincte :

« Il faut donc demander de chaque chose, si elle est *par soi* ou *par autrui* : et certes on peut conclure l'existence de Dieu par ce moyen (*per hoc medium existentia Dei concludi potest*), quoiqu'on n'explique pas expressément comment il faut entendre que quelque chose est *par soi*. Tous ceux en effet qui suivent seulement la conduite de la lumière naturelle forment d'eux-mêmes à cet endroit un certain concept de cause commun à la [cause] efficiente et à la [cause] formelle (*sponte sibi formant hoc in loco conceptum quendam causæ efficienti et formali communem*), de sorte que ce qui est *par autrui* est par lui comme par une cause efficiente ; mais que ce qui est *par soi* est comme par une cause formelle, c'est-à-dire parce qu'il a une telle essence qu'il n'a pas besoin de cause efficiente ; et c'est pourquoi je n'ai pas expliqué cela dans mes *Méditations*, mais je l'ai omis comme une chose connue de soi (*tanquam per se notum*)<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> *Ibid.*, AT VII, 240 : « *esse causam positivam, quæ per analogiam ad efficientem referri possit* ».

<sup>2</sup> Sur la suppression de la redondance de l'expression de « cause efficiente », voir T. M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, *op. cit.*, p. 60, n. 26 (au contraire de V. Carraud, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 179).

<sup>3</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 238.22-239.2/IX, 184 (s.d.l.t. ; t. m.). Clerselier traduisait : « un certain concept qui participe de la cause efficiente et de la formelle, et qui est commun à l'une et à l'autre ». Le latin pourrait aussi se traduire : « un certain concept commun à la cause efficiente et à la [cause] formelle ». Notre traduction veut insister sur le fait que ce concept commun est évidemment un concept de *cause*.

Ce texte a prêté à confusion. Le titre de concept commun ne correspond pas au mot *par soi* : Descartes n'écrit pas que ce mot doit s'entendre selon un concept commun à l'efficience et la formalité, par une sorte de concept mixte. Cette interprétation est assez répandue<sup>1</sup>. Cette lecture est pourtant littéralement impossible, puisque Descartes écrit que ce qui est *par soi* *exclut* le besoin de cause efficiente : les termes *a se* ne peuvent donc renfermer une quelconque *communauté* des causes efficiente et formelle. Descartes l'a d'ailleurs signalé : « ce qui est le propre de la cause efficiente... ne peut être étendu à la cause formelle », puisqu'elle suppose une extrinsécité incompatible avec celle-ci. Il serait du reste étrange que Descartes recoure au lexique de l'évidence naturelle en désignant comme « *per se notum* » un concept aussi confus qu'une telle notion entremêlée.

Les termes « *hoc in loco* » ne renvoient pas à la supposée justification du sens de *l'aséité*. Il renvoient à « *hoc medium*, ce moyen » – moyen, à savoir, par lequel « l'existence de Dieu peut être conclue » et consistant à « demander de chaque chose, si elle est *par soi* ou *par autrui* ». Il s'agit alors de poser une question générale sur la provenance causale de chaque chose, Descartes voulant ici se justifier de se servir d'un tel moyen d'enquête (y compris pour Dieu). Il explique que l'on peut tout à fait s'engager dans cette voie, parce que, dans la considération de la cause, l'esprit se réfère à un *concept commun*, général et abstrait, à l'intérieur duquel on distingue *deux causes* différentes – étant entendu que seul le mot *ab alio* renvoie à la *cause efficiente* ; en revanche (et le texte marque bien la distinction), le mot *a se* renvoie à la *cause formelle*, qui exclut l'efficience (raison pour laquelle on ne pouvait lui reprocher, selon lui, d'avoir emprunté ce moyen, qui suppose une chose faisant consensus : ce qui est *a se* n'est pas par une cause efficiente). Ce que Descartes déclare avoir omis comme étant évident, ce n'est donc pas la signification de *l'aséité* positive (comme en témoignent du reste les questions de Caterus et d'Arnauld, qui seraient autrement superflues), mais le fait qu'il existe une *distinction* dans les causes sous-jacentes – distinction que les expressions *a se* et *ab alio* viennent marquer. Lorsqu'on se demande si quelque chose est *a se* ou *ab alio*, il existe un sens de la cause qui n'est pas nécessairement celui de l'efficience (à savoir, celui de cause formelle), ce qui implique que la lumière naturelle considère en ce questionnement, *hoc in loco*, un concept commun de cause qui est irréductible à l'efficience et à la formalité, mais qui les renferme toutes deux<sup>2</sup>. On peut ajouter que la

<sup>1</sup> Voir not., J.-L. Marion, qui considère que le concept commun renvoie à la seule aséité : « Descartes finit par concéder que la *causa sui* ne relève pas de la simple efficience, mais d'un "...conceptum quemdam causae efficienti et formali communem" ». Invoquant l'autorité de Suárez, selon lequel « *causa efficiens non potest habere mutuum causalitatem cum materia vel forma* » (*Disp. Met.*, XXVII, s. 2, n. 19), l'auteur tient la lettre du concept commun pour « une dénomination vide » et « simplement fausse », (« *La causa sui. Responsiones I et IV* », *art. cit.*, p. 175). Il considère aussi que ce concept est « bien étrange » et « impensable » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 114 ; et « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », *op. cit.*, p. 455). Th. Gontier pense aussi que la notion de concept commun est « en apparence aberrante » parce que les deux causes « ne s'exercent pas sur un sol commun » (*op. cit.*, p. 76). Nous croyons que le sol commun est celui de la causalité, *i.e.* de la rationalité (voir *infra*).

<sup>2</sup> J. Carriero commente d'une façon semblable à la nôtre : « In Descartes's view, we begin with a general, root notion of cause, which can be subsequently refined according to whether something is *ab alio*, in which case it is from another as from an efficient cause (*tanquam a causa efficiente*), or is *a se*, in which case it is from itself as from a formal cause (*tanquam a causa formali*) ». Il parle ensuite de chacun des deux membres subsumés sous la notion générale de cause comme de « two sorts of causes ». Le raffinement évoqué par l'auteur est bien celui de la division du concept commun : « Descartes is willing to allow that there must be some refinement down the road, but that refinement has to take the form of articulating some "common concept" of cause » (*op. cit.*, 220). Voir aussi, V. Carraud, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 126. Et A. Robinet, *La Lumière naturelle*, *op. cit.*, p. 339, qui écrit que « l'une et l'autre [causes] ont pour racine spontanée et commune un seul et unique *concept de pure raison* ».

notion de concept commun se retrouve chez Descartes dans d'autres contextes<sup>1</sup>.

On se demandera alors quel est le sens du concept commun de cause, s'il est désormais irréductible à la seule efficence ? La réponse n'est pas trop difficile à trouver, et nous en avons d'ailleurs relevé plusieurs indices au cours de cette partie. Si ce qui constitue la causalité élargie au-delà de l'efficence n'est plus la distinction traditionnelle de la cause et de l'effet et l'influx de l'une dans l'autre, le sens du nom de cause doit alors être le suivant : la corrélation réciproque avec l'effet et l'explication du second par la première. Autrement dit, la cause en général se ramène au *principe d'intelligibilité d'une raison* (une cause est ce qui répond d'une autre chose, dont elle fournit la raison). Jean-Luc Marion a nettement perçu la conséquence de l'attribution à l'essence d'une causalité qui n'est efficace :

« L'étant suprême contraint le discours cartésien à libérer le nom ultime de la *causa* – à savoir, *ratio*. Non qu'une telle raison dépasse et abandonne la cause : au contraire, elle manifeste que le fonds de la *causa*, fonds qui en fait un fondement, ne ressortit pas lui-même à la causalité, mais à la *ratio*<sup>2</sup>. »

C'est ce sens que la cause avait déjà dans les *Regulae*, et c'est ce sens que la cause formelle a retrouvé dans les *Responsiones* – la *causa formalis* n'étant qu'une *ratio* (tirée de l'essence) et cependant n'en étant pas moins *causa* (expliquant le pourquoi de l'existence divine). Rien d'étonnant, donc, au fait que l'essence de Dieu ne soit pas une cause efficace, mais une « *causa sive ratio* » pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause efficace<sup>3</sup>. Comme V. Carraud l'écrit :

« quand la causalité porte sur cet étant envers lequel elle ne peut pas s'exercer effectivement, elle n'en conserve pas moins sa valeur de rationalité ; d'où la *causa sive ratio*, qui marque, à propos même de celui qui n'admet pas de cause, que la cause est comprise comme principe d'intelligibilité<sup>4</sup>. »

<sup>1</sup> Descartes évoquera dans les *Principia* un « concept commun » de substance, sous lequel corps et âme se subsument : « *Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res* » (I, 52, AT VIII-1, 24.31-25.2) ; de la même façon qu'il évoquait dans les *Regulae* un « *communis et simplex figurae conceptus* » impliqué « *in omni sensibili* » (XII, AT X, 413.7-8). La notion de *conceptus communis*, que nous commentons ici dans son contexte étiologique, est donc pleinement cartésienne.

Elle était par ailleurs familière à la scolastique, et il serait douteux que Descartes lui donne un sens original. Nous croyons même qu'il approche ici ce que Suárez recherchait à la *sectio 2* de la *Disputatio 12*, dont le titre porte : « *Utrum sit aliqua communis ratio causae, et quatenam et qualis* », Suárez parlant ensuite, dans le corps de la section, d'un « *unus communis conceptus causae* », en posant pour principe que « *ex omni reali convenientia potest abstrahi conceptus communis* » (n. 14) – concept commun dont il constatait l'absence chez Aristote, qui était d'autant plus criante que la cause y faisait l'objet d'une tétralogie : « *Ex Aristotele nullam causae in communi definitionem habemus* » (n. 1).

<sup>2</sup> « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », *art. cit.*, p. 456. Voir aussi *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 431 : « la cause ne produit pas tant un étant que, par là, elle n'en rend la raison ; l'essence de la causalité consiste dans la ratio rendue, plus que dans l'efficence. »

<sup>3</sup> Voir *II<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 164.28-165.3 et *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 236.9-13.

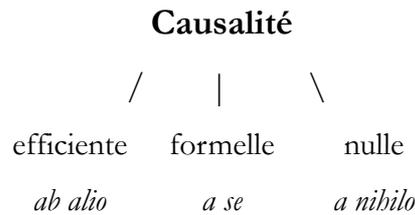
<sup>4</sup> *Causa sive ratio*, 262. J.-L. Marion va dans le même sens : « l'essence de Dieu le dispense certes d'une cause efficace, mais, par là même, elle en remplit la fonction, en rend la raison » (« Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », *art. cit.*, p. 315). De même T. M. Schmaltz : « Whereas in the case of all other beings, the reason for existence is provided by an efficient cause, in the case of God the "cause or reason" for existence is merely the rational ground for the truth that his existence requires no efficient cause, which ground is provided by the immensity of his own power or essence » (« Causation and causal axioms », *Descartes' 'Meditations'. A Critical Guide*, K. Detlefsen (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 98).

La question de la *causa sive ratio* dépassant largement notre propos, nous préférons renvoyer à l'important ouvrage de V. Carraud, *Causa sive ratio*, ainsi qu'à son étude sur « The Search for Causes and the Sufficiency of Reasons », *art. cit.*, p. 87-102. Nous nous contenterons simplement de remarquer que le privilège de la formalité au détriment de l'efficence constitue sans doute un des jalons sur le chemin de la substitution progressive de la rationalité à la causalité que V. Carraud retrace, l'existence de Dieu et la non-indigence de cause échappant à la cause efficace pour ne plus tenir qu'à la raison de forme.

### c) Causalité, analogie et théologie

Il faut enfin souligner que l'élargissement de la causalité s'accomplit par analogie, dont l'enjeu est théologique (prouver Dieu). Descartes ne se contente pas de placer la cause formelle à côté de la cause efficiente proprement dite. Il l'introduit en tant qu'« *aliud causæ genus efficienti analogum locum habere*, autre genre de cause ayant un rôle analogue à la cause efficiente ». Nous insisterons donc sur la *constitution analogique* du second genre de cause que Descartes introduit, dans la mesure où l'analogie contribue à ménager un lieu à l'essence de Dieu où celle-ci puisse être pensée comme cause d'existence.

Nous attirons l'attention sur le passage où Descartes qualifie cette essence d'« *intermedium* » : « entre la *cause efficiente* proprement dite et *nulle cause*, il y a quelque chose d'intermédiaire, à savoir *l'essence positive d'une chose*, à laquelle le concept de cause efficiente peut être étendu<sup>1</sup> ». Descartes subsume ainsi deux genres sous le concept commun de cause, le premier demeurant la cause efficiente *stricto sensu*, le second, analogique, étant l'essence, ou la cause formelle. Cette dernière vient désormais occuper un lieu « *intermedium* », à savoir « *inter causam efficientem proprie dictam & nullam causam* » – espace au milieu duquel Descartes fait place à une cause conçue par analogie<sup>2</sup>. Ce mot d'*intermedium* a prêté à confusion. Aussi proposons-nous de clarifier le propos de Descartes en le schématisant comme suit :



Le mot d'*intermedium* a prêté à confusion, car on l'a associé au *conceptus communis*, avec lequel on l'a confondu<sup>3</sup>. Pour éviter toute confusion, nous rappellerons que le *conceptus commun* concerne la cause *efficiente* et la cause *formelle* ; tandis que l'*intermedium* intervient entre la cause *efficiente* et *nulle cause* (non entre l'efficience et la cause formelle, cet intermédiaire n'étant lui-même rien d'autre que l'essence, ou la cause formelle). Les concepts commun et intermédiaire ne sont donc pas superposables (ces termes ne sont pas synonymes).

<sup>1</sup> *IVæ Resp.*, AT VII, 239.16-19 (s.d.l.t.) : « *inter causam efficientem proprie dictam & nullam causam esse quid intermedium, nempe positivam rei essentiam, ad quam causæ efficientis conceptus... potest extendi* ». Clerselier traduisait : « quelque chose qui tient comme le milieu » (AT IX-1, 185).

<sup>2</sup> Comme l'écrit V. Carraud : « ce milieu n'est lui-même pensable que par analogie » ; « comme un *intermedium*, c'est-à-dire dans une analogie. » (*Causa sive ratio, op. cit.*, p. 284).

<sup>3</sup> À la différence de nombreux commentateurs, nous ne pensons pas que le concept commun puisse être assimilé à l'intermédiaire analogique dont parle ici Descartes. Cette interprétation est pourtant très répandue : voir not. J.-L. Marion, qui évoque un « concept commun, ou intermédiaire que tente d'élaborer Descartes sous la pression de Caterus et d'Arnauld », un « *conceptus quidam causæ efficienti et formali communis* (238, 24-25), dont l'*intermedium* (239, 17) ne jouera d'ailleurs qu'un bref intermède », ou encore « un concept "commun" (VII, 238.25) ou "intermédiaire" (239.17) entre l'efficience et la formalité » ; de même, G. Olivo pointe « la nécessité de ce "concept commun" entre la cause formelle et l'efficience » ; V. Carraud, parlant successivement « d'un concept commun [...] puis d'un concept intermédiaire » ; Th. Gontier, qui énumère l'un à la suite de l'autre et évoque « la médiation d'un concept intermédiaire ou d'un concept commun » ; ou encore D. E. Flage & Cl. A. Bonnen, pour lesquels Descartes « attempts to find a cause midway between a formal cause and an efficient cause » (resp. : « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », *art. cit.*, p. 455, *Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 114, et « La *causa sui*. Responsiones I et IV », *art. cit.*, p. 176 ; « L'efficience en cause », *art. cit.*, p. 104 ; *Causa sive ratio, op. cit.*, p. 281 ; *Descartes et la causa sui, op. cit.*, p. 74-75 et 82 ; et *art. cit.*, p. 841).

On peut certes insister sur le fait que Descartes s'évertue à penser l'essence divine en termes de cause, donc que sa conception de l'aséité relève "tendanciellement de l'univocité", puisqu'à côté de la cause efficiente continue de jouer une autre cause (formelle)<sup>1</sup>. Et l'on aurait d'autant plus raison de le faire que Descartes insiste pour que l'appellation de « cause positive » revienne aussi à l'essence.

Il nous semble pourtant significatif de souligner le rôle que l'analogie remplit dans la promotion de ce nouveau genre de cause, pour deux raisons (sémantique et théologique).

*i)* Non seulement le recours à la cause formelle suspend l'univocité jusqu'ici sans partage de la cause efficiente (« cause » ne signifie plus *cause efficiente*), mais en outre la causalité admet une explication analogique du nouveau genre de cause qu'elle s'intègre : l'analogie atteint ainsi l'un des concepts fondamentaux de la métaphysique de Descartes<sup>2</sup>.

*ii)* De plus, faire l'économie de l'analogie reviendrait à manquer le sens positif de l'aséité, donc à manquer la preuve *a posteriori*. Descartes se sert de l'analogie dans les *Quatrième Réponses* parce que, dans la *Troisième Méditation*, le questionnement étiologique est engagé dans une voie qui suppose « la considération de la cause efficiente (*considerationem causæ efficientis*) » (AT VII, 238). Cette voie est inévitable, car on demande la cause de mon *existence* ; or il est impensable, dans un premier temps, que l'on envisage une "*considerationem causæ formalis*". Lorsque qu'on cherche une cause d'existence, c'est « la considération de la cause efficiente » qui prime. On a tout d'abord que cet unique moyen. Mais chemin faisant, l'esprit s'aperçoit d'un « autre genre de cause », dont les propriétés font qu'on peut lui « étendre » le concept de cause efficiente, auquel il est analogue (l'essence de Dieu fournit la raison de son existence). On se sert alors de l'analogie « pour expliquer » les choses qui appartiennent à la cause formelle : de cette façon, on peut penser que Dieu remplit quasiment à l'égard de lui-même le rôle qu'une cause efficiente remplit à l'égard d'un effet. Finalement, cette analogie fait apparaître que la cause formelle est une réponse satisfaisante dans la voie ouverte par la considération de la cause efficiente, dans la mesure où elle sert à clarifier l'essence divine, afin que celle-ci puisse entrer dans la démonstration *a posteriori* (à laquelle elle vient mettre un terme positif) : l'analogie est donc tout autre chose qu'un artifice rhétorique.

De plus, il s'agit chez Descartes d'une modification *éminente*, puisque la cause formelle n'est cause de l'existence *que pour Dieu*. C'est la nécessité d'élaborer une théologie rigoureuse qui le conduit à élargir sa doctrine de la causalité au-delà de la cause efficiente, l'analogie lui permettant d'aménager la causalité pour y intégrer une cause sans transitivité (plus qu'elle ne contribuerait à aménager Dieu pour lui intégrer l'efficience). Dès lors, l'analogie de la cause

<sup>1</sup> Voir J.-L. Marion : « ce premier débat reste, quel qu'en soit le résultat, sans importance : car l'univocité formelle ne concerne pas la causalité efficiente, mais la causalité comme telle ; il importe ici que Dieu existe en tant qu'il satisfait à la requête d'une *causa*, quelle qu'elle soit, et même si elle se réduit à une *ratio*, qui rende seulement compte de l'absence de *causa* en Dieu. » « Les *Responsiones* n'utilisent l'*analogia* que pour réduire l'essence de Dieu à la règle générale qui gouverne les étants finis – la causalité. C'est pourquoi loin de réduire la tendance à l'univocité, cette *analogia* l'augmente. » (resp. : *Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 115 ; et *Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 428).

<sup>2</sup> Comme l'écrit Philibert Secrétan : « On voit évidemment poindre avec ce volontarisme la problématique du fond et de l'infond, donc d'une cause équivalente à la raison et d'une cause "sans raison", qui ne peut échapper au paradoxe qu'à la faveur d'un laborieux exercice spéculatif consistant à réintroduire une dimension d'analogie dans une théorie générale de la causalité » (« Trois enjeux de l'analogie », *Revue de métaphysique et de morale*, 93/3, 1988, p. 420). Ce geste rappelle celui de Suárez (*Disp. Met.*, XXVII, s. 1, n. 10 et 11). Sur l'analogie des causes chez cet auteur, voir G. Olivo, « L'efficience en cause », *art. cit.*, p. 95-100 ; V. Carraud, *Causa sive ratio, op. cit.*, p. 145-163 ; et T. M. Schmaltz, *Descartes on Causation, op. cit.*, p. 30 et 61).

efficiente est au service d'une théo-logie, au sens étymologique du terme, puisqu'elle contribue à mettre en évidence l'éminence d'un étant, auquel elle accorde une cause qui ne convient qu'à lui<sup>1</sup>.

## CONCLUSION

Nous avons tenté en premier lieu de circonscrire la signification de la cause formelle cartésienne (I). S'appuyant sur Aristote et ses interprètes médiévaux, Descartes identifie l'essence à la cause formelle, considérée ici hors du cadre hylémorphique et comme principe explicatif (1). Ce que Descartes explique au moyen de la cause formelle le conduit toutefois à prendre le contre-pied de ses prédécesseurs, puisqu'elle fournit désormais la raison d'une existence (2). Nous avons ensuite tenté de mesurer les implications de cet emploi (II). Excluant l'efficiencia proprement dite, la réponse cartésienne implique une dénégation de l'univocité au profit de l'analogie, dont la fonction consiste à étendre l'efficiencia afin d'expliquer que l'existence divine se conclut de la cause formelle (1). Enfin, nous avons souligné l'élargissement du concept de cause et le rôle constitutif de l'analogie (3). Nous croyons finalement que les notions de cause formelle et d'analogie sont liées ; et nous pensons que celle-ci implique une innovation dans la métaphysique de Descartes au point de vue de celle de la causalité.

---

<sup>1</sup> Voir D. E. Flage & Cl. A. Bonnen, « Descartes On Causation », *art. cit.*, p. 854 : « At best it shows that God's self-causality is *sui generis*, and given Descartes' remarks on the limitations of the human understanding with respect to the divine, this might not speak against it. » Et K. S. Ong-Van-Cung, *op. cit.*, p. 162 : « Descartes, en attribuant la cause de soi à Dieu, n'introduit pas le mécanisme de l'efficiencia au sein de Dieu, il met en place la causalité propre de l'infini dont l'essence enveloppe l'existence. »

On a fait remarquer qu'il y aurait un problème d'équivoque chez Descartes : cherchant une cause *efficiente*, il trouve une cause *formelle*, ce qui ruinerait sa démonstration. Voir Th. Gontier, *op. cit.*, p. 75 : « en acceptant de changer le terme de cause *efficiente* pour celui de *quasi* cause efficiente ou de cause *formelle*, Descartes semble ruiner lui-même ce qui constitue le nerf de sa propre preuve par la régression des causes – la nécessité de terminer une chaîne causale par une première cause. » On lit une remarque semblable chez D. E. Flage & Cl. A. Bonnen : « It appears that Descartes is attempting to make an exception to the standard criteria for efficient causality in the case of God's causing himself. However, *this would make nonsense of the argument in Meditation 3, since it would introduce equivocation on the notion of an efficient cause.* » (*art. cit.*, p. 845, n. 16).

Nous croyons qu'il est possible de démontrer sans toujours utiliser de termes univoques, dès lors que ceux-ci sont au moins *analogues* et non purement équivoques (leurs définitions entretiennent alors un rapport sémantique, de sorte que ces termes ne sont pas sans aucun rapport). L'analogie évite le "sophisme de l'équivocité", parce qu'elle étend à la cause formelle le concept de cause efficiente (qui était pertinent pour la démonstration) pour des raisons légitimes (la puissance surabondante de Dieu fournissant la raison de son existence). Ce qui importe n'est pas de trouver une cause efficiente *proprement dite*, mais quelque chose qui en *assume la fonction*. Descartes trouve cela dans l'essence divine, qui pour cette raison peut être qualifiée de « cause positive ». Aussi, la réponse cartésienne consiste moins à quitter le champ de la causalité que celui de l'efficiencia stricte, sans quitter le domaine de la rationalité. Octave Hamelin l'explique très bien ; voir *Le Système de Descartes*, Paris, F. Alcan, 1911, p. 215-216, not. : « On se sert de la notion de cause efficiente quand on commence à expliquer par la cause : un moment arrive où la cause efficiente cesse de pouvoir être invoquée, mais elle ne disparaît pas pour céder la place à un néant de causalité. Elle est remplacée *dans son rôle*, ou du moins dans le prolongement de ce qui a été son rôle, par une *cause qui explique* à ce degré suprême ce que la cause efficiente expliquait aux degrés inférieurs. » Nous ajouterons que le rapprochement avec le passage à la limite en géométrie sert à souligner que cette démarche n'est pas indue.

## CINQUIÈME PARTIE

---

### L'ANALOGIE THÉO-LOGIQUE CONTRE L'INDIGNITÉ DE L'EFFET

« Ce que j'ai déduit ici plus au long que la chose ne semblait peut-être le mériter, afin de montrer que je prends soigneusement garde à ne pas mettre la moindre chose dans mes écrits, que les théologiens puissent censurer avec raison. »

*Quatrièmes Réponses*

#### **INTRODUCTION**

Nous avons jusqu'à présent surtout considéré l'analogie dont Descartes s'est servi pour expliquer sa conception de l'aséité positive, nous concentrant principalement sur l'analogie de la cause efficiente. Ce faisant, nous avons souligné à plusieurs reprises un certain paradoxe consistant à expliciter l'aséité, autrement dit une causalité *intrinsèque*, en se référant à une cause qui se caractérise au contraire par son *extrinséité*. L'analyse révèle toutefois que ce paradoxe n'est pas une contradiction. Pourtant, face aux problèmes et aux malentendus que suscite l'analogie de la cause efficiente, on ne peut éviter de penser que Descartes aurait pu essayer de montrer la pertinence de ce qu'il nomme *quodammodo sui causa* en convoquant des exemples analogues de relations de *soi à soi* (puisque c'est précisément ce qu'il souhaite rendre intelligible en Dieu). Il aurait peut-être alors évité d'induire aux yeux de ses objecteurs une certaine distance entre Dieu et lui-même (au contraire de ce que l'efficience risquait de donner à penser).

On est alors conduit à se demander : n'existe-t-il donc aucun modèle correspondant au rapport d'une substance à sa *propre substance* – une relation intime que celle-ci entretiendrait avec elle-même sans impliquer ni hiérarchisation ni dégradation ontologiques ?

Il semble que non. Nous croyons que ce modèle existe et que Descartes le trouve, mais il ne provient pas de la philosophie. Descartes l'emprunte à la théologie révélée, en l'exemple du discours sur la Trinité. Nous considérerons ce *rapprochement* et le *problème* qu'il soulève (I), avant d'étudier les *références* grecques et latines que Descartes évoque (II), ce chemin parcouru nous permettant enfin de proposer une *réponse* au problème envisagé (III).

#### **I. ANALYSE DE L'ANALOGIE ET POSITION DU PROBLÈME**

Deux étapes nous semblent ici nécessaires pour mettre en évidence ce qui nous intéresse. La première sera consacrée à l'analyse de la *structure* et de la *signification* du discours cartésien. La seconde déduira le *problème* auquel nous tenterons d'apporter une solution à la fin de cette partie.

## 1. L'analogie avec les théologiens : structure et signification

Nous partirons du texte auquel nous n'avons fait qu'allusion jusqu'à présent. Cet extrait, comme souvent chez Descartes, est nettement construit. Nous mettons en évidence sa structure en insérant quelques indications entre crochets :

« [Thèse] Et il faut remarquer que j'ai tellement attribué à Dieu la dignité de cause, qu'il ne s'ensuit en lui aucune indignité d'effet. Car [argument analogique], [A] de même que les Théologiens, lorsqu'ils disent que le Père est *principe* du Fils, [B] ne concèdent pas pour cela que le Fils soit *principié*, de même [≈], [C] encore que j'ai admis que Dieu pouvait être dit en quelque façon *cause de soi*, [D] je ne l'ai cependant nommé nulle part en même façon *effet de soi*, [justification] parce qu'on a évidemment coutume de rapporter l'effet à la cause efficiente, et qu'il est plus ignoble qu'elle, bien qu'il soit souvent plus noble que d'autres causes<sup>1</sup>. »

Comme on le voit, le cœur de cet extrait renferme une *analogie de proportion*. L'adverbe *quemadmodum* introduit le premier rapport : les théologiens disent que le Père est *principe* du Fils/sans admettre que le Fils soit *principié*. *Ita* introduit le second rapport : j'ai admis que Dieu pouvait être dit en quelque façon *cause de soi*/mais je ne l'ai nommé nulle part en même façon *l'effet de soi*.

Que soutient ici Descartes ? Qu'il a fait la même chose que les théologiens latins, ou plus exactement qu'il n'a pas fait ce qu'ils n'ont pas fait non plus. Ceux-ci disent que le Père est principe du Fils sans dire que le Fils soit principié : de façon analogue, Descartes a admis que Dieu pouvait être dit cause de soi sans avoir dit que celui-ci était effectué. Aussi, nous ne croyons pas que ce propos est une « comparaison allusive et indirecte de la *causa sui* à la processualité trinitaire et à la génération intra-divine du Verbe<sup>2</sup> » ; car Descartes ne compare pas ici le *Dieu* de la métaphysique et le *Dieu* de la révélation chrétienne. Il pose une analogie entre *deux discours* sur Dieu : *l'attribution* d'un rapport causal de Dieu à lui-même aurait une conséquence analogue à *l'expression* du rapport de « principe » que le Père est dit entretenir avec le Fils. Ce sont bien en effet les *modi loquendi* qui sont ici en cause et qui sont rapprochés (plutôt que les choses mêmes auxquelles ces manières de parler se rapportent). L'analogie est donc en ce sens une analogie des *discours sur Dieu* et peut de ce fait être désignée par l'expression d'*analogie théo-logique*<sup>3</sup>.

Cette analogie argumentative s'explique par son contexte, qui est celui d'une argumentation en faveur de l'emploi du *nom de cause* en Dieu : elle est au service de la thèse selon laquelle cet emploi n'implique pas de concevoir Dieu comme un *effet de soi*. Elle apparaît ainsi comme une précision que Descartes apporte à propos de sa conception de l'aséité positive (dans le cas présent, pour défendre celle-ci contre le reproche d'effectuation). La *forme analogique* de cet argument et sa cible *théologique* recommandent donc l'étude de cette analogie dans notre recherche.

<sup>1</sup> 4<sup>e</sup> Rep., AT VII, 242.5-14 (s.d.l.t. ; n. t.) : « [Thèse] *Notandumque est causae dignitatem sic a nobis Deo fuisse tributam, ut nulla effectus indignitas in ipso inde sequeretur.* [Argument analogique] *Nam, [1<sup>er</sup> rapport analoguant] quemadmodum Theologi, cum dicunt Patrem esse principium Filii, non ideo concedunt Filium esse principiatum, ita [2<sup>nd</sup> rapport analogué], quamvis admiserim Deum dici quodammodo posse sui causam, nullibi tamen illum eodem modo sui effectum nominavi, [justification] quia scilicet effectus ad efficientem praecipue solet referrri, et illa esse ignobilior, quamvis saepe sit nobilior aliis causis. »*

<sup>2</sup> Th. Gontier, *Descartes et la causa sui*, op. cit., p. 86.

<sup>3</sup> Nous utilisons ce syntagme au sens le plus neutre du terme et par commodité, afin d'éviter toute confusion possible avec ce que l'on nomme communément l'analogie théologique.

## 2. Position du problème

Cette analogie est-elle justifiée ? Autrement dit, est-ce que le discours cartésien sur Dieu « *tanquam a causa* » (AT VII, 239.8) est analogue à celui des théologiens sur le Père *ut principium Filii* ? Est-il vrai que Descartes évite d'introduire en Dieu « l'indignité de l'effet » tout comme ceux-ci ont évité de considérer le Fils en tant que *principiatum* ?

Qu'il y ait ici une forme analogique, l'analyse du discours cartésien le montre. Mais seule une recherche pourra établir si cette analogie est rigoureuse ou non. Or notre perplexité ne peut qu'augmenter au vu de ce que Descartes a lui-même rappelé :

« Je sais que les Théologiens latins n'emploient pas le nom de *cause* dans les choses divines, lorsqu'il s'agit de la procession des personnes de la sacrosainte Trinité, et que, là où les Grecs disaient indifféremment αἴτιον & ἀρχήν, ils préfèrent le seul nom de *principe* comme très général, de peur que de là ils ne donnent occasion de juger que le Fils soit moindre que le Père<sup>1</sup>. »

Ces propos sont des remarques factuelles, relatives aux usages terminologiques propres aux discours théologiques grecs et latins sur une question précise (et complexe) puisqu'il s'agit de la procession des personnes de la Trinité, et notamment de l'engendrement du Fils par le Père. Que souligne ici Descartes ? Le fait que, sur cette question, les théologiens latins n'emploient pas le nom de *causa*, mais celui de *principium* – à la différence des Grecs, qui disaient indifféremment le Père αἴτιον ou ἀρχήν du Fils.

Or le problème est que Descartes n'écrit pas plus en grec qu'il n'emploie le terme latin de *principium*, mais, au contraire des Latins, celui de *causa* ; et il ira jusqu'à ajouter que l'usage de ce terme « semble être très utile et presque nécessaire » dans la question qu'il traite<sup>2</sup>. Ce n'est certes pas par ignorance qu'il s'est servi de ce vocable, Descartes étant sans aucun doute bien documenté sur cette question lexicale. Il est en effet très probable qu'il se réfère ici aux propres remarques terminologiques de Thomas d'Aquin et de Suárez, qu'il semble d'ailleurs presque citer :

« *Ad primum ergo dicendum quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ, sicut et nomine prinipiū ; sed Latini doctores non utuntur nomine causæ, sed solum principii.* »

« *Latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum, nomine causæ utuntur [...] Graeci tamen absolutius in divinis utuntur nomine causæ, ex ipso solam originem significantes ; et ideo in divinis personis utuntur nomine causæ.* »

« *Apud Latinos autem non est consuetum quod Pater dicatur causa Filii vel Spiritus Sancti, sed solum principium vel auctor.* »

« *...aliquorum Patrum Græcorum, qui etiam in divinis personi Patrem vocant causam Filii, eo quod sit principium ejus ; et similiter Patrem et Filium causam Spiritus Sancti. [...] Et apud [latinos] theologos sana et recepta doctrina est in divinis personis unum esse principium alterius, non tamen causam, ut patet ex D. Thom., I, q. 33, a. 1, ad. 1<sup>3</sup>.* »

Nous sommes donc dans la situation suivante : Descartes fait allusion à des théologiens latins, aux usages desquels son discours contrevient à première vue (il dit *causa*, alors que ceux-ci disaient *principium*). Il y a ainsi un problème de fond, qui est celui de l'accord du

<sup>1</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 237.24-238.1 (s.d.l.t. ; n. t.) : « *Scio Latinos Theologos non usurpare nomen causæ in divinis, cum agitur de processione personarum sacrosanctæ Trinitatis, illosque, ubi Graeci indifferenter αἴτιον & ἀρχήν dixerunt, solo principii nomine ut maxime generali uti malle, ne cui scilicet inde occasionem dent judicandi Filium esse minorem Patre.* »

<sup>2</sup> *Ibid.*, 238.5-6 : « *perutile ac propemodum necessarium esse videatur.* »

<sup>3</sup> *Resp.* : Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, Ia, q. 33, a. 1, ad 1 ; *De Potentia*, q. 10, a. 1, ad 8 ; *Contra errores Græcorum*, lib. I, cap. 1 ; et Suárez, *Disp. Met.*, XII, s. 1, n. 1 et n. 2

discours cartésien avec la théologie chrétienne. Arnauld a nettement averti Descartes sur le risque que celui-ci encourt au moment de conclure ses objections sur l'aséité positive :

« Or il me semble que notre auteur doit être averti de considérer diligemment et avec attention toutes ces choses, parce que je suis assuré qu'il y a peu de théologiens qui ne s'offensent de cette proposition, à savoir, que Dieu est par soi *positivement*, et comme par une cause. »

La réponse de Descartes montre qu'il n'a pas pris cet avertissement à la légère, mais qu'il a mesuré la portée du problème devant lequel Arnauld l'avait placé :

« Mais d'autant que M. Arnauld m'avertit ici si sérieusement qu'*il y aura peu de théologiens qui ne s'offensent de cette proposition, à savoir, que Dieu est par soi positivement et comme par une cause*, je dirai ici la raison pourquoi cette façon de parler est, à mon avis, non seulement très utile en cette question, mais aussi nécessaire et telle qu'il n'y a personne qui puisse avec raison la trouver mauvaise<sup>1</sup>. »

Suivent immédiatement les remarques sur les usages terminologiques des théologiens grecs et latins, qui montrent alors que Descartes n'ignorait pas la question.

Nous nous trouvons donc devant le problème suivant : Descartes use du nom de *causa* en Dieu et entend le défendre, mais, d'un point de vue lexical, cet usage semble opposé à celui des théologiens latins. La question de la validité de l'analogie théo-logique semble donc devoir s'engager vers une réponse négative, dans la mesure où Descartes paraît en effet citer Thomas et Suarez non « pas tant comme des confirmations que comme des objections<sup>2</sup> ».

Avant d'apprécier les deux ou trois principaux arguments que Descartes avance pour sa défense, il nous semble nécessaire de considérer plus en détail le discours des théologiens auxquels il est ici fait allusion, car cela nous permettra de mieux établir la conformité ou non du propos cartésien aux leurs. On mesurera aussi d'autant mieux l'importance de la question et l'ampleur du débat dans lequel Descartes se trouve engagé.

## II. LES DISCOURS SUR LA PROCESSION DES PERSONNES DE LA TRINITÉ

« ...*si tamen dici debet Deus habere principium aut causam.* »  
ANSELME, *De Processione Spiritus Sancti*, X

Nous l'avons indiqué : le fonds théologique que Descartes évoque se rapporte à une question précise, mais aussi complexe, puisqu'il s'agit de la question de la relation entre les personnes de la Trinité. Au sein de l'Église des premiers siècles, cette question a suscité de nombreuses controverses, des convocations de conciles, des décisions synodales, jusqu'à des conclusions d'hérésies. La question de la non-distinction substantielle des personnes divines est en effet centrale dans la théologie chrétienne. Elle pose notamment des problèmes christologiques et a par exemple soulevé de vifs débats lors du premier concile de Nicée en 325, les ecclésiastiques assemblés considérant que le Fils était « de même substance » que le Père (ὁμοουσιος), terme que les Ariens contestèrent pour lui préférer, à une lettre près, un iota, celui d'ὁμοιουσιος, c'est-à-dire de substance semblable, ce qui implique une différence de nature, Arius allant jusqu'à dire publiquement du Fils « ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, il fut un

<sup>1</sup> Resp. : *IV<sup>a</sup> Obj.* et *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 214.3-6 et 237.17-23/AT IX-1, 166 et 183-4 (s.d.l.t.).

<sup>2</sup> J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 440.

temps où il ne fut pas<sup>1</sup> ». Arius fut donc excommunié et ses opinions furent considérées comme impies et blasphématoires pour le Fils<sup>2</sup>. Malgré ces décisions, l'arianisme se propagea dans l'Empire romain, et ce n'est qu'avec le premier concile de Constantinople, en 381, que le verdict nicéen sera confirmé<sup>3</sup>.

Les références aux « *Latinos Theologos* » et aux « *Græci* » chez Descartes renvoient donc à un fonds extrêmement sensible, mais aussi imposant. Il s'agit d'ailleurs de l'un des fonds les plus importants jamais évoqué par lui, puisqu'il renferme à la fois l'héritage des Pères Grecs et Latins, celui de certains commentateurs d'Aristote, ainsi que celui de nombreux Théologiens latins dont les écrits s'étendent des premiers siècles jusqu'à la Renaissance. Nous ne pourrions donc ici que survoler cette tradition, mais il nous semblait utile de l'évoquer pour apprécier l'enjeu du problème devant lequel Descartes se trouve placé.

Il est vrai que la question de la Trinité est une question de *théologie*, dont Descartes disait ne pas vouloir se mêler. Mais sa métaphysique s'y trouve confrontée tout de même. En effet, bien que la métaphysique et la foi ne soient pas les mêmes modalités de la connaissance de Dieu, et bien que la raison et la grâce soient diverses voies conduisant à celle-ci, il importe à la religion que la raison ne prononce pas de jugements *en opposition* à la théologie. Si donc la raison vient à considérer que Dieu est par soi comme par une cause, il importe à Descartes de montrer que cette notion métaphysique ne contredit pas la foi chrétienne, dans la mesure où elle ne conduit pas à penser que Dieu serait causé.

Afin de circonscrire autant que possible cette question, nous rappellerons quatre choses : 1. le fait que les Grecs disaient indifféremment que le Père est *αρχή* ou *αἴτια* du Fils et du Saint-Esprit (a), sans pour cela induire une dégradation ontologique en ceux-ci (b) ; 2. et le fait que les Latins préféraient, au terme de *causa*, celui de *principium* (a), tout en refusant de faire du Fils un *principiatum* (b). Nous mettrons ensuite en relation la métaphysique de Descartes avec les éléments de ce parcours théologique.

## 1. Théologie grecque

### a) Le Père comme *αρχή* ou *αἴτια* du Fils et du Saint Esprit

L'époque qui sépare le premier concile de Nicée de celui de Constantinople est marquée par la controverse avec l'arianisme. Aussi trouve-t-on chez plusieurs théologiens grecs de cette période des réflexions sur la procession des personnes de la Trinité, où le Père est dit *cause du Fils* et réciproquement le Fils *causé par le Père*. Il s'agit d'Athanase d'Alexandrie (±296-373), de Basile de Césarée (329-379), et de Théodoret de Cyr (±393-460) – les deux premiers étant par ailleurs reconnus comme Saints et Docteurs de l'Église. Athanase d'Alexandrie : religieux orthodoxe engagé dans la critique de l'arianisme, dont il est le

<sup>1</sup> Voir sur ce dernier point, Theodoretus, *Historia Ecclesiastica*, I, 1, in *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, Philip Schaff (éd.) revue par Henry Wallace, vol. III, New York, Cosimo Classics, 2007, p. 33 sq.

<sup>2</sup> Pour le terme *consubstantiel*, voir la profession de foi du *Symbole de Nicée*, et, pour l'anathème à l'encontre d'Arien, voir la *Lettre synodale* qui accompagne les Canons. L'expression "ne pas varier d'un iota" renferme la mémoire de la controverse avec l'arianisme.

<sup>3</sup> L'arianisme étant en faveur auprès des empereurs qui précédèrent Théodose. Le verdict du concile de Nicée avait été invalidé entre temps par deux autres conciles : en 353, par le deuxième concile d'Arles (lors duquel fut condamné Athanase, qui avait proclamé l'excommunication d'Arius) ; en 357, par le troisième concile de Sirium (dont la formule est explicite). En réaction à cette emprise grandissante (qui se traduisait aussi par une insubordination politique), Théodose convoqua les évêques à Constantinople, qui rétablirent l'hérésie arienne (et ce, non plus dans une déclaration additionnelle, mais dès le premier Canon).

principal adversaire lors du concile de Nicée. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, il publie plusieurs traités *Contre les Ariens* dans lesquels il combat l'arianisme et défend l'interprétation orthodoxe du dogme de la Trinité. Thomas d'Aquin cite ces trois auteurs et se réfère à eux comme à des théologiens qui ont adopté une position orthodoxe traditionnelle, malgré leur emploi du nom de cause en Dieu :

« *Et hoc quidem habetur primo in verbis Athanasii, quae in Nicæna synodo dixisse refertur, ubi dicit : “quidquid habet Filius a Patre, habet sicut verbum a corde, splendor a sole et fluvius a fonte et a causa omne causatum. Qui autem iniuriatur vel negat causatum, equidem et causam eius negat. Dicat causatus genitus Filius : qui me spernit, spernit eum qui me misit. Et alibi : non est imprincipiatus Spiritus, hoc est sine principio et causa” [...] Item Basilii “Spiritus Sanctus ab ipso Deo missus, causam habet ipsum”. Et item Theodoritus super epistolam ad Heb. : “causa Filii Pater est”<sup>1</sup> ».*

Environ trois siècles après la controverse de l'arianisme, Jean Mansour de Damas, dit Jean Damascène (676-749), parlera également de la génération du Fils par le Père en termes de cause et de principe. Son témoignage est d'autant plus remarquable qu'il figure dans un livre intitulé *Expositio accurata fidei orthodoxa*, soit *L'Explication soignée de la foi orthodoxe*. Jean Damascène est également reconnu comme une autorité par l'Eglise (qui lui accorde aussi les titres de Père et de Saint). Il écrit :

« Un Père, le Père sans principe, c'est-à-dire sans cause (*ἀναρχος, τούτέστιν ἀνάτιος*), car il n'est pas de quelqu'un. Un Fils, le Fils qui a un principe, c'est-à-dire une cause, car il est du Père (*οὐκ ἀναρχος, τούτέστιν οὐκ ἀνάτιος (ἐκ τοῦ Πατρὸς γὰρ)<sup>2</sup>* ».

Jean Damascène écrit littéralement que le Fils n'est « pas incausé » (*οὐκ ἀνάτιος*). Ces quelques exemples, tirés des écrits de théologiens chrétiens, attestent que les Grecs ne refusaient pas le nom de « cause » ou de « principe » en Dieu. Mais ces vocables n'étaient pas hétérodoxes, car les théologiens grecs précisaient aussi que le fait de dire que le Père est cause du Fils ou que Dieu est cause du Saint-Esprit n'implique aucune dégradation en ceux-ci.

### b) L'égalité et la consubstantialité maintenues

Grégoire de Nysse (±335-395), évêque de Nysse, contemporain du premier concile de Constantinople, et Basile de Césarée, son frère aîné et évêque de Césarée, défendent unanimement la foi du premier concile de Nicée :

« en disant cependant cause et causé (*causa et causatum*), nous n'employons pas ces noms pour signifier une nature. Car nous ne leur donnons pas l'intention de l'essence ou de la nature ; mais nous exposons la différence qu'il y a entre elles – comme par exemple, que le Fils n'est pas inengendré, et que le Père n'est pas engendré d'un autre. »

<sup>1</sup> *Contra errores Graecorum*, Lib. I, Pars I, c. 1. La difficulté d'accès aux textes grecs nous contraint de citer ces auteurs dans Thomas.

<sup>2</sup> *La Foi orthodoxe*, chap. VIII, traduction, introduction et notes de Emmanuel Ponsoy, Saint-Denis, Institut orthodoxe français de théologie de Paris, 1966 (s.d.l.t.) = *Expositio accurata fidei orthodoxa*, Lib. I, cap. VIII, in PL 94, Paris, Migne, 1864, col. 829-831 : « *Unus Pater, Pater ; idemque principii, hoc est causa expers, (neque enim est ex aliquo) ; unus Filius, Filius ; et ipse non sine principio, hoc est non sine causa est (ex Patre enim est).* »

« Je dis que le Saint Esprit n'a pas été engendré, qu'il n'a pas de père, ni qu'il est une créature ; parce qu'il n'est pas créé, mais qu'il a Dieu pour cause (*sed causam habet Deum*), de qui il est vraiment l'Esprit et duquel il procède<sup>1</sup>. »

Dire que l'Esprit Saint « a Dieu pour cause » ne veut pas dire qu'il aurait été créé. D'après Basile de Césarée, il peut y avoir de la causalité intra-divine sans qu'il en résulte une créature.

Dans son *Expositio*, Jean Damascène précise également que le lexique de la causalité n'induit pas une infériorité ou une postériorité du Fils et du Saint-Esprit par rapport au Père, mais simplement que ce vocable indique le sens de leur relation (qui est asymétrique, sans être hiérarchique pour autant) :

« En disant que le Père est principe et plus grand que le Fils (*ἀρχὴν εἶναι τοῦ Υἱοῦ καὶ μείζονα*), nous n'entendons pas montrer qu'il est avant le Fils dans le temps ou par nature (car c'est par lui qu'il a fait les siècles) ; il est cela parce que cause (*κατὰ τὸ αἷτιον*) et uniquement pour cela : c'est-à-dire que le Fils est engendré du Père, et non le Père du Fils, et qu'ainsi le Père par nature est cause du Fils (*ὁ Πατὴρ αἷτιός ἐστι τοῦ Υἱοῦ φυσικῶς*). De même que nous ne disons pas que le feu vient de la lumière, mais la lumière du feu. Donc en entendant que le Père est principe et plus grand que le Fils, comprenons : *par la cause* (*τῷ αἷτιῳ νοήσωμεν*)<sup>2</sup>. »

De façon étonnante, c'est ici la *causalité* qui sauvegarde l'*égalité* des Personnes divines – ce que les Latins ne pourront plus du tout faire par son moyen<sup>3</sup>. C'est dire la conception effectivement idiomatique de l'*αἷτια* grecque, Jean Damascène employant ce terme sans poser de hiérarchisation, dans la mesure où le rapport de la cause à l'effet n'équivaut pas pour lui au rapport d'un supérieur à un inférieur : il s'agit simplement d'une relation d'origine, sans supériorité ontique ni différence substantielle. Dieu demeure un malgré les relations qu'entretiennent en Lui ses trois Personnes : « Ils ne s'éloignent pas non plus, ni ne se divisent par essence selon l'hérésie d'Arius » – le Fils et le Saint-Esprit étant « de ceux qui viennent de la cause première, hors du temps, avec la même gloire et sans division<sup>4</sup>. »

Si nos citations ne font sans doute qu'échantillonner la théologie grecque de la Trinité, elles montrent toutefois assez nettement que les Grecs ne fuyaient pas l'*ὄνομα αἰτίας* pour signifier le rapport que le Père entretient aux deux autres hypostases divines. Dire que le Père est *αἷτια* du Fils revient à indiquer *de qui* est le Fils (sans en dire plus) : « Ils veulent seulement montrer par là l'origine des personnes divines, comme nous par le nom de principe », expliquera Thomas<sup>5</sup>. Ce que Suárez expliquera à sa façon : « Les Pères Grecs prenaient le nom de cause pour celui de principe<sup>6</sup>. »

<sup>1</sup> Également cités par Thomas d'Aquin, *Contra errorem Græcorum*, I, 1. Dans son premier traité *Contre les Ariens* (chap. 58), Athanase explique aussi que le Fils est de même nature que le Père et non créé.

<sup>2</sup> *La foi orthodoxe*, *op. cit.* (s.d.l.t.) = *Expositio accurata fidei orthodoxæ*, *op. cit.*, col. 819-820.

<sup>3</sup> Thomas d'Aquin et Suárez noteront les différences du grec et du latin, le premier indiquant qu'« il y a là quelque chose qui ne convient pas à la langue latine, mais qui, de par un idiotisme propre, peut se dire convenablement en langue grecque », quand le second parlera d'une « acception plus large [en grec] que ce que permet ou impose l'acception latine » (resp. : *De Potentia*, q. 10, a 1, ad 8 ; et *Disp. Met.*, XII, s. 1, n. 31).

<sup>4</sup> *Op. cit.* = *op. cit.*, c. 829-830 : « τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα, καὶ ὁμοδόξως, καὶ ἀδιαστάτως »

<sup>5</sup> *Contra errores Græcorum*, I, I, 1.

<sup>6</sup> *Disp. Met.*, XII, 1, 31.

On comprend ainsi que l'Église ait pu reconnaître comme Pères, Docteurs et Saints, des auteurs qui usaient en Dieu du nom de *causa*<sup>1</sup>.

## 2. Théologie latine

Nous examinerons à présent l'emploi du terme de *principium* de préférence à celui de *causa* dans la théologie latine (a), puis le refus de faire du Fils un *principiatum* malgré cet emploi (b).

### a) Le Père comme *principium* plutôt que comme *causa* du Fils

Par souci de concision, nous nous appuyerons principalement sur les arguments que Thomas d'Aquin expose en faveur d'une thèse qui est par ailleurs explicite chez lui et qui pourrait se résumer ainsi : *il ne faut pas dire que le Père est la cause du Fils, mais seulement qu'il en est le principe*. Considérons chacune des deux parties de cette thèse<sup>2</sup>.

#### α) le refus du nom de cause

Thomas apporte au moins trois arguments contre l'usage du nom de cause en Dieu :

- dans la mesure où une productivité est attachée à ce terme, son emploi laisserait entendre que le Fils aurait été *fait*, à plus forte raison parce que les Gentils l'utilisaient pour dire le rapport de Dieu aux créatures (*DP*, ad 8 et *CEG*, secundo) ;
- ce terme implique une *diversité d'essence ou de substance*, surtout si c'est le sens de l'efficiance que l'on entend en lui ; l'employer induirait donc une altérité du Fils par rapport au Père (*ST*, ad 1 ; *DP*, ad 8 ; *CEG*, primo ; *PLS*, primo) ;
- enfin l'Écriture ne mentionne jamais que le Père est cause du Fils ou que le Fils est causé ; or il ne faut pas parler différemment par facilité (*CEG*, I, 1, tertio).

Thomas tranche donc : « *nomen causae refugimus in divinis* » (*DP*, 8).

#### β) le privilège du nom de principe

Refusant le nom de cause, Thomas privilégie celui de principe pour au moins six raisons :

- le terme de principe a une extension plus commune que celui de cause ; or, comme nous ne pouvons pas comprendre Dieu, il vaut mieux d'employer des termes communs plutôt que spécifiques pour signifier les choses qui appartiennent à Dieu, ces derniers convenant mieux aux créatures qu'à lui (*ST*, ad 1 ; *DP*, ad 9 ; *CEG*, I, 1, tertio)

<sup>1</sup> Les langues grecque et latine se distinguaient sur au moins deux autres questions théologiques : l'unité substantielle et la tri-personnalité, et la procession de l'Esprit Saint *a Filio* (venant du Père *Filioque*). Sur cela, voir Y. M.-J. Congar, « Unité de Foi, diversité de formulation théologique entre Grecs et Latins dans l'appréciation des Docteurs occidentaux », *Revue des Sciences Religieuses*, t. 54/1, 1980, p. 21-31. Voir aussi, V. Grumel, « Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit », *Échos d'Orient*, t. 25, n°143, 1926, p. 257-280, dans lequel on trouve un instructif lexique signalant les différences des terminologies grecques et latines, not. sur le terme de *principium*, qui n'avait pas le même sens que celui d'ἀρχή pour les Grecs (le Fils pouvait être dit *principium* du Saint-Esprit avec le Père bien qu'il ait lui-même un principe, tandis que les Grecs considéraient qu'il n'y a qu'un seul principe dans la Trinité car le mot d'ἀρχή désignait un principe absolument originaire).

<sup>2</sup> On trouvera les arguments que nous résumons dans quatre textes différents : *Summa theologiae*, I, q. 33, a. 1 (*ST*) : le principe convient-il au Père ? ; *De Potentia*, q. 10, a. 1 (*DP*) : y a-t-il une procession dans les personnes divines ? ; *Contra errores Graecorum*, Lib. 1, cap. 1 (*CEG*) : comment entendre que le Fils vient du Père ? ; et *In Primum Librum Sententiarum*, Dist. 29, q. 1, a. 1 (*PLS*) : une personne est-elle le principe d'une autre ?

- contrairement au nom de cause, celui de principe n'importe pas la diversité des substances, et c'est en ce sens qu'on l'emploie en disant que le point est principe de la ligne (*ST*, ad 1 ; *DP*, ad 9 ; *PLS*, secundo)
- ce terme est de plus un terme neutre, qui n'induit aucune production, comme on le voit encore en disant que le point est principe de la ligne (*DP*, ad 11)
- contrairement à l'étymologie à laquelle on réduit parfois sa signification, ce terme n'a pas été imposé pour dire la priorité, mais l'origine (*ST*, ad 3m ; *DP*, ad 10)
- il ne signifie pas non plus d'inégalité (*DP*, ad 17)
- c'est enfin ce terme qui est employé dans l'Écriture sainte (*CEG*, tertio)

D'où ces affirmations, qui sont à l'inverse de la dénégation du *nomen causæ in divinis* : « *Nihil... proprie dicitur in divinis, sicut hoc nomen principium* » ; « *inter omnia ad originem spectantia magis convenit in divinis hoc nomen principium.* » (*CEG*, tertio ; *DP*, ad 9)<sup>1</sup>.

Thomas n'est pas le premier auteur latin à user en Dieu du nom de principe. Il apporte plutôt des arguments en faveur d'un langage qu'il a pu trouver chez des auteurs faisant autorité, tels que Saint Augustin et Pierre Lombard<sup>2</sup>.

### b) Un *principium* sans *principiatum*

Les arguments de Thomas font comprendre pourquoi l'usage du nom *principium* n'implique en Dieu aucun *principiatum*. Car le Père est dit principe du Fils, sans que ce terme n'induisse ni différence, ni production, ni priorité, ni supériorité.

Une seconde raison de n'admettre aucun *principiatum* en Dieu tient à la dépréciation que ce terme dénote : « il semble introduire quelque diminution (*minorationem aliquam importare videntur*) ». Il fera l'objet d'une décision tout aussi nette que celle que Thomas prononce à l'égard de la *causa* : « nous devons le fuir (*refugere debemus*) ». Le risque, c'est en effet d'adopter une opinion hérétique, parce que rejetée par le premier concile de Nicée et confirmée par

<sup>1</sup> Le terme *principium* décrit abondamment les relations intra-trinitaires dans la *Summa contra Gentiles*, IV, 24-26.

<sup>2</sup> Voir Saint Augustin, *De Trinitate*, IV, 20.29 : « *totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est* » ; et V, 14.15 : « *Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti* ». Et Pierre Lombard, *Sententiarum libri I*, d. 29, c. 1, a. 1 : « *Pater dicitur principium ad Filium et ad Spiritum Sanctum* » ; c. 2, a. 4 : « *Ab aeterno autem Pater principium Filii est generatione, et Pater et Filius unum principium Spiritus Sancti.* » ; c. 3, a. 1 : « *Pater sit principium Filii, et ipse et Filius principium Spiritus Sancti* » ; et a. 2 : « *Pater eo est principium Filii* ». La première citation d'Augustin semblait être un passage obligé (parce que troublant) pour les théologiens qui voulaient traiter cette question. Pierre Lombard et Thomas d'Aquin la citent tous deux (resp. : *Sententiarum libri I*, d. 29, c. 1, a. 2 ; et *Summa theologiae*, I, 33, a. 1, sed contra).

Thomas d'Aquin privilégie aussi certaines expressions métaphoriques pour parler de la Trinité, préférant au nom de cause celui de « source », qui signifie à la fois l'origine et une certaine consubstantialité (voir *CEG*, I, I, 1, primo). La métaphore hydrique remonte au moins à Augustin, qui, dans son *De fide et simbolo liber unus* (9.17), utilise la trinité aqueuse de la source, de la rivière et du breuvage, pour symboliser l'unité substantielle des personnes de la Trinité divine. Ce symbole inspire directement Anselme, qui le reprend à travers son analogie du Nil dans l'*Epistola de incarnatione verbi Dei* (XIII), ainsi que dans le *De Processione Spiritus Sancti contra Græcos liber* (IX).

son équivalent à Constantinople, les Théologiens voulant surtout « éviter l'erreur des Ariens<sup>1</sup> ».

L'attention au discours des théologiens montre qu'il s'agissait avant tout de *bien* parler des choses divines, d'employer des noms convenables et de rechercher les meilleures expressions pour signifier la Trinité : comment parler convenablement de l'engendrement du Fils et de la procession du Saint-Esprit sans induire en eux aucune dégradation par rapport au Père ? Comme nous l'avons vu, la solution latine consistait à préférer le terme de *principium* à celui de *causa*, celle des Grecs consistant à évacuer toute idée d'inégalité dans l'emploi du terme d'*aitia*<sup>2</sup>.

Nous pouvons à présent revenir à Descartes, mais il nous importe de préciser auparavant que ce qui pouvait ici passer pour un détour ou une parenthèse théologique ne doit pourtant pas être ainsi considéré. Nous croyons en effet qu'une partie de la réponse de Descartes au reproche d'effectuation consiste à prendre au sérieux les analyses des théologiens sur la question de la Trinité, dont nous allons voir à présent qu'il tire un argument *a fortiori* pour sa défense.

<sup>1</sup> *De Potentia*, q. 10, a. 1, ad 9. Voir aussi *Summa theologiae*, I, q. 33, a. 1, ad 2 : « *Quia licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocumque modo pertinens, attribuimus Filio vel Spiritui Sancto, ut vitetur omnis erroris occasio.* » Et Suarez, *Disp. Met.*, XII, s. 1, n. 32 : « *Quae sententia merito approbata est a theologis Latinis ob reverentiam mysterii Trinitatis et ad tollendam occasionem erroris ; nam principiatum videtur significare aliquid factum, ut supra argumentabamur, vel etiam indicat idem quod initiatum, et consequenter indicat initium essendi.* » Voir aussi, *ibid.*, n. 8, où Suarez explique que le Père est principe, mais non de la nature divine elle-même. Sur l'égalité dignité des personnes divines, voir aussi, entre autres, Thomas d'Aquin, *Super Boetium De Trinitate*, II, q. 3, a. 4, où il est fait mention d'Arius et des Ariens ; *Summa contra Gentiles*, IV, c. 7, où il réfute les thèses d'Arius, et c. 24, n. 15, où il maintient l'unité d'essence du Père et du Fils malgré leur relation de parenté ; Anselme, *De Processione*, XIV : « *Quod Spiritus sanctus non sit principaliter de Patre* » ; Hilaire de Poitiers (315-367), *De Trinitate*, IX, not. 2 : « *Sripturæ quibus abutuntur Ariani* » et 56 : « *Qui Pater major, nec Filius minor.* »

<sup>2</sup> Il y a peut-être des exceptions. V. Carraud donne en référence « le passage d'Augustin (ou du pseudo-Augustin), où celui-ci emploie causalité pour désigner la relation du Père au Fils in *Quaestiones veteris et novis Testamenti* I, 122 » (*Causa sive ratio, op. cit.*, p. 127, n. 2). Une indication de V. Grumel nous semble fournir l'explication de cette exception : « Il faut noter que le terme *causa* avait chez les Pères de l'Église latine la même signification étendue que l'*αἰτία* des Grecs, et que c'est à saint Anselme que nous devons la détermination qu'il a maintenant et que l'usage a consacrée. » (*art. cit.*, p. 269, n. 1). Suárez est également prêt à conserver la lettre du *principiatum* si l'on renonce à l'esprit de celle-ci : « *Omisso vero illo mysterio et ablata vocis invidia, si nomine principiatum solum significetur id quod est correlativum principii, sic negatur idem esse principiatum quod causatum vel effectum ; sed significare tantum id quod ad alio est vel quod habet principium, non durationis (haec enim aequivocatio etiam tollenda est), sed vel originis vel cuiusvis alterius modi.* » (*Disp. Met.*, XII, s. 1, n. 32).

*Nota bene* : nos recherches ne nous ont pas permis de retrouver le couple *principium/principiatum* à la référence que V. Carraud indique chez Duns Scot (*Ordinatio*, I, d. 42) et comme voculaire « développé par Scot (et peut-être créé par lui) » (*op. cit.*, p. 127, n. 3). En revanche, nous croyons que ce vocable n'a pas été créé par Scot, car on le trouve chez Thomas d'Aquin, not. dans la *Summa theologiae*, I, q. 33, a. 1, sed contra 2 : « *Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum* », et dans le *De Potentia*, q. 10, a. 1, ad 9 et sed contra 9 : « *Quamvis autem Pater dicatur esse principium Filii et Spiritus Sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod Filius sit principiatum, vel etiam Spiritus Sanctus* » ; « *Una autem persona non potest dici alterius principium, quia — cum principium ad principiatum dicatur — oportet aliquam personam principiatam dici, quod videtur solis creaturis competere* ».

### III. RÉSOLUTION DE LA QUESTION : LES DEUX ARGUMENTS

« Mes frères, ils se trompent en réalité ceux qui ne savent pas que “la lettre tue et l'esprit vivifie”, et ne cherchent pas l'esprit caché sous la lettre. »

Jean Damascène, *Défense des icônes*

Venons au texte de Descartes qui fait immédiatement suite à l'évocation des théologiens grecs et latins. On peut y repérer trois arguments, les deux premiers n'étant évoqués qu'en passant, bien qu'ils soient importants et en rapport direct avec le discours théologique, le troisième étant développé dans le texte qui suit immédiatement (mais que nous laisserons de côté parce qu'il nous écarterait de notre sujet) :

« Mais [a] où il ne peut y avoir aucun tel risque d'erreur, [b] et où il ne s'agit pas de Dieu en tant qu'il est trine mais seulement en tant qu'il est un, je ne vois pas pourquoi il faudrait tant fuir le nom de *cause*, [c] surtout lorsque nous en arrivons à un tel point qu'il semble très utile et presque nécessaire de s'en servir<sup>1</sup>. »

Nous reviendrons plus bas sur le point [a]. Que pointe Descartes en [b] ? Son discours ne porte pas sur le Dieu révélé : « il ne s'agit pas de Dieu *en tant qu'il est trine mais seulement en tant qu'il est un* ». En quoi y aurait-il là un *argument* ? L'attention que nous avons précédemment accordée aux discours sur la Trinité permet de saisir la portée de cette remarque, certes incidente, mais à notre avis décisive. Si nous avons insisté sur cette question, c'est qu'elle met en évidence de manière contrastée le fait qu'une partie de la réponse de Descartes consiste à souligner que son discours ne porte *justement pas sur une chose aussi relevée que la Trinité*. Là où les théologiens grecs et latins expliquaient qu'il n'y a en Dieu aucune dégradation liée à la causalité ou à la principalité malgré la distinction des trois Personnes divines, Descartes tire un *argument a fortiori* pour sa métaphysique, parce que celle-ci concerne un être simple en lequel il est tout aussi impossible d'envisager une relation d'opposition. *Si en effet les théologiens parviennent à sauvegarder l'unité divine même en Dieu en tant qu'il est trine, il est alors d'autant plus possible que Descartes y parvienne s'agissant de Dieu seulement en tant qu'il est un*. Descartes entend ainsi faire valoir les droits de la raison naturelle à user du nom de cause en Dieu, parce que le Dieu dont il s'agit est considéré pour ainsi dire d'une façon encore plus simple que le Dieu des théologiens.

La remarque [b] vient aussi souligner que l'interdit du nom de cause n'a pas ici sa place. Le privilège du nom de principe vaut pour la question *théologique* de la Trinité : il n'est donc pas nécessaire de le préférer à celui de cause dans la question *rationnelle* de l'existence de Dieu. Ces deux questions sont en effet différentes – la théologie cherchant à exprimer comment le Père se rapporte au Fils et réciproquement, tandis que la métaphysique cherche à savoir « pourquoi Dieu existe (*cur Deus existat*) » (AT VII, 243). Il ne s'agit donc ni du même objet de questionnement, ni de là même question à leur propos. D'où le fait que Descartes trouve, sinon un argument, à tout le moins une ouverture, dans le rappel du contexte de sa réflexion : si le *nomen causæ in divinis* a été refusé par la théologie latine, il va sans doute être possible de l'utiliser en lui injectant un sens nouveau, le métaphysicien étant ici d'autant plus fondé à s'en servir que les théologiens l'ont pour ainsi dire abandonné.

<sup>1</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII 238.1-6 (s.d.l.t. ; n. t.) : « *Sed [a] ubi nullum tale erroris periculum esse potest, [b] nec agitur de Deo ut trino sed tantum ut uno, non video cur nomen causæ sit tantopere fugiendum, [c] præsertim cum in talem locum incidimus, ut illo uti perutile ac propemodum necessarium esse videatur.* »

Pour revenir maintenant au point [a], Descartes évoque un domaine « où il ne peut y avoir une semblable *occasion d'erreur* (*ubi nullum tale erroris periculum esse potest*) » (AT VII, 238/IX-1, 184) – à savoir celle qui consisterait à faire de Dieu un être causé. Il connaît manifestement son dossier, dont il a rassemblé les éléments chez Thomas et Suárez, qui écrivaient eux-mêmes en polémiquant contre l'arianisme : « *ut vitetur omnis erroris occasio* » ; « *et ad tollendam occasionem erroris*<sup>1</sup> ». Cette remarque [a] s'éclaire si on la rapproche d'un passage qui intervient juste avant l'analogie avec les théologiens. Nous l'avons vu plus haut, l'existence de Dieu ne doit s'expliquer que par la cause *formelle*, qui évite la distinction que l'efficiencia introduirait en Dieu (de ce point de vue, on peut dire que cette cause est chez Descartes ce que le *principium* étaient chez les théologiens latins). C'est pourquoi, ayant évoqué la « *causam formalem* » une première fois (236.21), il parle ici d'un lieu « *ubi nullum tale erroris periculum esse potest* » (238.2), qu'il explique un peu plus loin (241-242) :

« Et l'on ne peut craindre en ce parti aucun risque d'erreur, puisque tout ce qui est le propre de la cause efficiente, et qui ne peut être étendu à la cause formelle, porte avec soi une manifeste contradiction, et partant ne pourrait jamais être cru par personne : à savoir, qu'une chose soit différente d'elle-même, ou qu'elle soit simultanément la même et non la même<sup>2</sup>. »

Les deux arguments que nous avons signalés reviennent donc à dire que le nom de cause n'est pas à fuir : [a] parce que l'existence de Dieu s'explique, non par cette cause extrinsèque qu'est l'efficiencia, mais par celle, intrinsèque, qu'est la cause formelle ; et [b] parce qu'il s'agit de Dieu, non en tant qu'il est trine, mais en tant qu'il est un (où l'on encourt encore moins de risque de distinction). Ces deux arguments font bloc et doivent être tenus ensemble : la cause formelle, correspondant à « l'essence *entière* de la chose », permet en effet de sauvegarder l'unité divine.

Il faut donc relire l'extrait où Descartes se défend de faire de Dieu un effet dans la continuité de ce qu'il écrit ici à propos de la cause formelle (à laquelle il renvoie par la conjonction « *sic* ») :

« Et il faut remarquer qu'en ayant ainsi attribué à Dieu une dignité de cause, il ne s'ensuit en lui aucune indignité d'effet. Car, de même que les Théologiens, lorsqu'ils disent que le Père est principe du Fils, ne concèdent pas pour cela que le Fils soit principié, de même, encore que j'ai admis que Dieu pouvait être dit en quelque façon cause de soi, je ne l'ai cependant nommé nulle part en même façon effet de soi, parce qu'on a évidemment coutume de rapporter l'effet à la cause efficiente, et qu'il est plus ignoble qu'elle, bien qu'il soit souvent plus noble que d'autres causes<sup>3</sup>. »

Si, en attribuant « ainsi » une dignité de cause à Dieu, il ne s'ensuit en lui aucune indignité d'effet, c'est parce que la cause que Descartes a privilégiée était à proprement parler la cause *formelle*. L'adverbe *scilicet* (bien entendu, il va de soi), ici traduit par « évidemment », n'en appelle pas seulement au bon sens des lecteurs ou à la notoriété du rapport de l'effet à

<sup>1</sup> Resp. : *Summa theologiae*, I, q. 33, a. 1, ad 2 ; et *Disp. Met.*, XII, s. 1, n. 32 (voir *supra*).

<sup>2</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 241.28-242.4 (n. t.) : « *Nec ullum hac in parte erroris periculum timeri potest, quoniam id unicum quod causae efficientis proprium est, atque ad formalem non potest extendi, manifestam contradictionem involvit, ideoque a nemine credi posset : nempe quod aliquid sit a seipso diversum, sive idem simul et non idem.* »

<sup>3</sup> *Ibid.*, 242.5-14 (n. t.) : « *Notandumque est causae dignitatem sic a nobis Deo fuisse tributam, ut nulla effectus indignitas in ipso inde sequeretur. Nam, quemadmodum Theologi, cum dicunt Patrem esse principium Filii, non ideo concedunt Filium esse principiatum, ita, quamvis admiserim Deum dici quodammodo posse sui causam, nullibi tamen illum eodem modo sui effectum nominari, quia scilicet effectus ad efficientem praecipue solet referrri, et illa esse ignobilior, quamvis saepe sit nobilior aliis causis.* »

l'efficience (comme si Descartes disait qu'il "va de soi qu'on a coutume de rapporter l'effet à l'efficience") ; il en appelle aussi à *leur mémoire* (la cause formelle étant nommée *deux fois* dans les huit lignes qui précèdent) : « je n'ai nommé nulle part en même façon (*nullibi eodem modo*) Dieu effet de soi, parce qu'évidemment (*quia scilicet*) on a coutume de rapporter l'effet à la cause efficiente » – *évidemment*, c'est-à-dire "si vous vous souvenez bien que je ne répondais plus haut *que par la cause formelle*, en laquelle il est certain qu'il n'y a à craindre aucun risque d'erreur". Au terme de *ubi* de la page 238, où Descartes faisait allusion à un risque d'erreur (*ubi nullum tale erroris periculum esse potest*) répond celui de *nullibi* page 242, où il rappelle n'avoir jamais parlé de Dieu comme d'un effet, parce qu'on ne trouvera jamais dans cet *ubi* une cause efficiente proprement dite. On notera également comment les *modi* se répondent et rappellent qu'il n'y a ici aucune univocité de la cause : Descartes parlant seulement d'une « *quodammodo sui causam* », il n'a donc dit « *nullibi eodem modo* » que Dieu serait un effet de soi. D'autant qu'il y a deux manières d'entendre pourquoi Dieu ne peut avoir l'indignité de l'effet : *i*) soit parce que, comme *cause formelle* de soi, il a la *dignité de la cause* et non l'indignité de *l'effet* (Dieu comme cause est digne, de sorte qu'il ne peut être indigne en tant qu'effet) ; *ii*) soit parce que l'effet, et avec elle son indignité, sont principalement référés à la cause *efficiente*, qui n'est pas la cause par laquelle Dieu est dit en quelque façon cause de soi (la cause en question n'étant pas univoque, mais analogue seulement)<sup>1</sup>.

Nous parvenons ainsi à la solution complète du problème que nous avons formulé au début de cette partie. Si Descartes n'a pas redouté de parler d'une *quodammodo sui causa*, c'est qu'il existe un moyen de ne pas sombrer dans l'arianisme tout en sachant consciemment (« *scio* », 237.24) qu'on ne parle pas ici de la cause au sens que redoutaient les théologiens latins : c'est de « ne pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle<sup>2</sup> ».

Il y a ainsi un concert de la métaphysique de Descartes avec la théologie, notre auteur s'accordant en effet avec les Théologiens et Docteurs latins lors même qu'il use d'un terme générique que ceux-ci refusaient d'employer : s'il ne les imite pas à la lettre, il rejoint néanmoins l'esprit de leurs conclusions. Mais n'est-il pas vrai que la condition d'un accord est que plusieurs voix ne chantent pas à l'unisson et cependant en harmonie ? De ce point de vue, l'analogie avec le discours des théologiens était pertinente, car elle sert le discours

---

<sup>1</sup> Dire que Dieu est à lui-même en quelque façon *comme une cause* est à son effet, n'est pas dire que Dieu est à lui-même quasiment *comme un effet* est à sa cause. L'analogie est ici le Créateur, non la créature. Comme l'écrit H. Gouhier : « l'Être existant *a se* est alors dit cause d'une certaine façon, *quodammodo*, qui ne supporte aucune analogie avec les êtres existant *ab alio*. » (*La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 174). Dieu n'étant pas différent de lui-même, il en résulte que, pour la cause de soi, il ne peut être ni sa cause efficiente, ni son propre effet (nous nous opposons ici à M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, *op. cit.*, p. 271 : « la *cause de soi* étant, d'une part, *cause efficiente* et, d'autre part, *son propre effet*, il en résulte que, dans cette cause efficiente, la cause ne doit ni être différente de son effet ni le précéder dans le temps ». Dieu n'est pas cause de soi selon l'efficience, mais selon la cause formelle (il nous semble contradictoire de parler d'une « cause efficiente » qui ne serait pas « différente de son effet »).

<sup>2</sup> 4<sup>e</sup> Rép., AT VII, 241.21-23/IX-1, 187. Ce *scio* de Descartes répondait au *scio* d'Arnauld (214.4) : « *certo scio vix ullum Theologum reperiri posse, qui non ea propositione offendatur, quod Deus a seipso sit positive, et tanquam a causa.* »

désireux d'attribuer à Dieu *une dignité de cause*, le nom de « cause formelle » devant lequel Descartes n'a pas voulu fuir permettant justement d'« éviter l'erreur des ariens »<sup>1</sup>.

## CONCLUSION

Résumons tout d'abord le chemin parcouru. Dans un premier temps, nous avons analysé le rapprochement que Descartes faisait entre son discours sur l'aséité et celui des théologiens latins relatif à l'engendrement du Fils par le Père, Descartes soutenant comme eux ne pas avoir introduit en Dieu l'indignité d'un effet. L'analyse de ce rapprochement montre que Descartes pose ici une analogie de proportion (que nous avons appelée par commodité *analogie théo-logique*, au sens où analoguant et analogué sont deux discours sur Dieu). Cette mise en évidence nous a conduit à formuler une question, que soulève au reste toute analogie argumentative : l'équivalence revendiquée est-elle véritable ? Cette question devient un problème lorsque l'on constate que Descartes ne parle pas à l'unisson des théologiens, Arnauld le mettant en garde devant l'éventuel outrage que ses propos pourraient causer : si les Grecs employaient indifféremment en Dieu les noms *αἰτία* et *ἀρχή*, les Latins privilégiaient quant à eux uniquement celui de *principium* pour ne pas induire que le Fils serait moindre que le Père – Descartes usant au contraire du *nomen causæ*.

Afin de prendre toute la mesure de ce problème, mais aussi afin de voir quel était le sens des manières de parler en usage chez les théologiens, nous avons fait une incursion sommaire au sein des théologies grecques et latines. Cela nous a permis de constater que la relation de cause ou de principe dont les théologiens parlaient n'impliquait pas d'amoindrir les Personnes qui en procèdent. Tenant l'analoguant bien en vue, nous pouvions alors chercher si l'analogué lui correspondait en effet.

Cette incursion théologique éclairait en retour le texte cartésien, dans la mesure où la comparaison avec les discours sur la Trinité met en évidence le sous-texte du discours de Descartes. La différence entre les objets respectifs de ces discours atténuait la gravité de l'avertissement d'Arnauld : l'introduction d'une distinction substantielle et d'un amoindrissement en Dieu sont d'autant moins à craindre que Descartes ne se risque à parler de Dieu qu'en tant qu'il est un. Devant cet objet accessible à la raison, le privilège du nom de *principium* pour parler de l'objet de la foi pouvait être contourné. Le nom de cause dont Descartes se sert en Dieu étant celui de cause formelle, il contribue à sauvegarder l'unité qu'il ne fallait pas scinder. En cela, Descartes est en accord avec l'esprit des théologiens auxquels sa lettre semblait s'opposer (il montre que sa théorie est compatible avec la doctrine sacrée, parce qu'il ne conçoit pas non plus d'opposition en Dieu).

Nous croyons donc que l'analogie théo-logique est rigoureuse et qu'elle renferme un argument convaincant. Elle n'est ni un artifice ni un moyen de soustraire la cause de soi aux reproches des théologiens ; car elle souligne que la réponse de Descartes à la question de l'existence de Dieu ne contredit pas la théologie : c'est précisément parce que la cause formelle n'implique aucune indignité d'effet, que le discours métaphysique peut être assimilé à celui des théologiens. La cause formelle ne produisant aucun *causatum*, elle peut ainsi

<sup>1</sup> À l'inverse, J.-L. Marion ne mentionne pas la cause formelle et conclut que le discours de Descartes implique « une opposition radicale » à la théologie et « une manière d'arianisme causal » (*Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 439-442). Il nous semble que ces conclusions peuvent être modérées si l'on tient compte de la cause formelle.

s'autoriser du *principium* de la théologie. En montrant que sa pensée est conforme à l'orthodoxie, Descartes reprend à son avantage l'autorité à laquelle il semblait d'abord contrevenir. Il pourra donc se « présenter au tribunal de la théologie » pour défendre « la cause de Dieu » – et ce, y compris en invoquant une cause en celui-ci, dans la mesure où la cause formelle ne fait pas de Dieu un être causé<sup>1</sup>.

On s'étonnera peut-être du fait que Descartes mobilise ainsi la théologie au service de sa métaphysique. On contestera même peut-être la pertinence de l'analogie théo-logique, puisque les deux *logoi* qu'elle rapproche porte sur des choses qui ne sont pas accessibles par les mêmes chemins (la raison donnant accès à Dieu en tant qu'il est un, la révélation et une lumière « surnaturelle » donnant à connaître Dieu en tant qu'il est trine<sup>2</sup>). Il faut donc préciser le sens de cet argument. Descartes n'entend pas mêler les objets de la métaphysique et de la théologie, moins encore de subordonner la raison à une autorité dont aucune lumière naturelle ne serait la pierre de touche. Ce serait même plutôt l'inverse. Descartes mobilise la théologie *au service* de sa philosophie, plutôt qu'*au sein* de celle-ci. Il ne le fait d'ailleurs pas spontanément, mais par égard à l'avertissement d'Arnauld, ne se référant à l'orthodoxie chrétienne que pour manifester la correction de sa métaphysique.

Finalement, il se produit ici la même chose qu'à l'égard d'une autre question théologique. Bien que Descartes ait toujours souhaité que sa philosophie s'accorde avec la théologie, ce ne fut jamais comme projet ou motivation première (comme s'il avait cherché à soutenir par la raison tout ce qui serait de la foi), mais plutôt comme conséquence heureuse de ses propres recherches : par exemple, ce n'est pas la volonté de défendre l'Eucharistie qui l'a conduit à renoncer aux accidents réels ; mais cette économie lui a permis de concevoir une ontologie différente, grâce à laquelle il mesura finalement l'accord de sa philosophie avec la question de la transsubstantiation. Il semble que ce soit la même chose qui se soit produite avec l'aséité positive : pensant un Dieu qui n'est pas tout à fait celui de la révélation, les objections qu'on lui adresse lui permirent de constater après coup que ce qu'il avait pensé n'était pas en désaccord avec la religion, voire que sa métaphysique correspondait aux discours des théologiens. Non qu'en cet accord Descartes pense *la même chose* que ceux-ci ; mais il pense du moins *en même façon* qu'eux, « *quemadmodum Theologi* ».

On mesure alors le tragique des *Réponses* et de leur réception. Au vu de l'accueil que sa philosophie reçut auprès de certains théologiens influents (nous pensons à Voetius et à Revius), il semble douteux que cette correspondance ait été pleinement appréciée. Si Descartes fait montre d'une connaissance certaine de la théologie, l'harmonie qu'il revendique avec elle n'aura toutefois été que de courte durée. Les dernières thèses respectives des deux disputes présidées par Revius à propos *De Dieu comme être par soi* sont à

<sup>1</sup> Resp. : *4e Obj.*, AT IX-1, 153 et *Epître aux Doyens et Docteurs de la Sorbonne*, AT IX-1, 8. Notons que Descartes n'emploie jamais ni le participe passé, ni la voie passive, ni le verbe *causer* de façon réflexive (il se garde de dire que Dieu serait *causé*, *aurait* une cause, ou *se causerait*), se contentant plus simplement du substantif et disant, non sans prudence, que Dieu est « *quodammodo sui causa* ». On constate ainsi que Descartes préféra la subsistance marquée par le sub-stantif à l'activité que suggère le verbe, et plus encore à la réceptivité lorsque celui-ci est employé à la voie passive. Et s'il est vrai qu'il écrivit en deux endroits que Dieu « se conserve » (*1e Rép.*, AT IX-1, 87 et 88), il est aussi vrai qu'il précisa que ce n'est pas « par une influence positive » (*4e Rép.*, AT IX-1, 183). Pour une interprétation différente de l'expression *sui causa*, voir not. J.-R. Armogathe, pour lequel Descartes n'éviterait pas cette conséquence, « namely, that God is caused » (« Proofs of the Existence of God », *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, *op. cit.*, p. 312).

<sup>2</sup> *1e Rép.*, AT IX, 116.

cet égard symptomatiques – mais c'était sans compter l'inadvertance du théologien, qui finira par citer Descartes de travers :

« XVIII

Celui donc qui entreprend de défendre de telles choses (j'utiliserai les mots de l'Auteur des quatrièmes Objections, p. 298), *Il me semble qu'il doit être averti de considérer cela diligemment et avec attention, parce que je sais certainement qu'il y a peu de théologiens qui ne s'offensent de cette proposition, selon laquelle Dieu est par soi positivement et comme par une cause.*

FIN »

« XVII

Parmi les choses dont nous avons discuté, nous pensons que la distribution de l'étant par soi et par un autre a été expliquée de travers par Descartes, et que cette proposition : *Dieu est par soi positivement et comme par une cause efficiente* (Deum esse a se positive, et ut a causa efficiente), doit être mise au ban de la théologie (*a limine Theologiae arcendam esse*).

FIN<sup>1</sup> »

La “cause efficiente de soi” doit être écartée du seuil de la théologie : point final. Mais Descartes n'avait pas cherché à l'introduire. Le tragique de cette affaire est que, là où il essaya, le temps des réponses, d'entrer en dialogue avec les théologiens, certains d'entre eux firent la sourde oreille et préférèrent marquer leur autorité d'une censure définitive. Il y avait pourtant ici la possibilité d'un échange, et ce, d'autant plus que Descartes s'était servi de l'analogie. Or cette analogie consistait à dire que la “cause” en Dieu *n'est pas* la cause des créatures.

---

<sup>1</sup> *Analectorum Theologicorum disputatio XXIV. De Deo ut ens a se* (1647) ; et *Analectorum Theologicorum disputatio XXV. De Deo ut ens a se, altera* (1647), in J. Revius, *A Theological Examination of Cartesian Philosophy*, op. cit., p. 98 et 108 (s.d.l.t. ; n. t.). Revius était régent (avec rang de professeur) du *Staatenskolleg* théologique de Leyde depuis 1642.

## CONCLUSION

Les efforts déployés dans les *Réponses* pour justifier l'interprétation positive de l'aséité sont vertigineux. Mais Descartes les jugeait nécessaires pour achever la seconde version de sa démonstration *a posteriori* (en donnant une raison positive à l'existence divine). Il s'agissait alors de penser l'aséité de Dieu par analogie avec la cause efficiente : « il nous est tout à fait loisible de penser qu'il remplit en quelque façon le même rôle à l'égard de lui-même qu'une cause efficiente à l'égard d'un effet (*nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem præstare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus*) ».

On peut se demander si cette assertion est une réponse satisfaisante ou bien, comme Revius l'écrira, si elle n'est qu'une « tergiversation<sup>1</sup> ». Le fait est qu'elle conduisit Descartes à bouleverser sa propre conception de la causalité, en introduisant, entre l'efficience proprement dite et nulle cause, un intermédiaire : « l'essence positive de la chose », appelée aussi, dans la langue scolastique, la *cause formelle*. Cette notion intermédiaire suppose l'extension du concept de cause efficiente : « entre la *cause efficiente* proprement dite et *nulle cause*, il y a quelque chose d'intermédiaire, à savoir *l'essence positive d'une chose*, à laquelle le concept de cause efficiente peut être étendu ». C'est cette extension, que Descartes nomme « l'analogie de la cause efficiente », qui permet de répondre positivement à la question de savoir pourquoi Dieu n'a pas besoin de cause efficiente. Cela suppose une innovation, que les théologiens avaient refusée : utiliser en Dieu le nom de cause. Mais cette analogie n'est pas qu'une innovation théologique (voir *infra*) ; car elle affecte aussi le cœur de la conceptualité cartésienne : « cause » ne sera plus un terme univoque, mais analogue – et il faudra désormais penser la causalité dans toute sa généralité selon un « concept commun », sous lequel se subsumeront à la fois la cause efficiente (proprement dite) et à la cause formelle (analogique) : la première sert à expliquer ce qui est *ab alio*, la seconde, ce qui est *a se*. L'analogie est donc ici un opérateur sémantique en faveur d'une thèse sur le nom de cause, qui ne peut plus être univoque.

Mais elle était d'abord aux yeux de Descartes un moyen indispensable pour rendre transparente l'aséité divine : « *isti omnes modi loquendi, a causæ efficientis analogia petiti, pernecessarii sunt ad lumen naturale ita dirigendum, ut ista perspicue advertamus* ». La raison ne peut pas se passer de l'analogie si elle souhaite porter la preuve au degré d'évidence requis en métaphysique. Il y a ainsi chez Descartes la revendication d'une « perspicuité analogique » (d'une perspicacité atteinte par analogie) : celle-ci permet de *regarder au travers*, de voir par l'intermédiaire de (*perspicere*). Plus exactement, l'analogie est ce au travers de quoi il est possible de regarder une essence se donnant en quelque façon l'existence et toutes les perfections. Autrement dit, elle est ici ce qui permet de porter le regard en Dieu, sinon vers lui. Cette analogie est claire, car elle évite la contradiction consistant à dire que Dieu se causerait lui-même et serait en même temps son propre effet : la cause invoquée n'étant pas efficiente à proprement parler, mais

---

<sup>1</sup> « *Hæc ergo tergiversatio videtur esse, non responsio.* » (*op. cit.*, Appendix, 7, p. 187).

seulement formelle, il n'y a là aucun risque d'errer en pensant des choses tout à la fois contradictoires et indignes de Dieu.

On peut dès lors envisager une comparaison avec l'analogie théologique, dont Jean-Luc Marion estimait que l'analogie de la cause efficiente était la « plus évidente contrefaçon<sup>1</sup> ». Il y a peut-être là un malentendu. Dans la théologie thomiste, l'analogie intervient *après* les preuves de l'existence de Dieu et généralement pour rendre raison des noms que nous Lui attribuons en commun avec les effets. Chez Descartes, l'analogie intervient *dans* la preuve de l'existence de Dieu et exclusivement à propos de la cause première. Elle n'est plus chargée d'expliquer les relations entre Dieu et les créatures (analogie transcendantale), mais *l'essence divine elle-même* :

« je me suis servi de l'analogie de la cause efficiente pour expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c'est-à-dire à l'essence même de Dieu (*analogia causae efficientis usus sim ad ea quae ad causam formalem, hoc est ad ipsammet Dei essentiam pertinent, explicanda*). » (AT VII, 241.25-27)

On ne saurait dire plus clairement que l'analogie ne concerne désormais que Dieu seul. Dès lors, l'analogie n'est plus transcendantale, mais en quelque sorte *immanente à Dieu*. De ce point de vue, on peut dire que Descartes est celui qui accomplit l'analogie théologique au sens le plus littéral de cet adjectif, dans la mesure où elle ne regarde plus que Dieu : l'analogie cartésienne est une analogie proprement *théologique*, parce qu'elle s'inscrit désormais dans l'explication de l'essence divine elle-même. Ce n'est pas là un « envers » de l'analogie théologique ; c'en est *l'accomplissement* (le couronnement ou l'achèvement). Descartes parachève l'analogie en lui donnant enfin une figure pleinement théologique.

Notre conviction est en effet qu'on ne peut pas saisir l'usage spécifiquement cartésien de l'analogie en se référant continuellement à une tradition théologique que sa métaphysique a complètement dépassée (connaissance positive de l'infini, idée claire et distincte de Dieu, conception positive de l'aséité, possibilité d'une preuve ontologique de Dieu, création des vérités éternelles – pour n'en retracer que les traits les plus saillants). De ce point de vue il est incontestable que ce qu'on nomme traditionnellement l'analogie a disparu chez Descartes. Et pourtant, une nouvelle analogie intervient en plein cœur de sa métaphysique et dans ce qui constitue sinon toute la base de l'édifice cartésien, du moins son indispensable fondement (l'existence divine). Quand l'analogie ne sert plus à penser les relations entre Dieu et les créatures, mais *Dieu lui-même*, « la cause formelle, ou la raison prise de l'essence de Dieu », voire « l'essence entière de la chose », il est difficile de ne pas lui reconnaître un rôle constituant. Descartes entendait en effet « qu'on lui attribue à l'égard de soi-même [Dieu] l'analogie de la cause efficiente (*analogiam causae efficientis illi erga seipsum tribui*)<sup>2</sup> ». La formule semble curieuse, car on aurait plutôt tendance à penser qu'il souhaitait attribuer une *cause* à Dieu (plutôt qu'une *analogie* de la cause). Mais il faut la lire de façon littérale, car elle dit précisément la modernité du geste cartésien : attribuer une analogie de la cause efficiente à Dieu, c'est lui attribuer une cause formelle, désormais capable de donner la raison de l'existence divine. La réponse était aussi neuve que la question. À notre connaissance, en effet, Descartes est le premier à poser la question suivante et à essayer d'y

<sup>1</sup> « Descartes manque l'analogie en 1630, manque l'analogie dans la *Meditatio III*, et finalement manque à l'analogie dans les *I<sup>e</sup>* et *IV<sup>e</sup>* *Responsiones*, en lui substituant sa plus évidente contrefaçon, l'*analogia causae efficientis*. » (*Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 439).

<sup>2</sup> *4<sup>e</sup> Rep.*, AT VII, 244/IX, 188.

répondre comme il peut : « *cur Deus existat* » (AT VII, 243.21). Ce n'est plus la question théologique traditionnelle *utrum sit demonstrabile* ou *an Deus sit* (*I<sup>a</sup> Pars*, q. 2, a. 2 et a. 3), ni celle, plus moderne, consistant à demander *an Deum esse* puis à déployer une batterie d'arguments pour combattre l'athéisme<sup>1</sup> ; et elle n'a rien à voir non plus avec la question de révélation posée par Anselme (*Cur Deus Homo*). Descartes affronte la question, alors inédite, de savoir « pourquoi Dieu existe ». Et il répond après avoir invoqué une « cause positive (*causam positivam*) » (240.12), autrement dit une vraie cause qui, quoiqu'elle ne soit pas une cause efficiente proprement dite, est toutefois une cause formelle qui « a une grande analogie avec la cause efficiente » :

« *dici debet, quarenti cur Deus existat, non quidem esse respondendum per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae propter hoc ipsum quod in Deo existentia non distinguatur ab essentia, magnam habet analogiam cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest.* » (AT VII, 243.20-26)

Descartes le répète donc : l'essence même de Dieu a de l'analogie – et non plus, comme chez Thomas, les noms communs à Dieu et aux créatures ont de l'analogie. L'analogie sert désormais à penser ce qu'on a pu appeler « une nouvelle idée de Dieu<sup>2</sup> ». En quoi nous pouvons voir la modernité du geste analogique de Descartes.

Plus précisément, l'analogie intervient chez lui comme outil rationnel nécessaire pour avoir une bonne intelligence de la démonstration *a posteriori* (autrement dit, pour penser de façon positive pourquoi Dieu a toutes ses perfections de toute éternité) – ce qu'elle n'est certainement pas chez Thomas d'Aquin<sup>3</sup>. Ce qui est clair, en effet, c'est que la théologie thomiste se passe dans une large mesure de l'analogie ; et celle-ci ne sert pas à connaître Dieu – tandis que la métaphysique cartésienne insiste au contraire sur le fait que l'analogie est indispensable à cette fin (*necessarius, necessarium, necessitas, necesse esse, pernecessari*) : ces mots n'invitent évidemment pas à penser à un abandon de l'analogie par Descartes, ni à y voir un

---

<sup>1</sup> Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, q. 1 - « *An Deum esse contra Atheos probari possit* », Paris, S. Cramoisy, 1623. Sur cette question et celles qui les suivent, voir J.-R. Armogathe, « *an sit Deus. Les preuves de Dieu chez Marin Mersenne* », *Les Études philosophiques*, n° 1/2, *Études sur Marin Mersenne*, 1994, p. 161-170.

<sup>2</sup> Ét. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ch. V, *op. cit.*, p. 224 sq.

<sup>3</sup> Nous renvoyons à l'excellente mise au point d'Albert Patfoort, « La place de l'analogie dans la pensée de S. Thomas d'Aquin : analogie, noms divins et “perfections” », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 76, 1992/2, p. 235-254, où il est montré que l'analogie occupe une place minimale dans la pensée de Thomas d'Aquin et que sa position et son rôle dans les grands textes sur les noms divins sont toujours secondaires par rapport à l'examen, complet et auto-suffisant, de l'application valide de noms de perfections comme *ens, bonum, sapiens, etc.* – ces passages apparaissant « comme un simple appendice réflexif, “après la bataille”, et absolument pas... comme venant présenter une méthode, un instrument de pensée, comme un moyen d'éviter tel ou tel écueil. » Examinant l'exposé de la q. 13 de la *I<sup>a</sup> Pars*, soit le dernier exposé de Thomas sur les noms divins, l'auteur souligne la « note dubitative » de la formulation de la question de l'art. 6 (*suppositio quod*, “à supposer que ces mots se disent de façon analogique...”) et révèle « un véritable hiatus... entre les noms divins et l'analogie qui devrait servir à définir leur statut ». En lisant cet article, on peut se demander si ce n'est pas plutôt Thomas d'Aquin qui aurait abandonné l'analogie pour parler de Dieu.

simple accessoire de sa pensée<sup>1</sup>. L'analogie est plus nécessaire à Descartes qu'elle ne le fut chez Thomas d'Aquin (ce dernier n'y recourt pas pour prouver que Dieu existe, ni pour exprimer ce que Dieu est en lui-même, mais il s'en sert en majorité pour expliquer l'usage des noms communs à Dieu et aux créatures – soit pour faire de la théologie *ad extra*). Descartes quant à lui utilise l'analogie (en le revendiquant et en insistant sur la nécessité qu'il y a à le faire) pour bien concevoir l'essence divine et prouver par là que Dieu existe (soit pour faire de la théologie *ad intra*). Par conséquent, c'est surtout chez Descartes qu'on doit reconnaître *la nécessité de l'analogie*.

En effet, l'enjeu était tel qu'il ne pouvait plus s'en passer. Il est sans doute permis de lire dans cette insistance le déploiement historique d'une certaine constitution de la métaphysique. Mais cela nous semble étranger aux préoccupations de Descartes. Avant toute lecture onto-théo-logique de la métaphysique cartésienne, nous préférons songer à une explication factuelle et doctrinale. Nous pouvons alors observer que ce sont la pression des objections et le besoin d'accomplir la démonstration *a posteriori* qui ont conduit Descartes à recourir à l'analogie. Ce faisant, il inventait aussi une preuve de Dieu *a priori*. Ces éléments doctrinaux sont suffisamment importants pour que nous puissions les enregistrer ici. Descartes a réinventé la théologie naturelle en réinventant l'analogie elle-même.

---

<sup>1</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.* : « *iste loquendi modus in hac quaestione perutilis atque etiam necessarius* » (AT VII, 237.20-22) ; « *non video cur nomen causæ sit tantopere fugiendum, præsertim cum in talem locum incidimus, ut illo uti perutile ac propemodum necessarium esse videatur* » (238.3-6) « *Nulla autem major hujus nominis utilitas esse potest, quam si Dei existentia demonstranda inserviat ; nullaque major necessitas quam si absque eo perspicue demonstrari non possit* » (238.7-10) ; « *neesse esse ostendere inter causam efficientem proprie dictam et nullam causam esse quid intermedium, nempe positivam rei essentiam, ad quam causæ efficientis conceptus eodem modo potest extendi* » (239.16-19) ; « *isti omnes modi loquendi, a causæ efficientis analogia petiti, pernecessarii sunt ad lumen naturale ita dirigendum, ut ista perspicue advertamus* » (241.16-19).

Dans tous ces passages, Descartes ne dit pas que « lorsque nous parlons de façon analogique, il est nécessaire que... », comme Thomas le faisait : « *in omnibus nominibus quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum* » (Ia, q. 13, a. 6, co). La nécessité joue chez lui en amont et en faveur de l'analogie elle-même : « lorsque nous voulons démontrer que Dieu existe, *il est nécessaire de se servir de l'analogie*, car c'est elle qui donne un sens positif au mot *a se* ». Faute d'y recourir, l'interprétation négative de ce mot nous empêcherait de prouver Dieu de façon *a posteriori* : « *Quæ interpretatio [tantummodo negativè] verbi a se si admitteretur, nulla posset ab effectibus haberi ratio ad existentiam Dei demonstrandam* » (239.10-12). Descartes prétendait même que l'interprétation positive était nécessaire non seulement à sa démonstration, mais en outre à toutes les démonstrations *a posteriori* : « *et præcipua vis, non modo meæ, sed et omnium omnino demonstrationum quæ afferrî possunt ad existentiam Dei ab effectibus probandam, ab eo dependet. Nullam autem Theologi fere omnes nisi ab effectibus afferrî posse contendunt.* » (244.10-14). Ce qui est une manière indirecte de dire que l'analogie est indispensable aux cinq voies de Thomas d'Aquin.

# CHAPITRE IV



## LA VÉRITÉ ÉTABLIE



## INTRODUCTION

La thèse dite de la création des vérités éternelles est très connue. Qu'on ait souligné son originalité<sup>1</sup>, son importance<sup>2</sup>, on encore son audace ou son extravagance<sup>3</sup>, on s'accorde à lui reconnaître un caractère singulier. Son contenu, sa place dans la philosophie de Descartes, sa signification théologique, ses adversaires, ses prédécesseurs éventuels et ses sources potentielles, sa postérité ainsi que ses critiques, ont fait l'objet d'attentions soutenues depuis plus d'un siècle de commentaires. Notre contribution ne consistera donc pas à reprendre ces questions importantes. Nous nous intéresserons plutôt à la façon dont Descartes formula cette fameuse thèse pour la première fois.

En 1630, manifestement empli d'enthousiasme, il déclare avec fracas : « 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.* » Descartes confirma ce sentiment des années plus tard. En 1641, il réaffirme que toutes les vérités dépendent de Dieu selon une causalité qui « peut en effet être appelée efficiente, *en même façon qu'un Roi est l'auteur de la loi* », ajoutant qu'elles procèdent « de Dieu seul qui, *tel un législateur souverain*, les a instituées de toute éternité<sup>4</sup> ». Descartes soutient donc sa thèse à l'aide d'énoncés qui accentuent la dimension *législatrice* de la royauté. On observe que, ce faisant il s'exprime par *analogie de proportion*.

La première analogie n'est pas trop malaisée à identifier, dans la mesure où l'on distingue facilement *quatre termes* et une comparaison entre *deux rapports d'établissement* (*A a établi B comme C établit D*) :

$$\begin{array}{ccc} & \text{« c'est Dieu} & \text{ainsi qu'un} \\ & \text{qui a établi} & \text{Roi établit} \\ \frac{A}{B} & \approx & \frac{C}{D} \\ & \text{ces lois en la} & \text{des lois en son} \\ & \text{nature,} & \text{Royaume. »} \end{array}$$

Dieu serait aux lois de la nature comme un roi est aux lois d'un royaume. On peut alors parler d'*analogie avec un Roi*, ou de *modèle royal*, ou encore des lois de la nature en tant qu'*analogues* aux lois civiles et monarchiques<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> « la plus neuve peut-être et l'une des plus fécondes parmi les conceptions métaphysiques de Descartes » (Ét. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, p. 14) ; « sa thèse la plus originale » (D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, p. 176).

<sup>2</sup> « la clef de la métaphysique cartésienne » (F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950, p. 90) ; « le philosophe en parle avec la chaleur de quelqu'un qui est en train de découvrir des perspectives immenses » (G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, I, *op. cit.*, p. 126) ; « un site central dans l'ensemble de la pensée cartésienne » (J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 13).

<sup>3</sup> « une thèse aussi audacieuse » (Jean Greisch, *Du « non autre » au « tout autre »*, Paris, P.U.F., 2015, voir p. 101 *sq.*) ; « la plus extravagante des thèses métaphysiques » (L. Devillairs, *Descartes et la connaissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 182).

<sup>4</sup> Resp. : *À Mersenne*, 15 avril 1630, AT I, 145 ; et *VIa Resp.*, 8., AT VII, 436 : « *potest enim vocari efficiens, eadem ratione qua Rex est legis effector* », « *a solo Deo, qui ispas ab aeterno, ut summus legislator, instituit* » (n. s.).

<sup>5</sup> Dans le même sens, voir F. Alquié : « La pensée de Descartes se précise ici grâce à la notion de *loi*. Les lois de la Nature sont analogues à celles d'un royaume : elles résultent d'un libre décret » (FA I, 260, n. 2, s.d.l.t.). F. Hallyn parle également de « l'analogie avec un roi » en ce contexte (*op. cit.*, p. 161).

La seconde analogie de proportion se détache si l'on considère les termes *eadem ratione*, dans l'énoncé « *potest enim vocari efficiens, eadem ratione qua Rex est legis effector* ». Ces termes peuvent s'entendre au sens de « en même rapport ». Descartes soutient en effet que Dieu est aux vérités éternelles *dans le même rapport* qu'un roi est à la loi (Dieu les a *faites*, ou *effectuées*).

Dans les deux cas, on constate donc qu'il explicite sa thèse au moyen de similitudes de rapports, ou d'analogies de proportion. Cela est remarquable pour au moins sept raisons.

### **1. L'analogie de proportion inaugure la métaphysique cartésienne**

Le premier texte dans lequel Descartes expose sa fameuse thèse est aussi le tout premier texte dans lequel il emploie le terme de « métaphysique » (en un sens adjectival, pour qualifier une question rationnelle) ; c'est aussi le tout premier texte dans lequel il aborde une question de cette nature :

« Pour votre question de Théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie ; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. [...] Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures... » (AT I, 143.25-145.10)

La *lettre à Mersenne* du 15 avril 1630 constitue ainsi l'entrée en matière de Descartes sur le terrain de la métaphysique, entendue ici comme connaissance rationnelle de Dieu, par opposition à la théologie, dont la source est la révélation<sup>1</sup>. Or, parmi les trois lettres du printemps 1630, Descartes mobilisa une analogie *dès la première d'entre elles* et il y recourut quasiment dès qu'il développa sa question métaphysique, son texte continuant ainsi :

« ...C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. 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 » (AT I, 145.10-16).

On peut se demander si l'analogie constitue ici un simple procédé rhétorique ou bien si elle n'exprime pas plutôt déjà une certaine conception du divin. Toujours est-il que, comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres, Descartes réinvestira largement cette technique dans plusieurs autres questions de même nature. Il convient donc d'insister : la première fois que Descartes répond à une question *métaphysique*, il choisit de le faire *par analogie*.

### **2. L'incitation à publier sa doctrine par analogie**

Le deuxième élément significatif tient au fait que Descartes a encouragé Mersenne à proclamer sa thèse avec l'analogie royale : « 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

<sup>1</sup> Plusieurs commentateurs ont signalé ce double fait, à la fois *lexical* (a. première apparition du terme « métaphysique ») et *philosophique* (b. premier traitement d'une *question métaphysique*). Voir not. a) J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 9 ; Karsten Laudien, *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten*, Berlin, Duncker & Humblot, 2001, p. 104 ; b) F. Alquié, FA I, 259, n. 1 ; Annie Bitbol-Hespériès, « Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu », *Les Études philosophiques*, 4, 1996, p. 509 ; et É. Mehl, « La création des vérités éternelles : Descartes s'est-il forgé un adversaire scotiste ? », *Archa Verbi. Subsidia*, n° 6, 2013, p. 121.

lois en son Royaume ». Descartes exhorte littéralement son correspondant à diffuser sa thèse « partout » par analogie. Pareille incitation indique qu'il voyait en cela non seulement une *manière convenable de communiquer* cette thèse (« publier partout »), mais en outre et surtout une *manière valable de soutenir* celle-ci (« assurer que »).

La confiance de Descartes tient sans doute au fait qu'il s'exprime "à chaud". Mais si nous suivons les commentateurs qui ont souligné l'importance de sa doctrine, il est remarquable de le voir insister à ce point pour que Mersenne soutienne celle-ci comme il le fit. Il voulait seulement qu'on taise son nom, mais non pas son analogie : « J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit 15 jours, dans ma physique ; *mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret ; au contraire je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera*, pourvu que ce soit sans me nommer » (AT, I, 146). Ces propos soulèvent sans doute des questions sur la *dimension pédagogique* de l'analogie, mais plus encore sur la *signification métaphysique* de celle-ci. Que l'analogie royale dit-elle à propos de Dieu ? Et que dit-elle aussi de notre rapport à lui ?

### **3. La reprise de l'analogie royale dans les *Réponses aux Sixièmes Objections***

Le désir de voir cette thèse publiée ne devait pas rester lettre morte. En 1641, Descartes décida de la rendre publique. À cette occasion, il prit lui-même l'initiative de l'exposer au gré d'une analogie politique, la même qu'il avait mobilisée dans sa correspondance onze ans plus tôt. Comme nous l'avons vu plus haut, l'analogie royale réapparaît en effet dans le point 8 des *Sextæ Responsiones*. Le fait que l'occurrence de l'analogie soit alors une *réurrence*, en augmente l'importance.

Cette résurgence est d'autant plus insigne par son lieu. Car elle contribue à faire de l'analogie royale un élément doctrinal des *Méditations* et *Réponses* – c'est-à-dire du traité de Descartes le plus élaboré touchant les fondements de sa philosophie<sup>1</sup>. On pourrait appuyer le trait en considérant que l'exposé des *Sixièmes Réponses* est le plus complet de tous<sup>2</sup>. Nous ne prendrons pas parti sur cette question délicate. Il nous semble que la seule réurrence de l'analogie royale dans l'exposé des *Réponses* est en soi un élément remarquable en faveur de son importance dans l'économie de la métaphysique cartésienne.

---

<sup>1</sup> Dès leur conception, les *Méditations* furent envisagées comme un *texte dialogique* de Descartes avec les philosophes et théologiens contemporains. Les *Sixièmes Objections* sont elles-mêmes le fait de plusieurs savants, et Descartes assure qu'il les recueillera volontiers : « Je serai bien aise de recevoir encore d'autres objections des Docteurs, des Philosophes et des Géomètres que vous me faites espérer » (à Mersenne, 21 janv. 1641, AT III, 282). Les *Méditations*, *Objections* et *Réponses* forment ainsi « un tout organique » ou bien une « œuvre tripartite » (resp. : J.-L. Marion, « Le statut originellement responsorial des *Méditations* » ; et J.-M. Beyssade, « Méditer, objecter, répondre », *Descartes. Objecter et répondre, op. cit.*, p. 19 et 37).

<sup>2</sup> Selon F. Alquié, l'ensemble des points 6 et 8 des *Sixièmes Réponses* constitue « l'exposé le plus complet » de la thèse cartésienne (*La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, op. cit.*, p. 89). Il est suivi par O. Depré, qui voit dans le point 8 « un véritable traité sur la question » (« De la liberté absolue. À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles », *Revue Philosophique de Louvain*, 4<sup>e</sup> série, t. 94/2, 1996, p. 224). En sens contraire, voir J.-L. Marion, qui parle de l'« énoncé le plus faible, celui des *V<sup>e</sup> Responsiones*, n. 6 et 8 » (« Création des vérités éternelles. Principe de raison. Spinoza, Malebranche, Leibniz », *Questions cartésiennes*, II, Paris, P.U.F., 1996, p. 198).

#### 4. La concurrence avec le modèle solaire de l'émanation

Les lettres de 1630 montrent que le modèle royal n'apparaît pas sans raison. Descartes l'a manifestement *choisi*, le privilégiant *au détriment d'un autre*, qui était pourtant encore développé en son temps chez divers théologiens : *le modèle solaire de l'émanation*. Ce dernier fait en effet l'objet d'une dénégation explicite pour concevoir la dépendance des essences à l'égard de Dieu : « Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil<sup>1</sup> ».

En quoi est-ce donc « parler de Dieu plus dignement » (AT I, 146) que d'assurer que c'est lui qui a établi les vérités « ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume », plutôt que de « parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne » en considérant qu'elles seraient indépendantes de lui (I, 145.10.11) ? Pourquoi Descartes ne conçoit-il pas qu'elles émanent de Dieu « comme les rayons du Soleil », mais plutôt que Dieu les a établies « comme un législateur souverain » ? Les lettres de 1630 mettent ainsi sous les yeux ce qu'on pourrait appeler une certaine « paradigmachie » : il se joue un *combat de modèles* dans lequel le Roi apparaît préférable au soleil pour penser la dépendance des vérités éternelles<sup>2</sup>.

#### 5. La récurrence des analogies sur des questions précises

L'analogie royale de l'établissement n'est pas la seule. Dès le premier exposé de la doctrine, on trouve en effet pas moins de *quatre références successives au Roi*, et ce, *dans la même page*. Les comparaisons s'y répètent comme un refrain : « ainsi qu'un Roi établit des lois » (AT I, 145.15) ; « ainsi qu'un Roi imprimerait ses lois » (145.19) ; « ainsi qu'un Roi a plus de majesté » (145.24-25) ; « comme un Roi fait ses lois » (145.30). Cet enchaînement révèle une construction minutieuse du discours, qui justifie que l'on s'y intéresse de près.

Si nous entrons à présent dans le détail, nous constatons que Descartes mobilise *trois analogies* royales [1, 2, 3] et une *disanalogie* [4] pour exposer différents aspects de sa doctrine :

« [1] 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. [2] Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenita*, ainsi qu'un Roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. [3] Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. 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. [4] On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois ; à quoi il faut répondre qu'oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. » (AT I, 145-146)

Cet extrait est dense. Nous proposons de l'analyser en distinguant ses quatre moments.

<sup>1</sup> À Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 152.

<sup>2</sup> Nous ne développerons pas le refus du modèle solaire de l'émanation. Nous renvoyons sur ce point aux analyses de J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 8 - « Descartes et Bérulle », *op. cit.*, p. 140-159.

[1] Le premier ne pose pas de difficulté particulière. Nous avons déjà mis en évidence sa structure proportionnelle à quatre termes et brièvement exposé son contenu : Dieu est aux vérités éternelles comme un roi est à ses lois, c'est-à-dire leur cause efficiente.

L'une des raisons de l'analogie royale est en effet d'expliquer en quel sens *les vérités dépendent de Dieu*. Or les tenants de l'émanation pouvaient sans doute admettre qu'elles en dépendent en un certain sens, puisqu'ils estiment que les vérités émanent de l'essence divine comme des rayons émanent du soleil. Thomas d'Aquin lui-même considérerait qu'il n'y a de vérités éternelles que dans la mesure où elles dépendent de l'entendement divin, qui est éternel<sup>1</sup>.

La vraie question n'est donc pas de savoir *si* les vérités dépendent ou non de Dieu, mais *en quel sens* c'est le cas. D'où la demande, récurrente, touchant leur disposition et dépendance : « Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit aternas veritates* » ; « *Nam in quo genere causæ dependent ab eo ?* » ; « *sed, amabo, si pendent a Deo, in quo genere causæ<sup>2</sup> ?* » La même question technique se retrouve sous les plumes de Mersenne, des auteurs des *Sextæ Objectiones* et de l'*Hyperaspites* : « en quel genre de cause » les vérités éternelles dépendent-elles de Dieu ?

Le syntagme renvoie évidemment à la quadripartition aristotélicienne des causes (matérielle, formelle, efficiente et finale). Les interlocuteurs n'étant pas certains de bien entendre Descartes (ou peut-être faisant mine de ne pas l'entendre), ils lui demandent de préciser sa pensée en termes de causalité. Or c'est pour répondre à cette question qu'il convoqua le modèle royal dans les *Sixièmes Réponses*, texte explicite sur ce point, encore qu'il le rédigeât tout d'abord comme une réponse dilatoire :

« Et il n'est pas besoin de demander en quel genre de cause (*in quonam genere causæ*) cette bonté, ni toutes les autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques, dépendent de Dieu ; car, les genres des causes (*causarum genera*) ayant été établis par ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de causalité (*hanc causandi rationem*), il n'y aurait pas lieu de s'étonner, quand ils ne lui auraient point donné de nom ; mais néanmoins ils lui en ont donné un, car elle peut être appelée efficiente, de la même façon que la volonté du Roi peut être dite la cause efficiente de la loi (*potest enim vocari efficiens, eadem ratione qua Rex est legis effector*), bien que la loi même ne soit pas un être naturel, mais seulement (comme ils disent en l'École) un être moral<sup>3</sup>. »

Descartes a donc mobilisé l'analogie royale afin de préciser le nom causal qui convient au Dieu instaurateur des vérités. Il confirmera d'ailleurs sa réponse en renvoyant au texte qu'il venait tout juste de publier : « Maintenant pour connaître en quel genre de causes ces vérités

<sup>1</sup> *Summa theologia*, Ia, q. 16, a. 7, co. : « les choses sont dénommées vraies par la vérité d'un entendement. D'où il suit que, si nul entendement n'était éternel, aucune vérité ne serait éternelle. Mais parce que seul l'entendement divin est éternel, c'est en lui seul que la vérité a l'éternité. Il ne s'ensuit pas pour autant que quelque chose d'autre que Dieu soit éternel, parce que la vérité de l'entendement divin est Dieu lui-même (*res denominantur veræ a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit aeternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus*) ». Gijsbert van den Brink montre de façon convaincante que Descartes s'oppose plus à Suárez, Scot et Occam qu'à Thomas d'Aquin (*Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen, Pharos, 1993, p. 106 sq.).

<sup>2</sup> Resp. : à Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 151 ; *Vlæ Obj.*, AT VII, 417-418 ; et *L'Hyperaspites* à Descartes, juillet 1641, AT III, 406.

<sup>3</sup> 6<sup>e</sup> Rép., 8., AT VII, 436/IX-1, 235-236 (n. s.). Voir, déjà, à Mersenne, 27 mai 1630 : « Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit aternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa* » (AT I, 151.1-152.2). Nous reviendrons sur cette citation par la suite.

dépendent de Dieu, voyez *Les Réponses aux Sixièmes Objections*, article 8<sup>1</sup>. » Descartes ne s'exprimera plus sur ce sujet par la suite. On peut donc considérer que l'analogie royale exprime sa position définitive sur la question du genre de cause des vérités éternelles.

Son occurrence est d'autant plus significative que la thèse défendue constitue l'autre face d'un élément doctrinal caractéristique du cartésianisme : le rejet des explications finalistes – rejet qui s'appuie sur le même fondement que la doctrine de la création des vérités éternelles : l'infinité et l'incompréhensibilité de Dieu. En 1641, la disproportion entre ma nature limitée et la nature « *immensam, incomprehensibilem, infinitam* » de Dieu constituera en effet l'« *unicam rationem* » pour laquelle « tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin (*totum illud causarum genus, quod a fini peti solet*) » n'apparaît plus d'aucun usage dans l'investigation des choses physiques<sup>2</sup>. Le modèle royal jette donc de la lumière sur cette partie de l'immensité divine que nous pouvons connaître, là même où cette immensité rendra les fins de Dieu inaccessibles à la raison. L'analogie occupe en cela une place de choix dans ce que Descartes appellera « cette métaphysique *a priori* », c'est-à-dire cette connaissance qui procède *par la cause efficiente* et qui, pour le sujet qui nous intéresse, porte sur la cause des vérités et des essences.

Mais il convient de s'interroger : le nom de cause, que l'analogie vient illustrer, est-il *analogue* en Dieu et dans le roi, comme Dieu sera dit exister par soi en vertu d'une cause formelle *analogue à la cause efficiente* ? Ou bien faut-il entendre que les vérités dépendent de Dieu *exactement dans le même sens* où la loi dépend du roi ? Autrement dit, l'analogie royale se redouble-t-elle d'une analogie de la cause ? Ou bien fait-elle signe vers l'univocité causale, en Dieu comme dans un roi ? Ces questions sont complexes et leur réponse ne sauraient être développées en introduction. Ce que nous pouvons au moins dire ici, c'est qu'il semble douteux que Descartes soutienne l'univocité de la cause, lors même qu'il répond à la question du « genre », notion qui d'elle-même implique l'univocité (on est d'avis que le genre est univoque au sein des espèces, comme « animal » se dit en même sens du chien et du cheval). Descartes venait en effet de récuser l'univocité de l'indifférence en nous et en Dieu : « l'indifférence qui convient à la liberté de l'homme est fort différente de celle qui convient à la liberté de Dieu (*longe alia indifferentia humanae libertati convenit quam divinae*) », Descartes ajoutant que « *nulla essentia potest univoce Deo et creaturæ convenire*<sup>3</sup> ». Cette doctrine ne se démentira pas : « *nullum agendi modum Deo et creaturis univoce convenire*<sup>4</sup> ». Aucune essence ni manière d'agir ne convient d'une manière univoque à Dieu et aux créatures. Il est donc peu probable que le nom de cause convienne de façon univoque au Dieu créateur des vérités et à un roi auteur des lois. Les vérités dépendent sans doute de Dieu « *eadem ratione qua Rex est legis effector* » ; mais elles n'en dépendent pas *dans le même sens* où les lois dépendent d'un roi. Il doit donc y avoir dans les lois établies quelque chose qui ne correspond pas parfaitement aux vérités instituées. Nous y reviendrons, mais il faudra élucider les *limites* du modèle royal.

<sup>1</sup> À l'*Hyperaspites*, août 1641, AT III, 430 : « *Nunc autem ad cognoscendum in quo causarum genere istæ veritates dependeant a Deo, videantur Responsiones ad Sextas Objectiones, art. 8.* »

<sup>2</sup> 4<sup>e</sup> Méd., AT VII, 55/IX-1, 44 : « car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. » Nous ne pouvons connaître les fins de Dieu s'il ne nous les révèle ; et il serait absurde en métaphysique d'assurer que Dieu n'a eu d'autre fin en bâtissant le monde que d'être loué par les hommes, à cause qu'en morale nous devons le louer pour ses œuvres (voir à l'*Hyperaspites*, 10., AT III, 431-432).

<sup>3</sup> 6<sup>e</sup> Rép., 6., AT VII, 433/IX-1, 233.

<sup>4</sup> À Henry More, 15 avril 1649, AT V, 347.

Que dit-il précisément de la cause des vérités ? Et jusqu'à quel point peut-on assurer que Dieu les a établies « ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume » ?

[2] La deuxième analogie de la lettre du 15 avril 1630 a une portée noétique. Elle met en relation les vérités éternelles et notre esprit avec les lois royales et le cœur des sujets :

« Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingentia*, ainsi qu'un Roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir<sup>1</sup>. »

Dieu a mis les vérités en notre esprit comme un roi mettrait ses lois dans le cœur de ses sujets s'il le pouvait. La similitude porte ici sur un *rapport d'inhérence* (ou de présence intérieure). Cette analogie est cependant plus complexe que la précédente, dans la mesure où son exactitude repose sur deux conditions, dont la seconde n'est pas remplie.

i) La première condition consiste dans la *sujétion* de notre esprit à Dieu, qui est semblable à la subordination des sujets du roi. Cette condition est bien remplie, parce que nous dépendons de Dieu aussi bien que des sujets politiques dépendent de leur souverain : ils sont soumis à son autorité comme notre esprit est soumis au bon vouloir de Dieu.

ii) La seconde condition dépend du *pouvoir* que Dieu et le roi sont supposés posséder respectivement. Cette condition n'est pas remplie, dans la mesure où le monarque le plus puissant du monde n'aura jamais assez de pouvoir pour imprimer ses lois jusque dans le *cœur* de ses sujets. Il peut seulement faire connaître ses lois de façon externe, en publiant ses décrets : mais son efficacité n'atteindra pas le for intérieur. Il en va autrement de Dieu qui établit les vérités et qui, quant à lui, va jusqu'à les graver en nous : « il a imprimé de telles notions en nos âmes<sup>2</sup> ». Idéalement, l'analogie de l'inhérence serait donc rigoureuse ; mais en réalité, elle ne l'est pas complètement.

C'est à notre avis ce qu'il y a de plus remarquable dans ce passage. Descartes ne refuse pas l'efficacité au roi. Il l'envisage positivement, *quoique de manière conditionnelle* : « ...ainsi qu'un Roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, *s'il en avait aussi bien le pouvoir* » (n. s.). Descartes pose donc ici ce que nous appellerons une *analogie hypothétique*, en assimilant – *ex hypothesi* du côté du roi – le rapport des vérités à notre esprit à celui des lois au cœur des sujets royaux.

Ce point est important. Il montre que l'analogie hypothétique vient moins “limiter” le modèle politique initial qu'elle vise plutôt à *le prolonger aussi loin que possible* – quitte à supposer quelques instants des choses qui ne sont ni ne peuvent être : Descartes prête un pouvoir fictif au roi afin de mieux faire correspondre la source politique à la cible métaphysique qu'il a en vue. Sur un certain aspect, le modèle royal se montre inadéquat ; mais sa dissemblance est aussitôt estompée en faveur de l'analogie. On peut dire qu'en cette occasion Descartes fait “comme si”<sup>3</sup>. Loin de restreindre son analogie, Descartes l'amende

<sup>1</sup> AT I, 145.16-21. Il s'agit là d'un des très rares usages cartésiens du terme de *cœur* en un sens non anatomique.

<sup>2</sup> DM, V, AT VI, 41.13.

<sup>3</sup> Il nous semble donc erroné d'écrire que « la relation entre Dieu et nous ne semble pas pouvoir être signifiée, même inadéquatement, par un modèle politique, c'est-à-dire par la relation gouvernant/gouverné » (Pierre Guénancia, « Dieu, le roi et les sujets », *Archives de Philosophie*, vol. 53, n° 3, *La politique cartésienne*, p. 405). Au contraire, Descartes prolonge l'analogie royale jusqu'à en rectifier l'inadéquation par l'ajout d'une hypothèse fictive.

et l'étend utilement au-delà de sa portée initiale<sup>1</sup>.

Cette intervention sur la source, ou sur le phore, est conforme à ce que la logique cartésienne mettra en œuvre (« logique » a ici le sens de méthode pour concevoir clairement tout ce que nous pouvons). Les hypothèses et les fictions deviendront en effet des outils théoriques féconds, dont Descartes n'hésitera pas à se servir ni en physique, *ni en métaphysique* (la fiction du malin génie étant sans doute la plus frappante en ce domaine). Pour nous en tenir à l'analogie royale, il faut comprendre que Descartes éclaire ici un aspect de sa doctrine à la lumière temporaire d'une similitude fictive, parce que celle-ci n'est posée que comme hypothèse et qu'elle n'a pas besoin d'être vraie pour être éclairante : la fin pédagogique justifie les moyens argumentatifs. Il faut noter que l'analogie hypothétique et fictive sera théorisée par Clauberg, chez qui elle deviendra un procédé explicite de la logique nouvelle<sup>2</sup>.

Soulignons enfin la cible de cette deuxième analogie. Il s'agit de *l'innéité des vérités*, qui sera décisive dans le dispositif métaphysique de Descartes, en particulier dans les preuves de l'existence de Dieu. L'analogie royale insiste alors sur le fait que, si les vérités éternelles sont des vérités d'établissement, elles n'en sont pas moins aussi *des vérités naturelles* – *i.e.* naturellement en nous, nées ou créées avec nous<sup>3</sup>. Là encore, le détour par les lois positives est éclairant, car c'est un élément dont on a l'expérience. Bien qu'un roi n'ait guère le pouvoir d'imprimer ses lois en ses sujets, elles s'y trouvent pourtant quand elles sont observées volontairement. On peut donc dire que la fiction initiale s'atténue avec le temps politique, s'il est vrai que l'usage finit par imprimer les lois dans le cœur des membres d'un État. Dans cette mesure, l'analogie illustre convenablement ce qu'elle visait à enseigner.

---

<sup>1</sup> J.-L. Marion commente ce passage en termes de « restriction » et de « correction » du modèle royal (*Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 276-278). Il nous semble qu'on peut proposer une autre interprétation, basée sur les ressources de l'analogie. Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca décrivent en effet la technique consistant à modifier la source d'une analogie en fonction de la cible, afin de rapprocher au maximum l'une de l'autre et rendre ainsi une analogie plus efficace – « rectification [qui] est introduite à titre d'hypothèse » et qui est « conditionnée par le thème » ; le propos consiste alors, non à *critiquer* l'analogie initiale en jugeant finalement qu'elle serait inadéquate, mais à *améliorer* celle-ci pour en élargir la portée : « il ne s'agit pas d'une modification quelconque du phore, mais de sa purification, de sa modification après un énoncé préalable, dans le sens d'une plus grande perfection... Le phore, ainsi modifié, continue néanmoins à exercer l'action souhaitée et la plausibilité accordée au thème n'est pas diminuée » (*op. cit.*, p. 510-511). Voir aussi Ch. Perelman, *L'Empire rhétorique*, *op. cit.*, p. 131 : « Il arrive souvent que l'un ou l'autre élément du phore soit modifié pour le rapprocher du thème et rendre l'analogie plus convaincante. »

<sup>2</sup> Aussi longtemps que des similitudes fictives, posées à titre hypothétique, éclairent un énoncé, Clauberg défendra leur commodité dans l'élaboration de ce qu'il nomme « les analogies illustratives » (§ 69) : « Mais est-il nécessaire que ce soient toujours des semblables absolument vrais, considérés par soi [qui expriment le lien plus obscur des parties des énoncés] ? On peut aussi, bien souvent, se servir utilement de fictions comme si elles n'étaient pas feintes... La fiction n'admet aucune fausseté quand nous la feignons, puisque nous la comprenons sous une certaine condition. Or, aucune condition n'a posé quelque chose de certain, mais on montre seulement que si cela existait (que cela soit possible ou impossible), ceci devrait s'ensuivre. Ici, nous ne traitons que de la manière d'expliquer plus clairement le lien des parties de l'énonciation. Tant les fausses que les vraies, celles qui conviennent au sens comme celles qui conviennent à l'entendement, peuvent avoir force d'illustration, cela est clair : *il n'y a rien d'où le semblable ne puisse être tiré.* » (*Logique ancienne et nouvelle*, II, chap. 11, § 70, *op. cit.*, p. 155-156, s. d. l. t.).

<sup>3</sup> Descartes évoque les vérités innées en plusieurs endroits. Entre autres *RDI*, IV, AT X, 376.12-13 : « certaines premières semences de vérités infuses par la nature dans les esprits humains (*prima quadam veritatum semina humanis ingenii a natura insita*) ». *Le Monde*, AT XI, 47.12-18 : « ces vérités éternelles... dont la connaissance est si naturelle à nos âmes ». Et *DM*, VI, AT VI, 64.5 : « certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes ».

[3] La troisième analogie est tout aussi remarquable que la précédente. Elle compare le rapport inversement proportionnel entre la *cognoscibilité de Dieu* et *l'estime que nous portons à sa grandeur* à celui entre la *familiarité du roi* et la *majesté que ce dernier revêt* :

« Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. 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. » (AT I, 145.21-28)

L'inversion proportionnelle est marquée par des oppositions propres aux deux rapports comparés : nous estimons « *davantage* » la grandeur de Dieu que nous la comprenons *moins* (et, de fait, *nullement*), « ainsi qu'un Roi a *plus* de majesté lorsqu'il est *moins* familièrement connu de ses sujets » (n. s.). L'incompréhensibilité divine n'étant pas susceptible de plus et de moins, elle possède un caractère plénier, en fonction duquel notre estime pour la grandeur divine devrait être d'une très grande ampleur.

Cette analogie vise à souligner que notre *absence de compréhension* de Dieu n'est pas pour autant le signe d'une *absence de Dieu lui-même*. On ferait donc un contresens en rapprochant le Dieu cartésien du thème du *Dieu caché*, qui est proprement théologique, selon lequel le péché a corrompu la nature humaine et l'a rendue incapable de connaître Dieu. Car Descartes déclare ici positivement que *nous connaissons* la grandeur divine.

L'analogie vient alors rehausser notre incompréhension en donnant à celle-ci une coloration affective positive. Suscitant l'un des thèmes noétiques majeurs de la métaphysique future, cette troisième analogie contribue à affirmer un aspect essentiel de la thèse cartésienne, *tout en continuant de développer le modèle politique initialement posé*<sup>1</sup>.

[4] L'analogie de l'établissement soulève enfin une question qui interroge à rebours la thèse initiale. Si Dieu a établi les vérités « ainsi qu'un Roi établit des lois », ne peut-il pas les abroger ou les changer « comme un Roi fait ses lois » ? Dieu les ayant posées avec une liberté comparable à celle d'un monarque absolu, il semble naturel ici d'attribuer au premier les caractères du second, et donc en particulier la mutabilité. C'est la notion même de *vérités éternelles* qui se brise, puisque les décrets divins semblent alors révocables. L'analogue humain vient ainsi refluer sur l'analogue divin et prend le métaphysicien à ses propres mots : le modèle se retourne contre la thèse et finit par détruire ce qu'il avait élaboré. Il en résulterait un certain relativisme épistémologique et la ruine de toute connaissance durable, bref une menace pour la science en général et notamment pour la physique mathématique, qui était pourtant censée trouver ici ses plus fermes fondations. L'analogie revêt donc un *enjeu critique*, puisqu'elle contribue *in fine* à nourrir une objection contre la thèse.

On sait comment Descartes répond : la volonté d'un Roi peut changer, mais Dieu est immuable. Lors donc qu'il écrit que Dieu a établi les vérités « ainsi qu'un Roi », il y a manifestement une latitude à donner à cette similitude. À nouveau, quel est le sens exact de

<sup>1</sup> Th. Gontier parle aussi de « la proportion entre la majesté du Roi et son "inconnaisabilité" », ainsi que de « *l'analogie royale* » (*op. cit.*, p. 63). Nous le rejoignons sur le fait que Descartes pose ici une *analogie*. Mais il nous semble incorrect de parler de l'« inconnaisabilité » du Roi par ses sujets, étant donné que Descartes écrit positivement qu'« *ils le connaissent assez* pour n'en point douter ». De même, il nous semble fautif de lire la lettre du 15 avril 1630 en considérant que « Descartes inaugure la représentation moderne d'un Dieu totalement opaque » (Jean-Pierre Leyvraz, « L'étrange Dieu de Monsieur Descartes », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 135/3, 2003, p. 199).

l'analogie royale ? Descartes lui confère finalement une portée plus étroite que ce que la figure monarchique pouvait d'abord suggérer. Il faudra donc mettre au jour son sens précis, afin de ne pas lui faire dire ce que Descartes n'a pas voulu qu'elle dît.

### **6) La tradition théologique du modèle royal**

Il faut également replacer le discours cartésien dans son contexte théologique, dans la mesure où il n'est pas le premier à avoir rapproché Dieu et un roi.

D'une part, il existe des fondements bibliques à ce rapprochement – ce qu'on ne peut totalement occulter, encore que Descartes assure qu'il ne veut pas se « mêler de la Théologie » : il y a en effet une symbolique du roi et de la royauté, non seulement en général, mais en outre et surtout, et de façon abondante, dans *La Bible* elle-même<sup>1</sup>.

D'autre part, il existe une tradition théologique qui consistait à comparer Dieu à un roi, en particulier sur des questions touchant la toute-puissance divine. On peut mentionner ici Duns Scot (1266-1308), Scipion Duplex (1569-1661), et Mersenne (1588-1648)<sup>2</sup>.

Comme nous le verrons, le sens du modèle royal n'est pas donné de soi, puisqu'on le retrouve chez l'un des auteurs médiévaux auxquels Descartes s'oppose. Il faut donc l'interpréter, ce qui suppose de l'analyser en détail.

### **7) Postérité de l'analogie chez différents Cartésiens du XVII<sup>e</sup> siècle**

Si l'analogie royale n'a pas été reprise par tous les auteurs ayant soutenu la création des vérités éternelles – elle est absente en particulier chez Robert Desgabets (1610-1678) et Pierre-Sylvain Régis (1632-1707) –, elle a néanmoins connu une postérité notable au XVII<sup>e</sup> siècle, puisqu'on la retrouve chez quatre Cartésiens : de façon positive, pour la soutenir, chez Antoine Le Grand (1629-1699), Pierre Cally (1630-1709) et Pierre Poiret (1646-1719) ; et de façon négative, pour en contester la pertinence, chez Nicolas Malebranche (1638-1715). Une étude approfondie permettrait donc de montrer que la réception de la thèse s'est accompagnée de la reprise de l'analogie politique<sup>3</sup>.

### **Résumé**

1) Primitivité de l'analogie de proportion dans la métaphysique cartésienne ; 2) incitation à publier la thèse de la création des vérités éternelles en recourant à une analogie royale ; 3) récurrence de l'analogie royale dans les *Sixièmes Réponses* ; 4) concurrence avec le modèle solaire de l'émanation ; 5) mobilisation sur des aspects importants de la métaphysique cartésienne ; 6) tradition théologique du rapprochement entre Dieu et le roi ; 7) postérité de l'analogie royale chez divers Cartésiens : tels sont les principaux éléments qui motivent l'étude approfondie des analogies de la création des vérités éternelles.

---

<sup>1</sup> Sur la symbolique du pouvoir royal dans *La Bible*, voir Marc Girard, *Symboles bibliques. Langage universel. Pour une théologie des deux testaments ancrée dans les sciences humaines*, t. II, Montréal, Médiapaul, 2016, p. 1797-1813. L'auteur donne de nombreuses références de l'Ancien et du Nouveau Testament où Dieu est appelé « roi », où il est question du « règne », du « royaume » ou de la « royauté » de Dieu (le terme de *basileia* pouvant signifier ces trois choses), et où Dieu revêt des insignes royaux (qu'il s'agisse du trône, du sceptre ou de la couronne). Nous y revenons plus bas.

<sup>2</sup> Voir *infra*, Appendices, I.

<sup>3</sup> Voir *infra*, Appendices, II.

Nous pouvons maintenant préciser l'intention de ce chapitre, en rappelant au préalable trois objections contre la thèse cartésienne.

a) On a reproché à cette thèse de véhiculer une conception *volontariste* de la divinité. Dieu agirait par un arbitraire despotique, conception qui au surplus transparaitrait dans les multiples analogies avec un roi. La création des vérités éternelles n'honorerait pas suffisamment la *sagesse* divine, mais donnerait cours à l'idée d'un créateur agissant à l'aveuglette. De ces reproches, Malebranche et Leibniz se feront les plus virulents porte-voix.

b) À ce blâme s'ajoute une critique en *anthropomorphisme*, qui condamne définitivement le discours analogique, dans la mesure où ce dernier assimilerait Dieu à être de forme humaine. La doctrine cartésienne pêcherait ainsi tant par le fond que par la forme et se disqualifierait par chacun de ses deux côtés.

c) Elle impliquerait enfin un certain *relativisme épistémologique* qui ruinerait la connaissance, induisant par ailleurs une complète *équivoque* entre la science humaine et la science divine.

Triple défaut, donc, en vertu duquel la doctrine nouvelle serait à rejeter<sup>1</sup>.

Face à ce réquisitoire, notre intention ne saurait être de produire une "apologie du cartésianisme contre vents et marées". En revanche, nous pouvons évaluer ces critiques et peser le bien-fondé de leur charge, en restituant la teneur des analogies royales qui accompagnent les grands exposés de la création des vérités éternelles, pour peut-être à terme rendre une part de justice à cette thèse.

I. Que Descartes souhaitait-il dire exactement en faisant de l'auteur des essences un analogue au législateur royal ? Quel attribut de Dieu cette analogie met-elle en avant et que donne-t-elle à connaître de l'agir divin ? Cette manière de parler de Dieu est-elle une forme d'analogie théologique ?

II. L'analogie avec le roi déconsidère-t-elle la sagesse divine au point de ne véhiculer qu'un volontarisme et un anthropomorphisme ?

---

<sup>1</sup> Le Verbe étant considéré traditionnellement comme le lieu incréé des essences, la thèse cartésienne s'est aussi vue confrontée à une objection *théologique*, selon laquelle elle heurterait la théologie trinitaire (Verbe engendré et non créé, substance unique et égale dignité des Personnes divines). Cette objection dépend toutefois de la *théologie révélée* et elle vise la thèse cartésienne *en général* ; elle ne concerne donc ni la stricte *métaphysique* de Descartes, ni *l'analogie royale* en particulier, qui sont les seules que nous souhaitons étudier dans ce chapitre. Quoique cette objection soit donc importante en elle-même, nous ne pourrions ici l'aborder.

## PREMIÈRE PARTIE

---

### TOUTE-PUISSANCE ET SOUVERAINETÉ : HORIZONS POLITIQUES ET THÉOLOGIQUES DE LA THÈSE CARTÉSIENNE

#### INTRODUCTION

Quels motifs ont-ils conduit Descartes à privilégier un modèle royal pour soutenir sa thèse ? On peut envisager des raisons historiques, biographiques, et théologiques. Procédant à la manière d'un exposé *pro/ sed contra*, nous présenterons ces raisons, avant d'expliquer pourquoi elles ne sont pas satisfaisantes ; nous indiquerons ensuite la direction dans laquelle il nous semble préférable d'engager la réponse.

#### **1. Les causes historiques qu'on pourrait invoquer**

À l'époque où Descartes écrivit, la monarchie était encore la forme de gouvernement la plus répandue en Europe – et tout particulièrement en France, où la dynastie des Bourbons incarnait la monarchie absolue. La royauté avait retrouvé l'aura qu'elle avait failli perdre pendant la guerre de 100 ans, qui avait mis le pays aux mains des Anglais avec l'appui des Bourguignons. À l'issue de ce conflit, le royaume de France était à reconstruire et la souveraineté à restaurer, tandis que les menaces de séditions étaient nombreuses à l'intérieur du pays. François I<sup>er</sup> centralisa le pouvoir politique – la monarchie absolue ne s'étant imposée qu'au XVI<sup>e</sup> siècle et n'ayant été véritablement théorisée qu'un siècle plus tard. Henri IV et Louis XIII achevèrent la centralisation monarchique, l'apogée de la monarchie absolue ne venant qu'avec Louis XIV. Une nouvelle Régence, le règne de Louis XV, puis celui de Louis XVI, verront enfin le déclin, puis le renversement de la monarchie française d'Ancien Régime<sup>1</sup>.

On pourrait donc être tenté d'expliquer la référence à la royauté chez Descartes par la constitution politique de la France à son époque. Il semble en effet peu probable qu'un philosophe compare aujourd'hui l'action divine à celle d'un *roi instituant des lois*, dans la mesure où d'autres modèles peuvent s'imposer à son esprit pour représenter une instance légiférante. De ce point de vue, un Roi est plus semblable à Dieu qu'une assemblée législative, dont les décisions succèdent à des débats (qui peuvent être longs, voire houleux) ; or un Dieu n'a quant à lui qu'une seule voix, ainsi qu'un Roi. Et puisque la figure royale était prégnante au XVII<sup>e</sup> siècle, cet état de fait historique a pu motiver sa présence dans le discours analogique cartésien.

---

<sup>1</sup> Arlette Jouanna, *Le Pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Introduction, Paris, Gallimard, 2013.

## 2. Des causes biographiques

« En vérité, il n'est pas de théorie qui ne soit un fragment, soigneusement préparé, de quelque autobiographie ».

Paul Valéry, *Poésie et pensée abstraite*

Le déterminisme biographique n'est pas non plus à exclure. Descartes a reçu son éducation au prestigieux collège de La Flèche, fondé par Henri IV suite au rappel des Jésuites en France. Magnanime, ce roi alla jusqu'à léguer son propre château pour abriter l'établissement scolaire qu'il offrit d'administrer à leur Compagnie. Aussi nomma-t-on ce dernier d'après son donateur, le « collège Henri IV » de La Flèche (appelé aussi « collège Henri-le-Grand »). Le monarque y fut si attaché qu'il souhaita que son cœur reposât dans la chapelle de l'édifice après sa mort (en 1610, c'est-à-dire pendant la scolarité même du jeune tourangeau – on peut imaginer la cérémonie solennelle à laquelle il dut assister<sup>1</sup>). En lui donnant l'occasion d'intégrer un collège ouvert par une décision souveraine, un roi aura donc déterminé la formation de l'esprit du jeune Descartes.

Descartes subit aussi l'influence de son milieu intellectuel, dans la mesure où il se destina premièrement à une carrière de *juriste*. Au sortir de La Flèche, il suivit des études de Droit à la faculté de Poitiers (on l'y trouve inscrit le 21 mai 1616), où il passa son baccalauréat et sa licence les 9 et 10 novembre de la même année, avant de soutenir, le 21 décembre 1616, des *Thèses de deux droits sur l'établissement des testaments*<sup>2</sup>. Cette thèse s'ouvre sur une distinction entre le testament « qui est de droit civil, et celui qui est du droit des gens ». Descartes y soutient que le testament de droit civil requiert « l'observation précise du droit (*omnimoda iuris observatione*) » et peut être fait « par ceux auxquels l'a accordé la loi ou le prince (*vel lex, vel princeps indulserit*)<sup>3</sup> ». Ces relevés sont significatifs. Ils montrent que le tout premier écrit imprimé de Descartes concernait des *normes juridiques* (celles qui prévalaient lors des héritages), dont l'autorité de certaines étaient référée à un décret souverain ou au souverain lui-même. L'analogie avec l'établissement des lois royales pourrait donc indiquer que Descartes en a puisé le souvenir dans ses études de droit.

Enfin, on connaît les nombreux voyages que Descartes effectua durant sa jeunesse, notamment lors de son engagement militaire, au cours duquel il assista aux cérémonies du couronnement de Ferdinand de Bohême comme Empereur d'Allemagne<sup>4</sup>. Or, qu'est-ce que voyager, si ce n'est entre autres faire l'expérience de la *contingence des lois positives* ? Descartes y

<sup>1</sup> Sur les dates de la scolarité de Descartes, voir l'annexe 2. Le cœur du roi défunt rejoignit le Collège le 4 juin 1610 (d'après Jean-Pierre Babelon, « Henri IV à La Flèche, une affaire de cœur », *Henri IV et les Jésuites*, La Flèche, Prytanée national militaire, 2004, p. 63). D'après Victor Cousin, Descartes participa même au rituel funéraire : « Il était encore à La Flèche en 1610, lorsque le cœur du plus grand et du meilleur des rois, assassiné dans Paris, y fut porté pour être déposé dans la chapelle des jésuites. Il fut témoin de cette pompe cruelle, et nommé parmi les vingt-quatre gentilshommes qui allèrent au-devant de ce triste dépôt. » (« Éloge de Descartes », *Œuvres de Descartes*, t. I, Paris, Levrault, 1824, p. 82, n. 2).

<sup>2</sup> Les *Thèses de droit* ont été publiées et traduites pour la première fois en 1988 par J.-R. Armogathe, V. Carraud et R. Feenstra (« La licence en droit de Descartes, un placard inédit de 1616 », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1988-2, p. 123-145). Elles sont signées « René Descartes, licencié en droit canon et civil ». Voir aussi *Licence en droit*, in Descartes, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, V. Carraud et G. Olivo (éd.), Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2013, p. 15-34 ; et *Thèses de droit*, OC I 41-49 et 543-546. Les annotations font plusieurs références aux *Institutes* et au *Digeste* de Justinien (sur ces textes, voir *infra*).

<sup>3</sup> *Licence en droit*, citée dans l'éd. des P.U.F., p. 26.

<sup>4</sup> En 1620 d'après Baillet : « il fut présent à celles du couronnement. » (*Vie de Monsieur Descartes*, I, 12, p. 55).

fut particulièrement sensible (sans doute aussi sous l'influence de Montaigne), au point que la première maxime de sa morale provisoire y fera allusion, comme à un état de fait que sa tranquillité d'honnête homme lui recommandait de ne pas mépriser : « La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays<sup>1</sup> ». Après eux, Pascal pensera la légitimité des lois comme légitimation de la force, avec ce constat inévitable : il y a peu de choses justes qui ne soient injustes au-delà de nos frontières, la loi étant *relative au législateur qui l'établit* ; elle peut donc varier selon la volonté de ce dernier, qui est souveraine en cette matière. Descartes a ainsi éprouvé durant sa vie le rapport entre la contingence des lois et la liberté de leur auteur – choses auxquelles sa thèse de la création des vérités éternelles se rapporte précisément.

### 3. Des considérations religieuses

« Le Seigneur est notre législateur, le Seigneur  
est notre Roi, c'est Lui qui nous sauve ».

*Esaië, 33:22*

Des motifs théologiques ont pu également influencer le discours cartésien, dans la mesure où le rapprochement entre Dieu et le Roi pouvait s'autoriser des Écritures. Nous avons précédemment évoqué le fait qu'il existe toute une symbolique du Roi et de la royauté dans *La Bible*. C'est ici l'occasion d'en donner quelques exemples. Peu présent dans le Pentateuque, le symbole théologique du roi y apparaît à une dizaine de reprises seulement. Celui du règne est mentionné trois ou quatre fois, notamment à la fin du cantique de Moïse : « L'Éternel règne pour toujours et à jamais<sup>2</sup>. » Dieu y apparaît aussi comme l'auteur des tables de la Loi<sup>3</sup>.

Le symbole royal devient abondant chez les psalmistes et les prophètes, où l'on peut toutefois distinguer la royauté *politique* (YHWH est le roi d'une nation, d'un peuple, d'une armée ou d'une ville), la royauté *naturelle* (il est le roi de la terre et des cieux), et la royauté *sotériologique* (YHWH est le roi du salut) : « le Roi YHWH », « le Roi YHWH des armées », « mon Roi », « notre Roi », « Roi des nations », « Roi d'Israël » et « Roi de Sion », « grand Roi », « Roi de la gloire », « Roi de toute la terre », « Roi des cieux », « Roi pour toujours », « à YHWH la royauté », « YHWH règne » sont autant d'expressions qui apparaissent pour parler de Dieu<sup>4</sup>.

Mais ce sont sans doute les Évangiles qui usent proportionnellement le plus de la symbolique royale. L'expression de « règne du Père » y est récurrente ; et l'on dénombre pas moins de cinquante-et-une mentions de l'expression « règne de Dieu », dont quarante-trois dans la bouche de Jésus. L'expression « Royaume des cieux » est exclusive à *Matthieu*, où elle apparaît tout de même trente-trois fois et toujours dans un discours de Jésus. L'expression « règne de Dieu » se trouve également dans les *Actes des apôtres* ainsi que dans les *Épîtres* de Paul<sup>5</sup>. Il faut ajouter que « Roi des rois » est le titre que le Verbe de Dieu revêt dans le ciel,

<sup>1</sup> DM, III, AT VI, 23.

<sup>2</sup> *Exode*, 15:18. Voir aussi *Deutéronome* 9:26, où il est question du peuple dont l'Éternel est le Seigneur.

<sup>3</sup> *Exode* 31:18 et 32:15-16.

<sup>4</sup> Pour les références des citations, nous renvoyons à M. Girard, *op. cit.*, t. II, p. 1801 *sq.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

d'après l'*Apocalypse* (19:16) : « Sur son vêtement et sur sa cuisse, il portait écrit ce nom : Roi des rois et Seigneur des seigneurs. »

L'analogie royale pouvait donc s'inspirer de la théologie judéo-chrétienne. Les considérations religieuses ne sont d'ailleurs pas étrangères à la théorie de la création des vérités éternelles. Car elle insiste sur un aspect de la foi, en prenant au sérieux l'omnipotence divine rappelée aussi bien par le premier article du Symbole des Apôtres – « *Credo in Deum, Patrem omnipotentem* » – que par l'*Évangile de Luc* : « Car rien n'est impossible à Dieu » (1:37). Descartes rappelait lui-même que sa propre thèse consistait à parler de Dieu « plus dignement » que n'en parle le vulgaire et que, « si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a<sup>1</sup> ». Il y a donc un lien revendiqué entre le contenu de la foi et la thèse cartésienne.

#### **4. De probables influences, mais qui n'expliquent pas**

Les trois groupes d'arguments avancés ne suffisent pas à expliquer l'analogie avec le roi, car elles ne rendent pas *nécessaire* la présence du modèle royal en métaphysique.

*i)* Le contexte historique de l'Ancien Régime est un fait, comme tel contingent : même s'il s'explique par des causes singulières, il ne peut rendre raison de la nécessité conceptuelle de la référence cartésienne. Ce n'est pas uniquement parce que la France était gouvernée par un monarque au moment où Descartes écrivait que ce dernier a introduit dans son discours la figure d'« un Roi » – au demeurant abstraite et indéfinie, donc sans rapport immédiat avec l'histoire concrète de son pays d'origine<sup>2</sup>. D'autant que les analogies royales apparaissent durant les années où Descartes résidait aux Provinces-Unies, une confédération républicaine où, à l'en croire, il menait une vie très agréable<sup>3</sup>. Ce fait semble donc saper toute lecture d'inspiration marxiste, qui ferait du déterminisme historique la clé de compréhension de la métaphysique cartésienne. Les influences du temps sont inévitables, mais elles n'expliquent pas l'occurrence du modèle monarchique.

*ii)* L'aspect biographique ne nous paraît pas déterminant non plus, car, s'il touche certes au domaine juridique (à travers le droit testamentaire), il ne touche pas précisément au *pouvoir de légiférer du Roi*, qui est pourtant le seul droit que Descartes met en avant dans ses analogies. Outre qu'on n'explique pas une philosophie en invoquant seulement la vie d'un penseur, qui n'est pas éclairante d'un point de vue rationnel<sup>4</sup>. Réduire l'analogie royale à une réminiscence de la vie de Descartes semble donc douteux.

<sup>1</sup> Resp. : à *Mersenne*, 15 avril et 6 mai 1630, AT I, 146 et 149.

<sup>2</sup> Estimer que Descartes ferait allusion à une grande décision royale, qui avait bouleversé le royaume de l'époque (par exemple l'Édit de Nantes), n'est pas pertinent. On s'imagine volontiers qu'il s'agissait d'un décret souverain, par lequel le Roi de France mit un terme soudain aux guerres de religion qui avaient déchiré les Catholiques et les Huguenots pendant plus de 30 ans. Mais, s'il faut en croire l'historien Jacques Bainville, « l'Édit de Nantes ne fut pas un acte gracieux, dû à la volonté du roi, dans la plénitude de sa souveraineté, mais un traité dont les articles furent débattus comme avec des belligérants » (*Histoire de France*, chap. X). De fait, son brouillon est un cahier de doléances ; et, bien que l'Édit de Nantes fût promulgué en avril 1598 par Henri IV, il ne sera enregistré qu'en février 1599 par le Parlement de Paris (il ne s'agissait donc pas d'un « fait du prince »). Par conséquent, même cet exemple historique, pourtant tentant, n'est pas comparable à ce que Descartes évoque dans son analogie.

<sup>3</sup> Voir la *lettre à Guez de Balzac* du 5 mai 1631, AT I, 197-199.

<sup>4</sup> Voir l'échange entre É. Bréhier et M. Merleau-Ponty : « ...Mais une doctrine seulement vécue, est-elle encore une doctrine philosophique ? – Assurément une vie n'est pas une philosophie. » (*Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1946), Lagrasse, Verdier, 1996, p. 77).

iii) Enfin, la tradition théologique ne dépend pas de la raison humaine, mais de la révélation. Y renvoyer pour expliquer une question que Descartes qualifia délibérément de « métaphysique » plutôt que de « théologie » reviendrait à introduire une confusion qu'il souhaitait justement éviter. L'analogie entre Dieu et le Roi fait-elle allusion au symbole biblique de la royauté divine ? En admettant que ce soit le cas, cette réponse serait-elle satisfaisante ? D'un point de vue littéraire, peut-être ; mais non d'un point de vue philosophique. Le fait qu'un modèle puisse constituer une allusion biblique n'explique pas sa présence dans des écrits de métaphysique. On peut le montrer en prenant un autre exemple. Il nous semblerait tout aussi curieux de soutenir que le doute hyperbolique est une « version sécularisée » du sermon sur la montagne, sous prétexte que Jésus a déclaré : « Quiconque donc entend ces paroles que je dis, et les met en pratique, sera semblable à un homme sensé, qui a bâti sa maison sur le roc... Et quiconque entend ces paroles que je dis, et ne les met pas en pratique, sera semblable à un insensé, qui a bâti sa maison sur le sable... » (*Matthieu*, 7:24), et que Descartes a écrit que « tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile » (*DM*, III), pour ne pas citer les reprises de ce motif dans les *Septième Réponses*. L'allusion à l'Évangile est évidente, mais elle n'explique ni le sens ni le contenu du doute hyperbolique. Si donc Descartes s'inspire parfois des Écritures, il doit avoir une raison philosophique qui le motive, par-delà ses croyances religieuses.

Les trois arguments évoqués ne donc sauraient éclairer la *pertinence philosophique* du modèle royal. Une autre raison a dû motiver Descartes dans le choix de ce modèle, une raison qui tient à la nature même des éléments en jeu, dans la mesure où leur rapport sont analogues.

Il faut en effet insister sur deux choses, qui seront décisives pour la suite : d'une part, il ne s'agit pas de *n'importe quel modèle* politique, mais d'un modèle *royal* ; d'autre part, il ne s'agit pas de *n'importe quelle* prérogative royale, mais du *droit de légiférer* (Descartes ne se réfère pas à un droit monarchique quelconque, mais au *pouvoir de faire la loi*). Ne pouvant comparer que ce qui est comparable, il faut donc qu'un roi soit en quelque façon analogue à Dieu pour que Descartes ait envisagé de parler de Dieu comme de l'analogue d'un roi. Qu'est-ce qui motiva notre auteur à convoquer un tel modèle, par-delà le contexte historique, les péripéties biographiques et les influences religieuses ?

Nous proposons l'hypothèse suivante, qu'il s'agira de vérifier au cours de ce chapitre : si Descartes a privilégié le modèle royal, c'est parce qu'il a aperçu dans le pouvoir de faire la loi *l'équivalent politique* de ce qu'il cherchait à penser en métaphysique ; ne trouvant rien de tel dans le modèle solaire de l'émanation, il rejeta ce dernier et élaborait sa propre analogie. Dieu et le roi lui apparurent analogues à raison de leur *toute-puissance respective*, qui assure à chacun d'entre eux un droit comparable : celui d'*instituer des normes* (métaphysiques, mathématiques et morales pour Dieu ; civiles et juridiques pour le Roi).

De fait, Descartes écrit à une période où la philosophie politique est en plein renouvellement, notamment suite à la Réforme, qui souleva de nombreux problèmes théologico-politiques. Ces problèmes renfermaient au moins trois tensions distinctes : les droits de la conscience individuelle et le libre culte en matière de religion opposés aux puissances catholiques (la résistance est-elle légitime ?) ; le droit du roi opposé à celui du peuple (qui détient le pouvoir originnaire ?) ; et l'autorité du Pape en tant que chef de l'Église face à d'éventuels « hérétiques » (faut-il traiter avec les réformés comme avec des chrétiens ?). Monarchique, héréditaire et absolue, l'autorité était alors incarnée par un seul homme qui

détenait par le droit du sang tous les pouvoirs politiques (législatif, exécutif, et judiciaire<sup>1</sup>). Face aux guerres de religion qui mettaient à sang le royaume de France, certains penseurs éprouvèrent le besoin urgent de prendre la plume, afin de fortifier l'État monarchique et de le mettre à l'abri des dissensions politiques, annonciatrices de guerres civiles. Au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle, Jean Bodin était déjà le grand théoricien du pouvoir absolu. L'une de ses principales motivations était de réfuter l'opinion selon laquelle le régicide serait justifié : « en matière de police, il n'y a rien qui soit plus nécessaire d'être imprimé au cœur des sujets pour maintenir les républiques en leur état » – à savoir, « que jamais il ne faut que le sujet attente à la vie de son Prince légitime<sup>2</sup> ».

Or, à cette même époque, de nombreux monarchistes, Bodin en tête, avaient insisté sur la connexion entre *souveraineté* et *pouvoir de légiférer*. On conçoit pourquoi : la monarchie était contestée, voire parfois vertement critiquée dans des pamphlets<sup>3</sup>. Soutenir l'autorité du législateur en ces temps revenait à défendre l'intégrité de l'État, ou de la République (comme on le disait déjà), face aux prétentions des particuliers, des seigneurs féodaux et des parlements régionaux – l'enjeu étant d'étouffer les braises de toute dissension politique.

Les décrets, par lesquels le roi veillait à la conservation du royaume, étaient des *lois* ; il en était d'ailleurs *l'auteur immédiat*, en tant que détenteur exclusif du pouvoir législatif. La loi était donc la parole qui renfermait la volonté même du souverain : elle portait le statut de ses décisions. Sans doute le monarque recueillait-il parfois l'avis de ses conseillers, mais il était le seul à porter la responsabilité de ses ordonnances. Et parce que ses lois émanaient d'une *volonté libre* qui avait statué dans l'exercice de ses pleins pouvoirs, elles étaient contingentes et ne dépendaient que de lui.

Pour toutes ces raisons nous croyons qu'il faut plutôt engager les recherches dans cette direction, notamment parce qu'il est indispensable de savoir quelle conception de la royauté soutient les analogies cartésiennes. Notre intention sera donc la suivante : *éclairer la métaphysique de Descartes à la lumière de la philosophie et de l'histoire du droit politique*.

Les domaines à parcourir apparaissent ici nombreux ; aussi ne mentionnerons-nous que les principaux. Nous en voyons deux : la relation entre *la souveraineté* et *le droit de légiférer* d'une part ; et *la métaphysique de la souveraineté* d'autre part (ou comment la théologie naturelle irrigue le discours sur la puissance politique suprême). Nous arpenterons ces deux champs dans la première partie de ce chapitre, avant d'aborder les questions du volontarisme et de l'anthropomorphisme dans la seconde partie.

---

<sup>1</sup> La séparation des pouvoirs ne sera théorisée qu'au siècle des Lumières, avec la publication par Montesquieu de *L'Esprit des lois* (1748), I, XI.

<sup>2</sup> *Apologie de Jean Herpin pour la République de Jean Bodin*, Paris, Du Puys, 1581, 4b et 4a. Jean Herpin était le pseudonyme de Jean Bodin. Au milieu du siècle suivant, Hobbes défendra des idées semblables dans ses trois traités politiques, *Elements of Law* (1640), *De cive* (1642) et *Leviathan* (1651).

<sup>3</sup> Songeons au *Discours de la servitude volontaire*, de La Boétie, publié la même année que la *République* de Bodin, en 1576.

## SECTION I

### SOUVERAINETÉ ET DROIT DE LÉGISFÉRER

Une thèse traverse l'histoire de la philosophie politique : le souverain détient le monopole du droit de légiférer. Autrement dit, il n'y a que lui qui puisse faire la loi.

Au sein de l'empire romain, la connexion entre souveraineté et loi était déjà si grande que l'empereur pouvait être qualifié de « *lex animata* », incarnation vivante de la norme civile<sup>1</sup>. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, une formule du droit romain circulait en France : « ce qui a plu au prince a force de loi (*quod principi placuit, legis habet vigorem*)<sup>2</sup> ». Cet adage est cité au XV<sup>e</sup> siècle par l'avocat et archevêque de Reims, Jean Juvénal (1388-1473) et l'idée est reprise par le roi Charles VIII (1483-1498), qui paraît être l'auteur de la formule : « Car tel est notre plaisir », qu'on retrouve dans les ordonnances de Louis XII (1498-1515) et de François I<sup>er</sup> (1515-1547), en alternance avec une formule approchante : « Car ainsi nous plaist il estre fait<sup>3</sup> ». À la fin de ses lettres de cachet, Louis XIV (1638-1715) usera encore de la formule consacrée par ses pairs : « Car tel est notre plaisir », notamment pour interdire l'enseignement du cartésianisme lors de l'affaire d'Angers<sup>4</sup>.

Que faut-il tirer de tout cela ? Une chose simple : la volonté du roi a force d'obligation pour tous. On peut l'illustrer par un exemple : en 1418, l'avocat du Roi au Parlement de Paris défendait le pouvoir législatif royal en ces termes : « Le roi est empereur en son royaume qu'il tient de Dieu seul..., comme lui est loisible pour régir et gouverner son dit royaume... de faire lois, statuts, ordonnances et constitutions, desquelles il n'est loisible à aucuns de ses sujets ou autres... [de] contredire directement ou indirectement<sup>5</sup> ». Les historiens s'accordent d'ailleurs sur le fait que le XVI<sup>e</sup> siècle est une époque où « la monarchie se fait plus législatrice », le règne de François I<sup>er</sup> étant marqué par « une véritable inflation législative<sup>6</sup> ». À l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle, le juriste Antoine Loysel collationne les adages de droit coutumier ; il place en

<sup>1</sup> *Novelles Leges*, CV, 2, 4. Voir aussi J. Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, trad. J. Ménard, Paris, Cerf, 2003, p. 9.

<sup>2</sup> *Digesta*, I, IV, 1. Cette formule latine est parfois traduite au présent : « Ce qui plaît au prince (*i.e.* l'empereur) a force de loi » (*Les 50 livres du Digeste de l'Empereur Justinien*, trad. D. Gaurier, Paris, La Mémoire du Droit, t. I : livres 1 à 26, 2017, p. 31). Les *Digesta* constituent la première partie du *Corpus juris civilis romani*, qui comprend également le *Codex Iustinianus*, les *Institutiones* et les *Novelles Leges*. Il s'agit d'une compilation de citations de droit civil impérial, ordonnée au VI<sup>e</sup> siècle par Justinien I<sup>er</sup> et promulguée en 529.

<sup>3</sup> Voir Albert Rigaudière, « Le Prince et la loi d'après Jean Juvénal des Ursins », *Le Prince et la norme : ce que légiférer veut dire*, J. Hoareau-Dodinau, G. Métairie, P. Texier (dir.), Limoges, Pulim, 2007, p. 81-115 ; et Louis de Mas-Latrie, « De la formule "Car tel est notre plaisir" dans la chancellerie française », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1881, t. 42, p. 560-564. Sur cette formule, voir aussi Élise Frélon-Allonneau, « Le "Bon plaisir" du prince... et de quelques autres », *Normes et normativité. Études d'histoire du droit rassemblées en l'honneur d'Albert Rigaudière*, C. Leveleux-Teixeira, A. Rousselet-Pimont, P. Bonin et Fl. Garnier (dir.) Paris, 2009, p. 173-188.

<sup>4</sup> Voir *Lettre du Roi Louis XIV au Recteur de l'Université d'Angers*, 30 janvier 1675, citée par François Babin, *Journal ou Relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'Université d'Angers au sujet de la philosophie de Descartes en exécution des ordres du Roi en 1675, 1676, 1677 & 1678*, s. l., s. n., 1679, p. 7.

<sup>5</sup> A. N., X1a 1480, fol. 119-120, 26 février 1418, cité par Sylvie Petit-Renaud, « Le roi, les légistes et le parlement de Paris aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : contradictions dans la perception du pouvoir de "faire loy" ? », *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 7, 2000.

<sup>6</sup> Resp. : Yvon Le Gall, « Le prince et la norme chez Louis Le Caron et chez Pierre Charron », *Le Prince et la norme*, *op. cit.*, p. 134 ; et É. Frélon-Allonneau, *art. cit.*, p. 175.

tête d'ouvrage cette sentence : « Qui veut le roi, si veut la loi<sup>1</sup> » (ce que veut le roi, ainsi le veut la loi) – autrement dit, le décret du monarque a valeur de norme et doit être obéi.

Ces témoignages de l'intrication entre monarchie et pouvoir de légiférer ne laissent pas d'éveiller notre intérêt. Car l'analogie de Descartes renferme des idées semblables en bien des points : « un Roi établit des lois en son Royaume », « un Roi fait ses lois », « *Rex est legis effector* ». Si ces énoncés peuvent sembler anodins de prime abord, le rapprochement avec ceux des juristes de son temps révèle qu'ils présupposent rien de moins que des *thèses de droit politique apparaissant au carrefour de la Renaissance et de la Modernité*. Cette philosophie juridique qui, en 1630, était encore très vive, nous la trouvons en effet chez six auteurs français – Jean Bodin (1529-1596), Louis Le Caron (1536-1617), Pierre Charron (1541-1603), Cardin Le Bret (1558-1655), Charles Loyseau (1566-1627) et Pierre de L'Hommeau (15..-16..) –, ainsi que chez Francisco Suárez (1548-1617). Il serait donc utile de lire tous ces auteurs, d'autant que cela jèterait une lumière nouvelle sur la thèse de la création des vérités éternelles.

Mais par-delà son caractère inédit, cette voie nous semble recommandée tout d'abord d'un point de vue historiographique, puisqu'il s'agit de rapprocher la métaphysique de Descartes et les idées de juristes contemporains de cet auteur. Cette voie nous semble également incontournable sur le plan méthodologique.

D'une part, les quatre ou cinq écrits juridico-politiques de Descartes ne seront que d'un faible secours pour interpréter ses analogies royales. *i)* Le sujet de la *Thèse des deux droits sur l'établissement des testaments* est en effet trop étroit pour éclairer celui, beaucoup plus vaste, des rapports entre un roi, ses lois et les sujets<sup>2</sup>. *ii)* Il en va de même avec la *lettre à un Père jésuite*, dans laquelle Descartes critique le *De Cive* de Hobbes : les questions politiques n'y sont pas assez développées pour que nous puissions interpréter les analogies royales à leur lumière<sup>3</sup>. *iii)* Dans le *Projet d'une Académie à Stockholm*, on trouve tout au plus trois formules qui se rapprochent de l'objet de nos recherches : « les sujets naturels de cette Couronne », « S'il plaît à sa Majesté de... », « Lorsqu'il plaira à sa Majesté de... » (AT XI, 663-665) – où il est tout de même notable que l'idée de *placitum* royal fût encore vivante sous la plume Descartes. *iv)* Quant au poème intitulé *La Naissance de la Paix*, ce n'est pour ainsi dire qu'une œuvre de divertissement, qui fut composée pour servir de support littéraire à un ballet<sup>4</sup>. *v)* En revanche, un autre écrit politique de Descartes pourra nous être utile par la suite, quoique son contenu ne permette pas de comprendre immédiatement l'établissement des lois positives : il s'agit du commentaire critique du *Prince* de Machiavel, rédigé pour satisfaire

<sup>1</sup> *Institutes coutumières*, livre I, titre I, I, Paris, Abel L'Angelier, 1607, p. 1.

<sup>2</sup> Voir *Thèses de droit* (1616), OC I 41-49 et 543-546.

<sup>3</sup> À \*\*\*, 1643, AT IV, 67. On retiendra toutefois ces éléments : Descartes note bien que tout le but de Hobbes est d'écrire « en faveur de la Monarchie », mais il juge qu'elle pourrait être fondée « plus avantageusement et plus solidement » que sur les principes de ce dernier, dont les maximes anthropologiques lui semblent « très mauvaises et très dangereuses » ; il faudrait alors prendre des maximes « plus vertueuses et plus solides. »

<sup>4</sup> L'attribution à Descartes a été contestée par R. A. Watson (« René Descartes n'est pas l'auteur de *La naissance de la paix* », *Archives de Philosophie*, vol. 53, n° 3, *La Politique cartésienne*, 1990, p. 389-401). G. Rodis-Lewis n'en conteste pas l'authenticité, mais discute l'article de Watson, dont elle pointe certains défauts scientifiques (*Le Développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, p. 212-213).

une demande de la princesse Élisabeth<sup>1</sup>. Par conséquent, entendre Descartes nous oblige en quelque façon d'en sortir.

D'autre part, il est nécessaire de nous appuyer sur les juristes susmentionnés afin de ne pas projeter nos préjugés contemporains sur les analogies royales, en nous référant à des conceptions de la royauté issues de sources anachroniques, révolutionnaires ou post-révolutionnaires, qui fustigeraient par exemple l'arbitraire ou l'absolutisme de monarques tels que Louis XVI, Charles X ou Louis-Philippe (rois ayant occupé le trône de France, mais qui furent tous trois renversés par des révolutions populaires). Or ce projet ne sera pas aisé à réaliser, s'il est vrai que l'École républicaine a instillé en l'imaginaire de ses élèves des représentations qu'il faut bien dire défavorables à l'idée de monarchie. Sans parler de soumission à un inconscient collectif, on risque ici de s'empêtrer dans les préjugés de son enfance, qui ne laissent pas de ressurgir dans le commentaire en dépit des efforts pour les contenir. Un certain roman français amalgame volontiers la monarchie à l'autocratie et à l'absolutisme : dans ces circonstances, il est facile d'assimiler le Dieu créateur des vérités éternelles à un aveugle despote. À l'époque même où la monarchie n'avait pas encore été renversée, sous les plumes de Leibniz et de Malebranche, nous trouvons une telle interprétation ; à plus forte raison cette dernière risque-t-elle donc de surgir à une époque où l'idéal démocratique se veut de plus en plus concret. Sommes-nous seulement en mesure d'entendre une analogie avec un régime politique qui était non seulement fort différent du nôtre, mais encore et surtout situé plusieurs siècles dans notre passé<sup>2</sup> ?

S'il sera toujours difficile de saisir exactement ce que Descartes concevait lorsqu'il se représentait un roi légiférant, nous pouvons au moins essayer d'approcher ses notions politiques. C'est dire la nécessité de mobiliser tous les outils à notre portée. Nous appuyer sur les penseurs de la monarchie absolue nous semble donc indispensable, dans la mesure où ils sont les théoriciens du pouvoir régalien de faire la loi. Nous procéderons alors en deux temps : le premier sera consacré à un exposé d'histoire de la philosophie politique et juridique (I) ; le second, à une interprétation de la métaphysique cartésienne à la lumière de cet exposé (II).

## **I. PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DU DROIT POLITIQUE**

### **1. Jean Bodin**

Jean Bodin (1529-1596) est le premier théoricien moderne de la souveraineté. Sa pensée a deux origines : d'une part, il s'oppose aux monarchomaques protestants, qui spéculaient sur la forme véritable du gouvernement français et le droit de résister aux autorités tyranniques ; d'autre part, il écrit contre ceux qui entendaient diviser le pouvoir politique en limitant les décisions du roi par le contrôle d'autorités distinctes, comme les États généraux ou le Sénat

<sup>1</sup> *À Élisabeth*, sept. 1646, AT IV, 485-493. Adam et Tannery montrent que Descartes a pu lire ce livre dans l'édition originale : *Il Principe*, Rome, Antonio Blado, 1532.

<sup>2</sup> Cette question est sérieuse. L'historien Jean Barbey en soulignait la difficulté : « Modelé par une utilisation des mots chargés de sens nouveau, imprégné par d'autres mécanisme mentaux, l'esprit contemporain éprouve des difficultés à dissocier l'autorité absolue du despotisme et de l'arbitraire » (*Être roi : Le Roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, Paris, Fayard, 1992, p. 148). Dans le même sens, l'historien Lucien Bély indique que, du fait que la République se soit imposée en France au prix d'une histoire mouvementée et souvent tragique, la monarchie ne nous apparaît que « comme un repoussoir » (*La France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 2009, p. 11).

(courant de pensée qu'on appelle le *constitutionnalisme*). Saisir la pensée de Bodin réclame donc qu'on se représente tout d'abord l'adversaire qu'elle devait critiquer.

### a) Le constitutionnalisme

Nous illustrerons ce courant à l'aide de trois exemples puisés dans la Renaissance.

i) Afin de ne pas verser dans le despotisme, la monarchie devait être limitée ou tempérée par des instances subsidiaires. C'est du moins ce que soutenait le conseiller de Louis XII, Claude de Seyssel (1450-1520). Selon lui, le roi est certes à l'*initiative* du gouvernement, mais il a besoin du *consentement* de l'aristocratie pour exercer son pouvoir en matière de loi domestique<sup>1</sup>. Seyssel soutenait ainsi que la puissance royale devait n'être « pas totalement absolue ni aussi restreinte de trop, mais réglée et réfrénée par bonnes lois, ordonnances et coutumes<sup>2</sup> ». Il en résultait ce qu'on appelle une *constitution mixte*, dans lequel la souveraineté était divisée entre le Parlement, les Trois États et le Monarque – ce dernier se trouvant alors en butte à des normes positives.

ii) Le juriste Charles de Grassaille (1495-1582) est aussi une figure du constitutionnalisme. La révérence de cet auteur lui imposait sans doute d'exalter la grandeur et la sainteté du Roi en tête de son ouvrage :

« Le Roi des Français est un grand seigneur et très digne de louange par dessus tous les dieux. [...] »

Le Roi de France est le vicaire du Christ en son règne.

Le Roi de France est dit Roi des rois. [...] »

Les Rois de France font des miracles dans la vie et ils guérissent la maladie des écrouelles. [...] »

Le Roi de France en son règne est comme un Dieu corporel. [...]»<sup>3</sup> »

Ces formules sont sans équivoque. Mais c'est avec aussi peu d'équivoque que Grassaille tenait les chanceliers et les sénateurs du Parlement pour des *égaux* du roi, et non pour les *sujets* de ce dernier. Car ce sont eux qui accordent au roi le droit même de gouverner : « Il faut toutefois remarquer que le Roi doit les honorer... et qu'ils doivent s'asseoir à côté du prince, et non à ses pieds... Parce que les Chanceliers et Sénateurs sont l'âme du prince et qu'ils font régner le Roi<sup>4</sup> ». Le roi n'est souverain que dans la mesure où l'aristocratie lui confère autorité et pouvoir. Aussi, loin d'avoir le dernier mot en matière de justice (par opposition à une monarchie parlementaire, où c'est lui qui tranche les débats en dernière instance), c'étaient au contraire les décrets du Sénat qui étaient définitifs et non sujets à appel ; on le constate à l'endroit même où Grassaille exalte la majesté royale :

« Et parce qu'il est fait mention du parlement de France ici, il y a certaines choses à remarquer qui ne démontrent pas trop la gloire et la magnificence du roi Très-Chrétien et de ses curies. En premier lieu, il faut remarquer que, tout

<sup>1</sup> *La Grant Monarchie de France*, Paris, Regnault Chauldiere, 1519, [s. p.]. Voir, principalement, les chap. VIII et X.

<sup>2</sup> *Ibid.*, chap. VIII.

<sup>3</sup> *Regalium Franciæ libri duo jura omnia et dignitates christianissimorum Galliae regum continentes* (1538), Paris, Apud Galeotum Pratensem, 1545, Index : « *Francorum Rex Magni est dominus, & laudabilis nimis super omnes deos. [...] Rex Franciæ est vicarius Christi in suo regno. Rex Franciæ dicitur Rex Regnum. [...] Reges Francorum miracula in vita faciunt, & scrophularum morbum curant. [...] Rex Franciæ est in regno suo tanquam quidam corporalis Deus.* »

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 116 : « *Est tamen advertendum, quod Rex debet eos honorare... & debent sedere ad latus principis, & non ad pedes... Quia Cancellarius & Senatores sunt anima principis, & regem faciunt regnare.* »

comme on ne pouvait pas faire appel des sentences du Sénat autrefois, ainsi ne peut-on pas faire appel des sentences des parlements de France<sup>1</sup> ».

Les parlements exerçaient un contrôle arbitral sur les décisions royales, de sorte que le monarque ne gouvernait pas de façon absolue. Aussi appelait-on leurs ordonnances des « arrêtés (*arresta*) », nom qui marquait le caractère *définitif* de leurs sentences. En introduisant une distance entre le vouloir du Roi et son pouvoir réel, l'influence des corps intermédiaires limitait ce dernier<sup>2</sup>. L'exaltation des dignités royales n'allait pas sans la reconnaissance de celles du Parlement, par conséquent du corps politique en son entier, et non du roi isolément. Ainsi conçue, la France possédait certes un roi, mais elle n'était pas encore une *monarchie* rigoureusement parlant, car elle n'avait pas de principe unique à sa tête. C'était un *État mixte*, pour le gouvernement duquel diverses puissances rivalisaient.

iii) Bodin lui-même défendit tout d'abord le constitutionnalisme. Dans son *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, publié dix ans avant les *Six livres de la République*, en 1566, il conçut lui aussi une souveraineté limitée de manière institutionnelle, estimant que la forme de l'État devait être déposée dans une constitution mixte, qui prévoyait que le souverain soit soumis à des contrôles<sup>3</sup>.

Ce n'est que par la suite que Bodin rompit avec le constitutionnalisme, dont il aperçut la confusion théorique et les problèmes que celui-ci soulevait.

## b) La monarchie absolue

À l'époque des guerres de religion, la France ne possédait encore aucune constitution écrite. Son droit était coutumier et une question juridique se posait de façon de plus en plus urgente face aux assauts monarcomaque des Huguenots : quelle est la forme véritable du gouvernement français et en quoi se fonde le pouvoir des rois ? Des juristes et historiens protestants, comme François Hotman et Bernard de Haillan, montraient que la monarchie française était de tradition *élective*<sup>4</sup>. Théodore de Bèze défendait quant à lui le droit de résistance aux rois tyranniques<sup>5</sup>.

Dans sa *République*, Jean Bodin accomplit alors une innovation philosophique majeure, en théorisant une *autorité politique indivisible et absolue*, c'est-à-dire à la fois une et déliée de toute responsabilité devant une entité juridique positive<sup>6</sup>. Il prenait ainsi le contre-pied du

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 116-117 : « *Et quia hic de parlamentis Franciæ sit mentio, sunt aliqua notanda, quæ gloriam & magnificentiam Christianissimæ regis & curiarum suarum non parum demonstrant. Imprimis est notandum, quod sicut a sententiis Senatus olim appellare non licebat... sic nec a sententiis prædictorum parlamentorum Franciæ appellatur* ».

<sup>2</sup> Cette distance réduisait la volonté royale « à une simple déclaration d'intention, susceptible d'être corrigée ou réorientée » (A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu*, Paris, Gallimard, « L'esprit de la Cité », 2013, p. 321).

<sup>3</sup> Voir Julian H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris, P.U.F., 1993, p. 39 *sq.* ; et Jean-Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 2008, p. 31-41.

<sup>4</sup> François Hotman (1524-1590), *Francogallia*, Stoerius, 1573 ; Bernard de Girard du Haillan, historiographe de France (1535-1610), *L'Histoire de France*, Paris, Pierre l'Huillier 1576.

<sup>5</sup> Théodore de Bèze (1519-1605), *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, [s. l.], 1574.

<sup>6</sup> *Les six livres de la République*, Paris, Jacques du Puy, 1576. Il existe différentes éditions de cette œuvre. Nous avons principalement travaillé à partir de l'édition *princeps*, ainsi qu'à l'aide de deux autres éditions : *Six Livres de la République/De Republica libri sex* (1586). *Livre premier – Liber I*, Mario Turchetti (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013 ; *Les six livres de la République*, Paris, Jean Dupuis, 1583 (reproduite en fac-similé Aalen, Scientia Verlag, 1961) ; et *Les six livres de la République*, Lyon, Gabriel Cartier, 1593, reproduite en 6 vol., Ch. Frémont, M.-D. Couzinet, H. Rochais (éd.), Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986. Sans précision de notre part, c'est à l'édition originale que nous nous référons ; dans le cas contraire, nous précisons l'édition en indiquant « Aalen » ou bien « Corpus » avant la référence.

constitutionnalisme qu'il avait lui-même défendu, d'où sa critique de la constitution mixte et de l'élection<sup>1</sup>.

Ce faisant, Bodin prétendait pas inventer la souveraineté. Il entendait en rectifier le concept, en fixant les véritables prérogatives des souverains qui permettent de distinguer ces derniers de façon notoire. En particulier, il montre que *le pouvoir de légiférer est constitutif de la souveraineté* – autrement dit, qu'*il est de la nature du souverain d'être législateur*. C'est ce qu'il nous semble le plus intéressant de voir chez cet auteur, dans la mesure où Descartes assimile le Dieu auteur des vérités éternelles à un Roi qui légifère les mains libres. Nous parvenons ainsi à un premier élément de réponse, apporté par l'histoire de la philosophie du droit : plutôt que la monarchie constitutionnelle, c'est la monarchie absolue qui est à l'horizon intellectuel de l'analogie cartésienne. Mais voyons plus précisément de quoi il s'agit chez Bodin.

### c) Faire la loi est le droit exclusif du souverain

Le *souverain* se définit comme le détenteur d'une puissance politique *suprême, illimitée et universelle* (il est au-dessus de tous, sa puissance n'a pas de bornes positives et elle s'exerce sur tous les sujets)<sup>2</sup>. Son commandement porte le nom de *loi*, parce qu'il émane de sa seule volonté et qu'il oblige de façon universelle sans exception<sup>3</sup>. Les lois se distinguent en cela des *contrats* et des *édits* : des contrats tout d'abord, car elles ne sont pas réciproques (elles obligent les sujets sans obliger le souverain – tandis que les contrats sont des engagements mutuels qui obligent les deux parties l'une envers l'autre) ; des édits ensuite, qui ne sont pas promulgués par le souverain, mais par une instance subordonnée (comme un magistrat ou un seigneur), à la différence des lois proprement dites, qui ne peuvent être établies que par le souverain<sup>4</sup>.

La loi se définit ainsi comme le commandement du souverain. Bodin l'affirme à plusieurs reprises : « ce mot de loi emporte aussi en latin le commandement de celui qui a la souveraineté » ; « les lois du Prince souverain, ores qu'elles fussent fondées en bonnes et vives raisons, néanmoins ne dépendent que de sa pure et franche volonté » ; « la loi dépend de celui qui a la souveraineté<sup>5</sup> ». Ces propos reviennent à soutenir que *le pouvoir de légiférer est l'attribut exclusif du souverain*. Bodin y insiste tout particulièrement, notamment dans une formule frappée qui est passée à la postérité : « la puissance de la loi gît en celui qui a la souveraineté<sup>6</sup> ». C'est dire que le droit de faire la loi n'appartient qu'au souverain.

<sup>1</sup> Sur l'originalité de Bodin en philosophie politique, voir H. J. Franklin, « Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism », *Jean Bodin. Actes du Colloque de Munich, 1971*, H. Denzer (éd.), Munich, 1973, p. 151-166 ; R. Derathé, « La place de Jean Bodin dans l'histoire des théories de la souveraineté », *Jean Bodin, op. cit.*, p. 245-260 ; J.-F. Spitz, *op. cit.*, p. 55-60 ; et R. Descimon « Henri III et Henri IV. Le triomphe dynastique », *L'élection du chef de l'Etat en France de Hugues Capet à nos jours*, L. Hamon et G. Lobrichon (éd.), Paris, Beauchesne, 1988, p. 45-61, not. p. 46-49.

<sup>2</sup> Voir *Les six livres de la République, op. cit.*, livre I, chap. 9, p. 126 ; et I, 11, p. 192 : « la souveraineté n'est limitée, ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps » ; « souverain (c'est à dire celui qui est par-dessus tous les sujets) ».

<sup>3</sup> *Op. cit.*, I, 11, p. 193 : « le mot de *loi*, sans dire autre chose, signifie le droit commandement de celui ou ceux qui ont toute puissance par-dessus les autres sans exception de personne ; [...] combien que, à parler plus proprement, *loi est le commandement du souverain touchant tous les sujets en général* ».

<sup>4</sup> Voir *op. cit.*, I, 9, p. 134 et I, 11, p. 194, où Bodin insiste tout particulièrement sur cette question, lorsqu'il pointe l'abus langagier consistant à désigner comme « lois » des décrets de magistrats qui ne sont à proprement parler que des *édits* ou des *arrêts*, i.e. des ordonnances d'une entité subordonnée au souverain.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, I, 9, p. 132, 133, et 134.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, I, 11, p. 196 = Corpus, I, 10, p. 305.

Mieux, il est remarquable que Bodin voie dans le pouvoir de légiférer non seulement la *première marque* de la souveraineté, mais encore et surtout *celle qui comprend toutes les autres* :

« Voilà donc quant à la première marque de souveraineté, qui est le pouvoir de donner loi à tous en général, et à chacun en particulier... Sous cette même puissance de donner et casser la loi sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté : de sorte qu'à *proprement parler on peut dire qu'il n'y a que cette seule marque de souveraineté* ; attendu que tous les autres droits sont compris en celui-là<sup>1</sup> ».

La thèse est aussi forte qu'explicite : le droit de légiférer résume tous autres droits régaliens. Le droit de faire la guerre et la paix ; celui de trancher en dernière instance les jugements de tous les magistrats ; instituer ou destituer des ministres ; imposer charges et subsides ; gracier ; battre monnaie et en fixer la valeur ; imposer serment ; *etc.* – tous ces pouvoirs sont autant de droits secondaires par rapport au droit principal, qui est de légiférer. Comme Bodin y insiste, ces droits-là « sont les vraies marques de souveraineté, comprises sous la puissance de donner la loi à tous en général et à chacun en particulier<sup>2</sup> ».

La première et plus essentielle marque de souveraineté consiste ainsi dans la puissance législative indépendante. Concrètement, cela signifie qu'un Roi dont les ordonnances auraient besoin d'être ratifiées par un parlement pour recevoir force de loi, ne serait pas souverain en son royaume<sup>3</sup>. Ce ne sont donc pas les sujets qui, réunis en assemblée pour consentir à l'autorité monarchique, fondent le pouvoir législatif du roi ; c'est la puissance même que ce dernier détient, indépendamment de toute approbation positive : « le point principal de la majesté souveraine et puissance absolue, gît principalement à donner loi aux sujets en général *sans leur consentement*<sup>4</sup>. » Par ce geste, Bodin rejetait définitivement l'idée d'une constitution mixte limitant le pouvoir monarchique.

Résumons notre principal acquis : Bodin attache à la souveraineté cette propriété à la fois remarquable et essentielle – pouvoir établir la loi. Si cela sous-entend que *le législateur est souverain*, cela implique aussi que *le souverain est législateur*. Autrement dit, la souveraineté non seulement se remarque mais en outre *consiste* dans le pouvoir de légiférer. Car « qui est celui qui ne jugerait souverain celui qui donne loi à tous ses sujets<sup>5</sup> ? »

#### d) Le souverain détient un pouvoir absolu

Nous avons vu précédemment l'adage selon lequel *quod principi placuit legis habet vigorem*, ce qui a plu au prince a force de loi. Outre cette maxime, une autre formule du droit romain guidait la pensée juridique de Bodin : *princeps legibus solutus est*, « le prince est détaché des

<sup>1</sup> *Op. cit.*, I, 11, p. 198-199.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 199. Bodin s'oppose ici à Aristote (*Politiques*, IV, 11, § 11), dont il a commencé par éliminer les prétendues marques de souveraineté (rendre la justice, instituer des officiers, prendre conseil), au motif que des subalternes détiennent aussi ces prérogatives (*op. cit.*, p. 192-193). L'enjeu était important : réfuter Aristote sur ce point, c'est réfuter l'autorité par excellence en matière de constitution mixte.

<sup>3</sup> Voir *op. cit.*, I, 11, p. 197 : « la première marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loi à tous en général et à chacun en particulier. Mais ce n'est pas assez car il faut ajouter, sans le consentement de plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soi. Car, si le prince est obligé de ne faire loi sans le consentement d'un plus grand que soi, il est vrai sujet ; si d'un pareil il aura compagnon ; si des sujets, soit du sénat soit du peuple, il n'est pas souverain. »

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 191. Et inversement : « comment serait souverain celui qui reconnaît la justice d'un plus grand que lui ? » (*ibid.*). Ce dont Hobbes se souviendra bien : « *The Legislator in all Commonwealth is only the Sovereign* », « *the Sovereign is the sole Legislator* » (*Leviathan*, II, 26, § 1, Londres, Andrew Crooke, 1651, p. 137).

lois » (*Digeste*, I, IV, 1) ; ou, comme il la traduisait lui-même, « la loi dit que le prince est absous des lois ». Il en résumait l'esprit dans cette formule : « la puissance absolue n'est autre que dérogation aux lois civiles ». Cela signifie que le souverain n'est soumis ni à ses ordonnances ni à celles de ses prédécesseurs ; il peut s'en défaire si bon lui semble, car il n'est pas lié par elles. L'absoluité est en effet nécessaire au souverain afin qu'il exerce son pouvoir le plus propre : légiférer en toute indépendance. Si des lois positives l'assujettissaient, il ne serait pas libre de légiférer. « Or il faut que ceux-là qui sont souverains ne soient aucunement sujets aux commandements d'autrui, et qu'ils puissent donner loi aux sujets, et casser ou anéantir lois inutiles, pour en faire d'autres ». Le souverain détient ainsi le monopole du droit de légiférer : « Car il faut que le prince souverain ait les lois en sa puissance pour les changer, et corriger selon l'occurrence des cas. » Son pouvoir est donc *absolu*, au sens strict du terme, *legibus solutus*, c'est-à-dire détaché des lois civiles et positives : « nonobstant tous ses serments, le prince souverain peut déroger aux lois ou icelles casser et annuler cessant la justice d'icelles<sup>1</sup> ».

Soulignons enfin deux points importants.

a) *L'absoluité* n'est pas *le despotisme*, soit que par ce terme on désigne le pouvoir solitaire et aveugle d'un monarque, soit qu'on désigne toute forme d'autorité qui tend à devenir tyrannique. Il n'y a aucune péjoration dans le propos de Bodin, qui fixe plutôt la condition d'un pouvoir efficace. « Absolu » signifie ici libre et indépendant des lois positives : « Nul n'est sujet à la loi qu'il donne, aussi peut-il pour bonne et juste raison déroger à icelle<sup>2</sup> ».

b) *L'absoluité* n'est pas non plus *l'absolutisme*, qui caractérise un pouvoir sans aucune borne quelconque. Or Bodin retient le pouvoir souverain à l'intérieur de *trois limites* qui ne relèvent pas de la loi positive : *i*) les lois de nature et de Dieu (que le souverain n'a pas le droit d'enfreindre) ; *ii*) les lois fondamentales du royaume (qui ne sont pas conventionnelles, mais coutumières – comme, par exemple, la loi de succession au trône ou bien celle qui établit le caractère inaliénable du domaine public) ; *iii*) les biens des sujets, dont la propriété est un droit légitime (le monarque ne possède pas ces biens – c'est la différence avec la monarchie seigneuriale)<sup>3</sup>.

Nous pouvons donc retenir ceci : le libre pouvoir de légiférer n'est ni une simple expression, ni une qualité accessoire de la souveraineté, mais c'en est l'essence même. On entrevoit peut-être déjà où nous voulons en venir en rapprochant cette conception de celles de Descartes. Mais poursuivons plutôt notre parcours dans la philosophie politique, en lisant les autres auteurs que nous avons mentionnés plus haut. Car le lien entre souveraineté, droit de légiférer et pouvoir absolu est tout aussi prégnants chez eux.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, Corpus I, 8, resp. : p. 191, 222, 191, 205, et 196-197.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, Corpus III, 5, p. 134.

<sup>3</sup> Sur tout ceci, voir *op. cit.*, Corpus I, 8, notamment ce passage : « Or toute monarchie est seigneuriale, ou royale, ou tyrannique : [...] la monarchie royale, ou légitime, est celle où les sujets obéissent aux lois du Monarque, et le Monarque aux lois de nature, demeurant la liberté naturelle et propriété des biens aux sujets. La monarchie seigneuriale est celle où le Prince est fait seigneur des biens et des personnes par le droit des armes, et de bonne guerre, gouvernant ses sujets comme le père de famille ses esclaves. La monarchie tyrannique est où le Monarque méprisant les lois de nature, abuse des personnes libres comme d'esclaves, et des biens des sujets comme des siens. » Voir aussi Mario Turchetti, « Jean Bodin théoricien de la souveraineté, non de l'absolutisme », *Chiesa cattolica e mondo moderno*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 437-455.

## 2. Louis le Caron

À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, et dans l'esprit de la Renaissance à l'imitation des Anciens, le juriste français et conseiller du roi, Louis le Caron, dit Charondas (1536-1617), publie des *Pandectes ou Digestes du Droit français*<sup>1</sup>. Il s'inspire en cela de la référence en matière juridique, les *Pandectes* ou *Digestes* du droit romain<sup>2</sup>.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail du livre de Charondas. Remarquons simplement que l'influence de Bodin est manifeste par le fait que le pouvoir de légiférer est un attribut exclusif du souverain : « *le Roi seul peut faire lois en France* » ;

« *La législation appartient au souverain et chef de la République ; et soit icelle gouvernée par un seul, ou par peu de Seigneurs, ou par le peuple, c'est au Monarque, ou aux Seigneurs ou au peuple de faire lois, auxquelles tous les sujets doivent obéir : [ce] qui est une marque de souveraineté ; et pour ne parler que de la monarchie qui est le gouvernement de la France, [ce] serait diminuer la majesté du Roi si on reconnaissait [un] autre législateur que lui. »*

Les notions s'articulent entre elles : *seul fait la loi celui qui est souverain ; et seul est souverain celui qui fait la loi*. La loi est le souverain se définissent donc de façon corrélatrice :

« *le droit procède des lois... Sous le nom desquelles nous comprenons les ordonnances et constitutions des souverains, comme en France des Rois : parce qu'ils ont seuls puissance de faire lois, et de les casser et révoquer. Aussi, à bien définir la loi, elle n'est autre chose qu'une ordonnance faite par celui ou ceux qui ont puissance souveraine en la République... tellement qu'après les lois de Dieu, on peut bien appeler lois en France les ordonnances des Rois*<sup>3</sup> ».

La réciproque est vraie : « *il n'est [pas] raisonnable que le sujet quelque lieu et degré qu'il tienne, donne la loi à son seigneur et Roi*<sup>4</sup> ». Le roi étant l'unique souverain dans une monarchie, lui seul peut légiférer.

## 3. Pierre Charron

En 1601, le juriste, moraliste et prédicateur Pierre Charron (1541-1603) publie son traité *De la Sagesse*, dans lequel il est notamment question du souverain et de la loi<sup>5</sup>.

Comme ses deux prédécesseurs, Charron exalte l'autorité du souverain et la splendeur de la loi, accolant au mot de *souverain* ceux de *Prince* et de *Législateur*, comme pour mieux montrer que leur notion s'impliquent :

« *Or cette majesté et autorité est premièrement et proprement en la personne du souverain, du Prince, et Législateur, où elle est vive et agente, mouvante ; puis en ses commandements et ordonnances, c'est-à-dire en la loi, qui est le chef-d'œuvre du*

<sup>1</sup> *Pandectes ou Digestes du Droit français*, Lyon, J. Veyrat, 1593.

<sup>2</sup> *Pandectes* (du grec Πανδέκται Βιβλίοι : « livres qui englobent tout ») ou *Digeste* (du latin *digesta* : « recueil méthodique de droit »).

<sup>3</sup> *Pandectes ou Digestes du Droit français, op. cit.*, resp. : chap. II, p. 11 ; chap. III, p. 14 ; et chap. IV, p. 30.

<sup>4</sup> Resp. : *Op. cit.*, ; chap. IV, p. 30 ; et « Réponse politique... », in L. Charondas le Caron, *Réponses du droit français : confirmées par arrêts des cours souveraines de France, et rapportées aux lois romaines*, Lyon, Soubron & des Prez, 1596, [s. p.]

<sup>5</sup> *De la Sagesse*, en trois livres, Bordeaux, Simon Millanges, 1601. Voir surtout livre II, chap. 8, et livre III, chap. 16. Nous avons travaillé à partir de la reproduction de la seconde édition (Paris, David Douceur, 1604), publiée dans la collection « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », Paris, Fayard, 1986. Descartes s'était fait offrir un exemplaire de cet ouvrage en 1619, ce que l'on sait d'après la dédicace d'un exemplaire d'une collection privée en Bavière : « *Donné et dédié au très savant, ami cher et petit frère René Descartes par Johannes B. Molitor S.J., à la fin de l'année 1619* » (voir Fr. de Buzon, « Un exemplaire de la *Sagesse* de Pierre Charron offert à Descartes en 1619 », *Bulletin cartésien XX*, Liminaires, I, *Archives de Philosophie*, 55/1, 1992, p. 1-3).

*Prince* et l'image de la majesté vive et originelle<sup>1</sup>. »

Tout comme Bodin, Charron souligne la liberté du souverain en matière de législation :

« Il doit aussi se souvenir que, combien qu'il soit par-dessus la loi (civile et humaine s'entend) comme le créateur par-dessus sa créature (*car la loi est l'œuvre du prince, laquelle il peut changer et abroger à son plaisir, c'est le propre droit de la souveraineté*), si est-ce que cependant qu'elle est en vigueur et en crédit, il la doit garder, vivre agir et juger selon elle<sup>2</sup>. »

Il ne faut pas croire qu'à la fin de ce passage Charron limiterait la puissance législatrice du souverain, car il dit expressément que ce dernier peut changer les lois comme bon lui semble ; simplement, le souverain doit suivre les lois en vigueur qu'il a établies. Il n'y a là rien d'exceptionnel (Bodin soutenait la même chose), au point que Sully, le premier ministre d'Henri IV, écrivait à la même époque : « La première loi du souverain est de les observer toutes<sup>3</sup>. » Ce faisant, Charron ne manque pas de rappeler que la puissance de la loi est aux mains du souverain. C'est le droit propre de ce dernier – ce qui est pour nous l'essentiel : en tant que « chef-d'œuvre du Prince », la loi est toujours l'œuvre d'un chef<sup>4</sup>.

#### 4. Charles Loyseau

Vers la fin du règne d'Henri IV, le juriste français Charles Loyseau (1566-1627) publie un *Traité des Seigneuries*, dans lequel il emprunte également beaucoup à Bodin<sup>5</sup>.

Comme ce dernier, Loyseau définit la souveraineté en tant que puissance suprême :

« la souveraineté est la forme qui donne l'être à l'État, voire l'État et la souveraineté prise *in concreto* sont synonymes, et l'État est ainsi appelé, parce que la souveraineté est le comble et période de puissance, où il faut que l'État s'arrête et s'établisse<sup>6</sup>. »

Comme Bodin encore, Loyseau place en tête des attributs régaliens le droit de « faire lois... outil et instrument de la souveraineté<sup>7</sup> ». Le droit de légiférer résume aussi, selon lui, tous les autres pouvoirs politiques : « *Faire lois comprend tous les autres cas de souveraineté* » et constitue ainsi « *le premier acte de souveraineté*<sup>8</sup> ». Aussi Loyseau considère-t-il que le Roi est *le seul auteur légitime* de ce qui mérite le nom de *loi* : « Il n'y a que le Roi qui fasse lois en France » ; « il n'y a que le Roi seul qui puisse faire des lois », au contraire des parlements et des magistrats, qui rendent quant à eux des « arrêts », des « règlements » ou des « édits », mais jamais de « lois » proprement dites<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, livre II, chap. 8, § 1, p. 490.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, livre III, chap. 16, § 4, p. 712.

<sup>3</sup> *Mémoires* (1596), livre VIII, Liège, F. J. Desoer, 1788, p. 79.

<sup>4</sup> Le rapprochement de Descartes et Charron a déjà été fait, mais seulement pour la morale provisoire : voir Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, et dans cet ouvrage, les références données p. 30, n. 32.

<sup>5</sup> *Traité des Seigneuries*, Paris, Abbé Angelier, 1608. Sur cet auteur, voir Solange Marin, « Loyseau Charles (1566-1627) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne].

<sup>6</sup> *Op. cit.*, chap. II, § 6, p. 25.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, chap. II, § 3, p. 5. Voir aussi le chap. III : « Car il n'y a point de plus propre effet de la souveraineté, que de faire, de sa propre puissance, des lois, qui obligent tous les sujets en général, et chacun en particulier » (§ 9, p. 51 ; la relative de cette phrase est une citation littérale de la *République* de Bodin).

<sup>8</sup> *Op. cit.*, chap. III, § 9, p. 51.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, chap. III, § 11-14, p. 51-52. Ainsi, « la loi est faite par le souverain, et le règlement par le magistrat » ; « la loi est pour tous ceux de l'État et pour toujours, et le règlement n'est que pour ceux de la juridiction du magistrat » (*ibid.*).

Considérant qu'elles ne dépendent que du Prince, Loyseau définit donc ce dernier comme *le faiseur des lois* : « ...en vertu de la loi, c'est-à-dire de l'ordonnance du Prince souverain. Aussi le Prince et la loi sont-ils comme relatifs, *étant le Prince le faiseur des lois*, et la loi l'œuvre du Prince<sup>1</sup>. »

La pensée de Loyseau est donc la suivante (elle ne diffère pas de celle de ses prédécesseurs, qu'elle répète plus qu'elle ne les corrige) : *faire la loi* est une *prérogative du Roi seul*, car ce pouvoir suppose de *détenir la souveraineté*. Ici encore le droit de légiférer est un *attribut exclusif* du souverain.

## 5. Pierre De L'Hommeau

Les dates exactes de Pierre De L'Hommeau ne sont pas connues. Mais comme en attestent les pages de titre de ses œuvres, il fut un homme d'État, car il officia en qualité de conseiller du roi à Saumur. Tout comme ceux de ses prédécesseurs, ses travaux de juriste soulignent la dépendance des lois à l'égard du souverain.

Ainsi, dès l'Avant-propos de son livre *De la jurisprudence française* (1605), il précise que le droit romain ne peut servir « qu'en raison » dans les affaires politiques et civiles, mais non « en loi », car ce droit ne saurait primer sur les ordonnances et coutumes de France, dont les premières dépendent seulement des monarques. C'est pourquoi « bien entendre et pratiquer la vraie jurisprudence française... consiste premièrement en l'intelligence des ordonnances de nos Rois de France<sup>2</sup> ». Il poursuit en ces termes dans les pas de ses contemporains : « *C'est aux Rois et Princes souverains à faire lois et ordonnances*, à les interpréter et déclarer<sup>3</sup>. » De L'Hommeau prend soin de prévenir toute controverse : si une jurisprudence devait être prise hors des lois établies par un Roi, elle ne le pourrait qu'en se référant à des instances autorisées par puissance royale<sup>4</sup>.

Encore que le droit civil fût alors coutumier en partie, l'influence de Bodin est déjà prégnante dans cet ouvrage de jurisprudence, comme en attestent les thèses défendues et le lexique employé, qui est parfois calqué sur celui de *La République* : « la coutume est une loi civile approuvée et reçue par les états du pays, sous l'autorité du Roi, *auquel seul appartient de faire lois et ordonnances*, et *dépend de lui toute la force des lois civiles*, comme étant une des *principales marque de la souveraineté*<sup>5</sup>. » Le juriste insiste sur ce point, qui pourrait sembler ambigu : « la force et autorité de la loi, et de la coutume, *gît au pouvoir du Prince souverain*. Ce n'est pas la présence et consentement des trois états du pays qui donne force à la coutume, mais le Roi, par les commissaires qu'il députe à cet effet<sup>6</sup> ».

<sup>1</sup> *Op. cit.*, chap. III, § 9, p. 51. *Nota bene* : Loyseau définit le terme de Roi en usant « de celui de Prince, qui peut être adapté à tout seigneur qui participe à la souveraineté », précisant que, « quand on veut exprimer le seigneur souverain, il faut l'appeler Monarque » (chap. II, § 12 et 16, p. 27 et 28).

<sup>2</sup> *Deux livres de la jurisprudence française*, Saumur, Thomas Portau, 1605, p. 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 2-3.

<sup>4</sup> C'est le cas des coutumes provinciales écrites, ainsi que des arrêts des cours souveraines : les premières sont rédigées « sous l'autorité du Prince » et ainsi « ont force de loi » ; les seconds, qui dépendent notamment du Sénat, ont autorité « par la puissance que le Roi lui donne » (*ibid.*, p. 3).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 8.

Pierre De L'Hommeau sera encore plus explicite dans son ouvrage sur *Les Maximes générales du droit français*, qu'il publia à l'adresse du nouveau roi<sup>1</sup>. Le premier livre, consacré aux droits royaux, articule souveraineté, pouvoir législatif et droit divin. Sa première maxime, qui rappelle que « *La France est une monarchie, et le Roi de France monarque souverain*<sup>2</sup> », insiste, à l'image de Bodin, sur le fait que le pouvoir du roi est absolu :

« Davantage, pour montrer la grande puissance du Roi de France, il n'est sujet à aucunes lois humaines. Car celui qui fait la loi n'est point sujet à icelle. Or le Prince souverain, comme est le Roi de France, fait la loi, conséquemment est absous de la loi. Car il est impossible par nature de se donner loi, non plus de commander à soi-même une chose qui dépende de sa volonté. Aussi, par tous les édits cette clause, *car tel est notre plaisir*, est insérée, pour montrer que toutes les lois et ordonnances dépendent de la volonté du Roi qui les fait, et conséquemment n'y est point obligé, s'il ne lui plaît<sup>3</sup>. »

Tout comme Bodin, De L'Hommeau souligne que le souverain est soumis à la loi de Dieu et de nature, ainsi que n'importe quel autre homme, tout en montrant que, d'un point de vue juridique, et en cas de désobéissance à cette loi, le roi ne saurait être jugé en procès par les magistrats ou par les États, car c'est le roi qui a pouvoir et autorité sur eux, non l'inverse : dans ce cas, Dieu serait alors le seul juge du roi désobéissant.

Poursuivant son propos, De L'Hommeau développe comme cinquième maxime l'idée selon laquelle « *La volonté du Roi vaut loi*<sup>4</sup> ». Il commence de manière classique en se référant au célèbre adage de droit romain : « En France, il appartient au Roi seul à faire lois, édits et ordonnances, *et quod Principi placuit legis habet vigorem* ; et quand le Roi de France fait des édits, il peut dire, *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* : car la loi ne dépend que du seul prince souverain<sup>5</sup>. » Or – nous reviendrons plus bas sur ce point important – c'est Dieu qui fonde le pouvoir absolu du monarque, non le peuple : « Le Prince des Romains tenait sa puissance et autorité du peuple, qui retenait à lui la souveraineté... Le Roi de France ne tient sa puissance et autorité d'autre que de Dieu. » Et De L'Hommeau réaffirme aussitôt le droit divin du Roi après avoir évoqué un litige avec un avocat du parlement de Paris, qui avait plaidé en faveur de la souveraineté populaire :

« jamais les Rois de France n'ont pris leur puissance du peuple... De sorte que les Rois de France, comme souverains, tiennent leur autorité et puissance de Dieu seul, et partant peuvent faire lois et ordonnances de leur propre mouvement et franche volonté : ce qui est démontré par ces mots, *car tel est notre plaisir*. De manière que le seul plaisir et volonté du Roi fait la loi<sup>6</sup>. »

La question ne faisait donc pas débat aux yeux du juriste : la France étant une monarchie et non une démocratie, seul le roi était souverain et législateur.

<sup>1</sup> Il existe au moins cinq éditions de cet ouvrage vraisemblablement publiées du vivant de l'auteur (Rouen, Claude Le Villain, 1612<sup>1</sup>, 1614<sup>3</sup>, 1619<sup>5</sup>), ainsi qu'au moins deux éditions vraisemblablement posthumes : *Maximes générales du droit français. Avec les notes et observations de M<sup>e</sup> Paul Challine*, Paris, Henry Le Gras, 1657 ; et Paris, Théodore Girard, 1665. Nous avons travaillé à partir des éditions de 1612 et de 1657.

<sup>2</sup> *Les Maximes générales du droit français*, 1612, p. 1-6 = 1657, p. 1-14 (s.d.l.t.).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1612, p. 4 = 1657, p. 3 (s.d.l.t.).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1612, p. 17-21 = 1657, p. 10-12 (s.d.l.t.).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1612, p. 17 = 1657, p. 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1612, p. 17-18 = 1657, p. 10-11.

## 6. Cardin le Bret

En 1632, soit deux ans seulement après les lettres de 1630, le juriconsulte et conseiller du roi Cardin Le Bret (1558-1655) publie un traité *De la Souveraineté du Roy*, dans lequel on trouve des propos tout aussi éloquent<sup>1</sup>.

Selon Le Bret, le roi seul détient la souveraineté, dont il écrit élégamment que « de sa nature elle est à la royauté ce que la lumière est au soleil, et sa compagne inséparable<sup>2</sup> ». En particulier, il consacre tout un chapitre au pouvoir royal de légiférer : « *Qu'il n'appartient qu'au Roi de faire des lois dans son Royaume, de les changer, et les interpréter*<sup>3</sup> ». Afin d'éviter toute contestation possible, il commence par rappeler que les peuples furent dépossédés de leur souveraineté originelle, de sorte que seules les lois royales sont en vigueur : « depuis que Dieu a établi les Rois sur eux, ils ont été privés des droits de souveraineté, et l'on n'a plus observé pour lois que les commandements et les édits des Princes » ; ce qui ne fut pas sans raison, car les rois ont reçu pour mission de prendre soin du peuple qui leur a été confié – « les Rois ont été institués de Dieu pour rendre la justice à tout le monde, pour maintenir les peuples en paix, et pour conserver l'État en sa splendeur ». La loi est alors l'instrument dont le roi dispose pour mener à bien cette fin politique. La charge qui incombe au monarque n'étant pas sans gravité, Le Bret recommande expressément circonspection, prudence, et justice dans l'établissement des lois, qu'il considère « la chose la plus importante de tout le gouvernement politique<sup>4</sup> ».

Nous voyons ainsi que, de 1576 à 1632, de nombreux juristes français parlèrent d'une même voix. Jean Bodin, par son insistance sur la *souveraineté indivisible et absolue*, inaugurerait le droit politique moderne. Ses successeurs, dont la plupart allaient devenir les contemporains de Descartes, se firent les porte-voix de cette notion-clef, au point que l'on puisse dire qu'ils sont tous ses héritiers<sup>5</sup>.

Il convient de prendre la mesure de cette insistance, car elle est autre chose qu'une simple redite. Nous ne le ferons pleinement qu'avec ce qui va suivre, mais nous pouvons au moins suggérer ceci dès à présent : les théoriciens de la monarchie absolue ne pouvaient insister comme ils le firent sur la connexion entre *souveraineté*, *droit de légiférer*, et *pouvoir absolu* que parce que cette connexion représentait l'une des innovations majeures de la philosophie du droit de leur époque. Ce point de départ fut si fondateur en science politique que notre république repose encore sur ces notions. Qui songerait aujourd'hui à remettre en cause le droit que le peuple a de légiférer, y compris lorsqu'il l'exerce par l'intermédiaire de ses représentants ? Et pourtant, ce droit n'est inaliénable que parce qu'il est constitutif de la souveraineté.

---

<sup>1</sup> *De la Souveraineté du Roy*, Paris, Toussaincts du Bray, 1632. Voir surtout les chap. 1, 2 et 9 du livre I. Sur l'auteur, voir J. Meyer, « Le Bret Cardin, seigneur de Flacourt (1558-1655) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne] ; et F. Monnier, « Cardin Le Bret (1558-1655) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2018/1, n° 47, p. 303-324.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, livre I, chap. 2, p. 9.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, livre I, chap. 9, p. 64-75.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>5</sup> R. Derathé évoque l'influence de Bodin sur Cardin le Bret et Loyseau (*art. cit.*, p. 254-257). André de Muralt précise que cette influence tient en particulier à la prééminence du droit de légiférer (« La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau », *Souveraineté et Pouvoir. Cahiers de la revue de Théologie et de Philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1978, p. 3-84, not. p. 78).

Notre exposé politico-juridique touche quasiment à sa fin. Avant de le conclure et de revenir à Descartes, il nous faut encore aborder un dernier auteur. Son propos achèvera de placer notre étude dans la direction conceptuelle qui nous semble la plus appropriée pour interpréter l'analogie royale.

### 7. Francisco Suárez

En 1612, le théologien et juriste portugais Francisco Suárez (1548-1617) publie un traité *De legibus ac Deo legislatore* – œuvre en dix livres qui se présente en partie comme un commentaire du traité sur les lois de Thomas d'Aquin (*Summa theologiae*, Ia IIæ, q. 90 sq.)<sup>1</sup>.

Nous reviendrons un peu plus longuement sur la pensée juridique de Suárez par la suite, mais il nous importe d'indiquer maintenant le rapport qui existe chez lui entre la loi et la volonté du législateur. Suárez se confronte à un problème juridique qui se pose encore de nos jours : peut-on appliquer la loi à des cas qui n'ont pas été explicitement prévus par le législateur, mais qui ressemblent ou bien se rapportent à ceux pour lesquels elle fut établie ? Par exemple, peut-on appliquer à l'escroquerie les peines prévues pour le vol ? Lorsqu'un juge se retrouve devant un cas sur lequel le législateur n'a pas encore statué, on lui recommande d'appliquer la loi selon l'esprit, non selon la lettre. Encore faut-il connaître celui-ci. Dans cette circonstance, il faut alors se référer au *législateur*, dont la volonté a été *signifiée par la loi* : « Parce que *la loi est le signe de la volonté du prince*, qui a voulu mouvoir et obliger toute la communauté<sup>2</sup> ».

Pour interpréter la loi, il faut donc remonter au législateur et se demander dans quelle intention il a légiféré. Si la loi n'a pas été prévue pour le cas en question, il faut s'interroger sur des cas voisins. C'est donc *la volonté du législateur* qui est posée au principe de l'interprétation juridique : le sens de la loi gît en amont de son institution, dans l'intention de celui qui l'a *établie*. Nous verrons plus bas que Suárez adopte une conception de la loi qui est orientée sur la cause efficiente, au sens où la volonté du législateur étant réduite à cette considération<sup>3</sup>.

## II. LA MÉTAPHYSIQUE À LA LUMIÈRE DE LA SOUVERAINETÉ

Notre exposé politico-juridique est désormais achevé. Qu'y avons-nous appris ? Le droit de légiférer n'appartient qu'au roi, détenteur de la souveraineté absolue ; ce droit est constitutif de la toute-puissance politique. N'est-il pas étonnant de constater que *le seul pouvoir régalien* que Descartes prend pour analogue à l'établissement des vérités éternelles soit *le pouvoir de faire la loi* – *a fortiori* lorsqu'on apprend que cette prérogative constitue *la première et la plus essentielle marque de souveraineté* pour les juristes de son époque ? Le fait qu'entre toutes choses, Descartes se soit référé au cœur même de la souveraineté d'après celui qui en

<sup>1</sup> *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus* (1612), *Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, 1856-1877, vol. 5, *De legibus ac Deo legislatore (I–V)*, vol. 6, *De legibus ac Deo legislatore (VI–X)*. Il existe une édition contemporaine française des deux premiers livres : *Des lois et du Dieu législateur*, introduction, traduction et notes par J.-P. Coujou, Paris, Dalloz, 2003.

<sup>2</sup> *De legibus*, lib. III, cap. XVI, § I : « *Quia lex est signum voluntatis principis qua vult totam communitatem movere et obligare* ».

<sup>3</sup> Sur ce point, voir aussi M. Bastit, « Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suárez : de la similitude à l'identité », in *Les Études philosophiques*, n° 3/4, *L'Analogie* (juillet-décembre 1989), p. 429-443.

fut le principal théoricien, ne peut qu'interpeller. Ses propos semblent en effet calqués sur ceux des auteurs que nous venons de parcourir : « un Roi établit des lois en son Royaume », « un Roi fait des lois » (Descartes, 1630), « la volonté du Roi peut être dite la cause efficiente de la loi » (Descartes, 1647). Il y a là en creux la thèse moderne selon laquelle le pouvoir de légiférer constitue la prérogative exclusive des rois : « le Roi seul peut faire les lois en France » (Le Caron, 1593) ; « C'est aux Rois et Princes souverains à faire lois » (De L'Hommeau, 1605) ; « il n'y a que le Roi seul qui puisse faire des lois » (Loyseau, 1608) ; « il n'appartient qu'au Roi de faire des lois dans son Royaume » (Le Bret, 1632). Descartes ne renvoie au roi que dans l'exercice privilégié de cet acte souverain. Insistant sur cette prérogative du Prince, Loyseau alla jusqu'à désigner ce dernier comme « le faiseur des lois » ; on ne peut qu'être frappé par la ressemblance à cette formule de celle des *Sixièmes Réponses* selon laquelle « *Rex est legis effector* », littéralement : « le Roi est le faiseur de la loi ». Et il ne fait pas de doute qu'en parlant ainsi, notre auteur visait le détenteur de l'autorité politique *suprême*, étant donné qu'en un autre endroit de son œuvre, il évoquera le « *legislatoris imperio* », c'est-à-dire littéralement « l'empire du législateur » que seul un souverain peut exercer<sup>1</sup>.

### 1. Modernité de la conception cartésienne de la loi

Au vu de ce qui précède, l'analogie royale de l'établissement ne peut plus apparaître comme une simple allusion à la figure monarchique. Il s'agit de la part de Descartes d'un emprunt, conscient ou non, à la science politique de son temps. Au XIII<sup>e</sup> siècle, en effet, le roi était encore celui qui avait pour fonction de *dire* la loi, de veiller sur elle et de l'incarner (*lex animata in terris*), ce qui pouvait aussi signifier qu'il était "sous" la loi<sup>2</sup>. Avec Descartes et ses prédécesseurs, le Roi est désormais la *source* de la loi, c'est-à-dire l'être duquel celle-ci jaillit dans le monde (*legis effector*). Cette mutation constitue un tournant majeur dans la philosophie du droit politique, au point qu'on puisse dire qu'elle inaugure le droit moderne. L'idée selon laquelle la loi est *l'œuvre d'un souverain* est en effet très différente de la conception antique et médiévale de la loi comme *droite raison*, telle qu'on la trouve par exemple chez Cicéron, Thomas d'Aquin et Grotius.

i) Cicéron en fournit une description *naturaliste* et *rationaliste* (sans référence à la *volonté* d'un auteur quelconque) : « la loi est la raison souveraine, incluse dans la nature, en tant qu'elle ordonne ce qui doit être fait et interdit le contraire » ; « la loi est la droite raison qui ordonne et qui interdit » ; « la loi véritable et primitive, ayant caractère pour ordonner et pour défendre, est la droite raison du Jupiter suprême<sup>3</sup>. »

ii) Chez Thomas d'Aquin, la loi revêt une dimension téléologique intrinsèque, car elle est posée en vue d'une fin sociale qui la précède. Ce n'est pas la source de la loi qui la définit, mais sa finalité, tournée vers le bien commun : « la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, et tout autre précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que selon son ordre à ce bien commun. C'est pourquoi toute loi est ordonnée

<sup>1</sup> *Epistola ad Voetium*, AT VIII-2, 117.1.

<sup>2</sup> Voir Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 127 *sq.*

<sup>3</sup> *De legibus libri tres* (-52), Hildesheim-New York, G. Olms, 1973, resp. : I, 17, « *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria* » ; I, 42 : « *lex est recta ratio imperandi atque prohibendi* » ; et II, 10 : « *lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis* ».

au bien commun<sup>1</sup>. » C'est l'ordre de la raison qui constitue la loi, non la volonté d'un souverain ; autrement dit, la raison *est* législatrice (c'est elle qui légifère). S'il semble que la loi puisse dépendre de la volonté, ce n'est qu'en apparence. Car une volonté n'a force de loi que si elle est *rationnellement ordonnée* :

« La raison tient de la volonté son pouvoir de mettre en mouvement, comme il a été déjà dit. C'est en effet parce qu'on veut la fin que la raison impose les moyens de la réaliser. *Mais la volonté, pour avoir raison de loi quant aux commandements qu'elle porte, doit être elle-même réglée par une raison.* On comprend ainsi que la volonté du prince a force de loi (*quod voluntas principis habet vigorem legis*) ; sinon sa volonté serait plutôt une iniquité qu'une loi<sup>2</sup>. »

La volonté est une condition nécessaire, mais non suffisante de la loi. Il est remarquable que Thomas d'Aquin cite ici le *Digeste* justinien en faveur de la droite raison, quand on sait l'usage que les théoriciens de la monarchie absolue feront de cette même formule de droit romain. Thomas ne comprendrait pas une définition non-rationnelle de la loi, dans la mesure où celle-ci consiste selon lui à lier à des actes *par la raison* : « Le mot *loi* vient du verbe qui signifie lier, par ce fait que la loi oblige à agir, c'est-à-dire qu'elle lie l'agent à une certaine manière d'agir. *Or, ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier des actes humains* » (a. 1, co.). Thomas d'Aquin définit donc la loi comme « une ordonnance de la raison en vue du *bien commun*, promulguée par celui qui a la charge de la communauté<sup>3</sup>. »

Si les Anciens insistaient sur la *cause finale*, les Modernes insisteront quant à eux sur la *cause efficiente*. Bodin le premier, dont le concept de souveraineté accorde à la volonté humaine une fonction désormais *fondatrice* en politique ; ses propos consomment la rupture avec la pensée médiévale à l'endroit même où ils semblent honorer celle-ci : « les lois du Prince souverain, encore qu'elles fussent fondées en bonnes et justes raisons, *néanmoins ne dépendent que de sa pure et franche volonté*<sup>4</sup> ». Il y a dans cet énoncé une grande tension conceptuelle. S'il est vrai que Bodin n'évacue pas totalement la droite raison, il est certain en revanche qu'il insiste sur la volonté souveraine. La loi est loi parce qu'elle est établie par le prince, non parce qu'elle serait bonne ou juste par nature (ce point était décisif sur le plan juridique, car il permettait d'étouffer les appels parlementaires aux ordonnances royales, évitant ainsi toute division de la souveraineté et donc aussi tout motif de guerre civile – Hobbes s'en souviendra). Aussi Bodin distinguait-il le « droit » et la « loi », dont le sens n'était pas d'être *droite*, mais d'être *impérieuse* : « il y a bien une différence entre le droit et la loi : l'un n'emporte rien que l'équité, la loi emporte commandement ; *car la loi n'est autre chose que le commandement du souverain, usant de puissance*<sup>5</sup>. » La légalité des lois ne dépend plus de

<sup>1</sup> *Summa theologiae*, Ia IIæ, q. 90, a. 2, concl.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, a. 1, ad 3, qui répond à l'argument suivant : « *lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam iurisperitus dicit, quod placuit principi, legis habet vigorem.* »

<sup>3</sup> *Op. cit.*, a. 4 : « *Et sic ex quator prædictis potest colligi definitio legis quæ nihil est quam quædam rationis ordination ad Bonum Commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* ». La conception de la loi comme droite raison sera encore celle de Bossuet : « toutes les lois sont fondées sur la première de toutes les lois, qui est celle de la nature, c'est-à-dire sur la droite raison, et sur l'équité naturelle » (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, liv. I, part. I, art. 4, § 2, Paris, Pierre Cot, 1709, p. 29).

<sup>4</sup> *Les six livres de la République*, I, 9, p. 133.

<sup>5</sup> *Les six livres de la République*, Aalen, I, 8, p. 155.

l'équité qu'elles visent, mais de la souveraineté qui les établit. Une telle conception vaut aussi pour la loi naturelle, qui ne saurait exister ni être conçue sans un auteur suprême<sup>1</sup>.

iii) Sur ce point, Bodin est en avance et en opposition complète avec son successeur Hugo Grotius (1583-1645), penseur d'une loi naturelle qui s'impose d'elle-même à chacun, et non parce qu'elle serait établie par un législateur universel :

« Et tout ce que nous venons de dire [sur le droit et les lois] garderait de quelque manière sa pertinence, quand bien même nous accorderions (*etiamsi daremus*), ce qui ne se peut sans un crime extrême, qu'il n'y a point de Dieu (*non esse Deum*), ou [s'il y en a un] qu'il ne s'intéresse pas aux affaires humaines<sup>2</sup> ».

L'incise de Grotius, *etiamsi daremus... non esse Deum*, est significative à plus d'un titre. D'une part, elle atteste que *la loi de nature* n'a pas toujours été comprise comme *loi de Dieu* ; d'autre part, elle correspond à l'hypothèse scotiste, *si, per impossibile, Deus non esset*, par laquelle Duns Scot déclarait les natures géométriques, l'impossibilité d'une chose et les contradictoires indépendantes de Dieu (voir *infra*, Appendice, I, 1). Selon Grotius, en effet, Dieu lui-même ne saurait changer le droit naturel :

« Le droit naturel est tellement immuable, qu'il ne peut pas même être changé par Dieu. Quelque immense, en effet, que soit la puissance divine, on peut dire cependant qu'il y a des choses sur lesquelles elle ne s'étend pas ; parce que celles auxquelles nous faisons allusion ne peuvent être qu'énoncées, mais n'ont aucun sens qui exprime une réalité, et sont contradictoires entre elles. *De même donc que Dieu ne pourrait pas faire que deux et deux ne soient pas quatre, de même il ne peut empêcher que ce qui est essentiellement mauvais ne soit mauvais*<sup>3</sup>. »

Le Dieu de Grotius s'incline devant le droit comme le Dieu de Duns Scot ploie devant les contradictoires. Or on sait depuis les travaux d'Étienne Gilson que la création des vérités éternelles s'oppose à la conception scotiste (de nouveau, voir *infra*). Il faut donc comprendre que Descartes appuie en quelque sorte sa métaphysique sur la politique de Bodin, pour mieux contester la théologie de Duns Scot, dont la philosophie de Grotius constitue l'équivalent juridique – Grotius, qui confondait le « droit » avec la loi naturelle (en décrivant celui-ci de façon normative) et dont la conception était conforme à la tradition antique et médiévale de la droite raison : « Le droit naturel est la dictée de la droite raison (*Jus naturale est dictatum rectæ rationis*) » (*Op. cit.*, liv. I, chap. I, § 10.1, p. 25).

La conception moderne de la loi rejaillira en revanche en 1612, dans le traité *Des lois et du Dieu législateur* de Suárez, qui commente Thomas pour mieux exposer ses propres idées. En particulier, le théologien et juriste espagnol critiquera la définition thomiste de la loi en raison de l'obscurité du critère de l'ordination rationnelle. Suárez préférera insister sur la volonté – qu'il conçoit comme la cause efficiente de la loi –, et sur le fait que celle-ci émane d'un organe non seulement qualifié, mais encore et surtout *souverain* (ce qui est une

<sup>1</sup> Se référant à Dieu, Bodin parle de « la loi éternelle par lui établie » (*Les six livres de la République*, Préface, [s. p.]). Comme Margherita Isnardi Parente le précise, la loi naturelle n'est pas un ordre raisonnable, mais « un commandement qui a sa seule source et sa seule raison dans la volonté du seigneur souverain de la nature » ; elle n'est donc « qu'une autre sorte de loi positive, établie au dessus de la loi positive du souverain de l'État » (« Le volontarisme de Jean Bodin : Maïmonide ou Duns Scot ? », *Actes du colloque international Jean Bodin*, H. Denzer (éd.), Munich, C. H. Beck, 1973, p. 39).

<sup>2</sup> *De Iure Belli ac Pacis* (Paris, 1625), Prolegomena, § 11, P. C. Molhuysen (éd.), Clarke (NJ), The Lawbook Exchange, 2005, p. 7 : « *Et hæc quidem quæ iam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana* ». Voir aussi A. Gesché, « Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le "Etsi Deus non daretur" », *Revue théologique de Louvain*, 33/2, 2002, p. 187-210.

<sup>3</sup> *Le Droit de la guerre et de la paix*, livre I, § 10, trad. P. Pradier-Fodéré, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1999, p. 38-39.

innovation par rapport à Thomas d'Aquin, dans la mesure où ce dernier ne désignait pas le législateur comme *souverain*, mais comme « celui qui a la charge de la communauté (*eo qui curam communitatis habet*) », *i.e.* en fonction d'une *fin politique*). Reprenant la question de savoir « si la loi est un acte de l'intellect ou de la volonté », il répond explicitement : « Nous posons que l'on comprend et que l'on défend mieux la thèse selon laquelle la loi consiste en un acte de la volonté<sup>1</sup>. » Mieux, d'après Suárez, c'est la volonté qui impose à la loi sa *vis coactiva*, ou force contraignante, non la raison : cette dernière perd son caractère normatif pour n'être plus que *spéculative* (elle ne dicte plus un ordre au bien, mais permet seulement de *connaître* celui-ci). Par suite, la loi positive que la volonté établit se sépare radicalement de la loi naturelle que la raison connaît – alors que, pour Thomas, l'une et l'autre lois provenaient d'une même racine, en tant qu'ordres rationnels<sup>2</sup>.

Finalement, il ressort que Descartes s'inscrit beaucoup plus dans la continuité de Bodin et de Suárez qu'il ne se démarque d'eux (puisque Suárez s'était déjà éloigné de Thomas sur des points qu'on retrouvera chez Descartes). L'entrecroisement des idées vaut d'être souligné : Descartes s'oppose à Suárez sur les vérités éternelles en adoptant une analogie juridique dont la conception de la loi est très proche de celle du théologien espagnol. Il est clair, en effet, qu'il évacue la finalité rationnelle, lorsqu'après avoir nommé la causalité efficiente (*potest enim vocari efficiens*), il définit le roi comme simple « auteur » ou « faiseur » de la loi (*Rex est legis effector*), sans évoquer une bonne et droite raison de vouloir. Descartes apparaît en cela comme l'héritier du droit politique moderne, qui définit la loi principalement comme commandement du souverain, abstraction faite d'une référence systématique à la raison.

Ce qui est donc remarquable, c'est que Descartes ait conçu l'institution des vérités éternelles par analogie avec l'établissement des lois, à une époque où la conception de la loi civile s'était elle-même vue modifiée (suivant une orientation qu'on qualifie parfois de volontariste, dans la mesure où l'accent est désormais placé sur la volonté du législateur). Dans le vaste mouvement de l'histoire des idées, l'établissement des vérités éternelles fut pensée conjointement aux évolutions des théories juridiques : Descartes opère la révolution en métaphysique quasiment au même moment où d'autres auteurs l'accomplissent en philosophie du droit. Mieux, Descartes rompt avec la pensée augustino-thomiste des vérités éternelles en se référant analogiquement à une pensée juridique qui a elle-même rompu avec la rationalité du Moyen Âge. En un sens, Descartes ne fut moderne en métaphysique que

<sup>1</sup> *Des lois et du Dieu législateur*, liv. I, chap. 5, § 24 – ce qui est explicitement dirigé contre Thomas d'Aquin : « La première opinion affirme que la loi est un acte de l'intellect : tel est le sentiment de saint Thomas » (*ibid.*, § 1).

<sup>2</sup> Sur tout cela, voir Ignace André-Vincent, « Notion thomiste de la loi et volontarisme suarézien », *Archives de Philosophie du Droit*, 8, 1963, p. 237-259, not. p. 240-243. Voir aussi M. Bastit, qui n'hésite pas à parler chez Suárez de « la pesanteur de la conception volontariste de la loi » (*art. cit.*, p. 430).

d'avoir pensé le rapport des vérités à Dieu à l'horizon des conceptions politico-juridiques de la fin de la Renaissance. Mais ces idées étaient elles-mêmes déjà d'une grande modernité<sup>1</sup>.

## 2. Les lois de la Nature

« le terme de loi ne s'applique pas aux choses  
selon un sens propre, mais métaphoriquement »  
Suárez, *Des lois*, I, 3, 9

Cette double évolution, en droit politique et en métaphysique, s'articule à une troisième évolution touchant la physique : les lois naturelles sont désormais conçues comme établies par Dieu<sup>2</sup>.

Descartes sera le principal théoricien de ce changement, celui qui développera le plus explicitement cette conception métaphysique des lois naturelles comme règles des changements de la nature établies par Dieu<sup>3</sup>. Il paraît d'ailleurs être le premier à employer l'expression de « lois de la nature » pour désigner les régularités du monde matériel<sup>4</sup>. Ce qui n'est pas un hasard : parler de « lois de la Nature » pour désigner les « règles, suivant lesquelles il faut penser que Dieu fait agir la Nature » (*Le Monde*) n'est possible que par

---

<sup>1</sup> Comme le rappelle Michel Villey, « Saint Thomas n'est pas précurseur de notre science politique de l'État moderne » (« La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne », *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Rome, École Française de Rome, 1991, p. 31-49, ici p. 37) ; tout son article s'attache à le vérifier. Voir aussi A. Jouanna, *La France de la Renaissance*, Paris, Perrin, « *tempus* », 2009, p. 450 : « l'évolution fondamentale qui caractérise la pensée politique [de la Renaissance] est le passage d'une conception de la souveraineté comme pouvoir suprême de rendre la justice à celle de la souveraineté comme pouvoir de faire la loi. » Sur Bodin en particulier, voir R. Descimon, qui confirme que, bien qu'il semble fidèle à la conception thomiste du bien commun, « Bodin cependant enferme la loi dans la positivité du commandement royal » (*art. cit.*, p. 53). Voir aussi J.-F. Courtine : « ce qui constitue *formellement* la loi, ce qui lui procure sa "légalité", c'est essentiellement la *voluntas principis* – le commandement sans appel du législateur » (*Nature et empire de la loi : études suarézziennes*, Paris, Vrin, 1999, p. 34). Et A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu*, *op. cit.*, p. 322-340, qui montre que « sa définition de la souveraineté est novatrice » et souligne « le poids décisif qu'il accorde à la volonté du roi » (*ibid.*, p. 334). Sur la distance que Bodin prend avec le jusnaturalisme, voir Janine Chanteur, « La loi naturelle et la souveraineté chez Jean Bodin », *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Rome, École Française de Rome, 1991, p. 283-294.

Par suite, nous ne pensons pas que, comme l'écrit J.-L. Marion, la création des vérités éternelles ne pouvant être décrite « du point de vue – intenable – de Dieu », « la seule voie légitime » pour Descartes consisterait à penser cette création « à partir de l'homme » : « l'arbitraire divin devrait ainsi se penser à partir de ce qu'il rend possible, *la rationalité humaine*, comme son effet. » (*Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 275-276). Il nous semble que Descartes fait plutôt référence à la *souveraineté du législateur*, c'est-à-dire à la puissance suprême, conformément aux conceptions politico-juridiques de son temps.

<sup>2</sup> Voir M. Isnardi Parente (*art. cit.*, p. 38) : « Comme toute loi positive, cette loi donnée par Dieu à la nature ne consiste pas en un ordre raisonnable, relativement indépendant de la volonté du législateur, ou tel qu'il pourrait subsister (rappelons Grotius) *etsi daremus non esse Deum* ; c'est au contraire un commandement qui a sa seule source et sa seule raison d'être dans la volonté du seigneur souverain. » Et J.-F. Courtine (*Nature et empire de la loi*, *op. cit.*, p. 33), qui met en évidence « une mutation décisive » : « La loi est commandement dont toute la force tient à la volonté et à la puissance du législateur, sans plus se rattacher de manière immédiate, et, pour ainsi dire de l'intérieur, à un ordre légal, antérieur et transcendant. C'est au contraire la positivité de la loi qui vient à présent au premier plan, à tel point que la loi naturelle n'apparaît plus à son tour que comme une espèce particulière de loi positive, celle qui a été posée souverainement par Dieu – *de potentia Dei absoluta*. » (s.d.l.t.).

<sup>3</sup> *Le Monde*, chap. VII - « Des lois de la Nature de ce nouveau Monde » (AT XI, 36-38) ; PP, II, 37 : « certaines règles que je nomme les lois de nature (*regulae quaedam sive leges naturae*) » (AT VIII, 62/IX-2, 184).

<sup>4</sup> Voir Catherine Chevalley, « Nature et loi dans la philosophie moderne », *Notions de philosophie*, D. Kambouchner (dir.), t. I, Paris, Gallimard, 1995, p. 127-230, not. p. 166.

analogie avec le pouvoir de légiférer<sup>1</sup>. Hobbes et Spinoza accorderont ce point, en soulignant l'application métaphorique des mots de « royaume » et de « loi » à l'égard de Dieu et des choses naturelles :

« Mais appeler cette puissance de Dieu, qui ne s'étend pas seulement à l'homme, mais aussi aux bêtes, aux plantes et aux corps inanimés, du nom de royauté, c'est faire du mot un usage métaphorique. En effet, seul peut être dit proprement régner celui qui gouverne ses sujets par sa parole et par des promesses de récompenses à ceux qui lui obéissent, menaçant de châtimens ceux qui ne lui obéissent pas<sup>2</sup>. »

« Mais en vérité le nom de loi semble être appliqué métaphoriquement aux choses naturelles, et communément on ne comprend rien d'autre par loi qu'un commandement que les hommes peuvent exécuter ou négliger, car il contraint la puissance humaine sous des limites déterminées, inférieures à sa portée, et ne commande rien qui excède ses forces<sup>3</sup>. »

Descartes fut conduit à soutenir la création des vérités éternelles par analogie avec l'institution de lois positives, parce qu'il concevait les régularités des changements physiques comme des *lois établies* par un législateur suprême :

« Et néanmoins, j'ose dire que, non seulement j'ai trouvé moyen de me satisfaire en peu de temps, touchant toutes les principales difficultés dont on a coutume de traiter en la philosophie, mais aussi, que j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde<sup>4</sup>. »

La nature est un royaume que Dieu règle et ordonne. Descartes conçoit Dieu comme l'auteur des vérités éternelles parce qu'il le conçoit comme le législateur de la nature. On sait en effet que sa physique était tout géométrique et que les vérités mathématiques n'étaient pas pour lui des entités idéales, mais la structure réelle du monde créé. C'est pourquoi le tout premier exposé de sa thèse métaphysique était afférent à la physique et qu'il portait en priorité sur les « vérités mathématiques », aussitôt requalifiées de « lois en la nature » par analogie politique :

« Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures... J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit 15 jours, dans ma physique » (AT I, 145-146).

<sup>1</sup> Voir G. Rodis-Lewis : « Cette comparaison avec les lois qu'un roi établit librement est à l'origine de l'usage du terme "lois" pour la physique. » (« Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne », *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, « Reprises, 1985, p. 162).

<sup>2</sup> *Léviathan*, II, ch. 31 - « De la royauté naturelle de Dieu », trad. Fr. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 379 (t. m.). Voir, déjà, les *Éléments de la loi naturelle et politique* (1640), I, 17, 12, trad. D. Weber, Paris, Librairie Générale Française, 2003 p. 208-209 : « Et dans la mesure où une loi (pour parler proprement) est un commandement et dans la mesure où ces prescriptions, en tant qu'elles proviennent de la nature, ne sont pas des commandements, ces prescriptions ne sont pas par conséquent appelées des lois eu égard à la nature, mais eu égard à l'auteur de la nature, Dieu Tout-puissant. »

<sup>3</sup> *Traité théologico-politique*, IV, 2, trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2012, p. 183.

<sup>4</sup> *DM*, V, AT VI, 41.

Penser la contingence du monde créé, c'était pour Descartes aller jusqu'à penser celle de la nature même des choses. Dieu étant l'auteur indifférent des existences, il l'est tout autant des essences : « Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures [...] ; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde<sup>1</sup>. » Dieu pense, veut et agit d'une seule et même façon : les vérités résultent d'une perception qui les pose conjointement dans l'être. À la différence de celle des êtres finis, l'intuition divine n'est pas réceptive mais active (Dieu crée ce qu'il voit, aussi bien qu'il voit ce qu'il crée). Il ne contemple pas des Idées de toute éternité ; il les dispose et les établit. Monarque éclairé s'éclairant lui-même, Dieu n'agit pas en fonction de raisons conjointes à son essence et préexistant à ses décrets ; il produit le monde en fonction de principes logiques et mathématiques qu'il a lui-même arrêtés. Dieu règne en souverain sur le monde tel un roi sur son royaume – non comme un despote, mais parce qu'il a un pouvoir sur toutes choses qui atteint jusqu'aux règles par lesquelles ce monde est réglé (les lois physiques régissant les corps aussi bien que les principes rationnels contraignant les esprits). L'analogie royale n'est donc pas une simple manière de parler. L'établissement des vérités et des essences « ainsi qu'un Roi » entend décrire la vérité de la chose : Dieu a légiféré sur le monde, où il a tout disposé en poids, nombre et mesure<sup>2</sup>.

### **3. L'analogie royale contribue à bien entendre l'institution des vérités éternelles**

Une question divise les interprètes : quel est le fondement de la thèse cartésienne ? Pour F. Alquie, c'est « l'expérience métaphysique » de *l'idée de l'infini*<sup>3</sup>. Pour G. Rodis-Lewis, c'est plutôt *l'incompréhensibilité divine*<sup>4</sup>. Ou bien, selon un autre point, *la simplicité*<sup>5</sup>. Pour la plupart,

<sup>1</sup> À Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 152.

<sup>2</sup> Ce n'est sans doute pas un hasard si Descartes énonce parfois sa thèse en usant du même verbe que celui de la Vulgate : « *omnia mensura et numero et pondere disposuisti* » (*Sagesse*, 11:21) ; « *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit... illas disposuit et fecit* » (AT I, 152-153) ; « *quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsas esse immutabiles et aeternas* » (AT VII, 380), et ce, dans des textes qui viennent chaque fois de mentionner des vérités mathématiques : « les lignes tirées du centre à la circonférence » ; « *essentias rerum, mathematicasque illas veritates* ». Si donc Descartes « prend au sérieux » le verbe *disponere*, ce n'est peut-être pas seulement parce que ce terme implique une mise à distance et une extrinsécité de ce qui est posé (V. Carraud, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 220, n. 2) ; c'est aussi parce qu'on le trouve dans les Écritures. De fait, c'est le théologien Mersenne qui l'avait introduit dans la discussion : « Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. » (AT I, 151).

<sup>3</sup> « L'affirmation... est conditionnée par l'expérience métaphysique que constitue l'idée d'infini » (FA I, 261, n. 3).

<sup>4</sup> « Sa première motivation explicite est de parler dignement de Dieu en respectant la transcendance qui le rend pour nous "incompréhensible" » (« Création des vérités éternelles, doute suprême et limites de l'impossible chez Descartes », *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, *op. cit.*, p. 120).

<sup>5</sup> C'est là chez Descartes « la racine de sa propre thèse » ou « le principe » (« Quelques compléments sur la création des vérités éternelles », *Étienne Gilson et nous*, M. Couratier (éd.), Paris, Vrin, 1980, p. 73 et 76).

enfin, c'est la *toute-puissance divine*<sup>1</sup>. D'une certaine façon, tous ces interprètes ont raison, puisqu'ils réfèrent l'institution des vérités éternelles à l'un des attributs divins (cette institution dépend donc de Dieu dans tous les cas). Notre conviction est toutefois que le *fondement* de cette thèse est la toute-puissance divine (capable de s'assujettir des vérités compréhensibles), et que l'unité de l'opération divine est plutôt un *argument* destiné à réfuter l'opinion contraire.

En atteste la présence constante du connecteur logique qui introduit l'unité de l'acte divin (*car*) – cet attribut est toujours convoqué pour apporter une justification supplémentaire :

« Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître ; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera.* » (AT I, 149)

« Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione.* » (AT I, 152-153)

« Mais nous ne... devons... concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté ; car 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 » (AT IV, 119).

L'argument vaut certes *en faveur* de la dépendance des vérités à Dieu, mais il porte surtout *contre* la priorité de l'entendement sur celle-ci.

On peut bien sûr estimer que la thèse a plusieurs fondements (la toute-puissance et la simplicité de Dieu, voire l'indifférence divine, sur laquelle Descartes insiste aussi parfois). Nous ne croyons donc pas qu'il n'y aurait qu'un "seul et unique attribut divin" qui suffise à l'expliquer. Mais c'est aussi un fait que la toute-puissance de Dieu apparaît plus souvent que d'autres attributs, comme lorsque Descartes rappelle que « toute raison du vrai et du bien dépend de sa toute-puissance<sup>2</sup> ». C'est ce même attribut qui permet de résoudre la difficulté du caractère inconcevable des contradictoires – contingents pour Dieu, mais impossibles à nos yeux :

<sup>1</sup> Ainsi not. A. le Moine : « La raison fondamentale sur laquelle Descartes appuie cette opinion est la nécessité de sauvegarder la toute-puissance de Dieu et son indépendance absolue. » (*Des vérités éternelles selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1936). Ét. Gilson : « tout le système cartésien est suspendu à l'idée d'un Dieu tout-puissant, qui se crée en quelque sorte lui-même, crée à plus forte raison les vérités éternelles, y compris celles des mathématiques » (*L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1998, p. 12). Hélène Bouchilloux : « ...les raisons qu'il invoque pour justifier sa doctrine de la création des vérités éternelles – la toute-puissance de Dieu et l'exigence d'une parfaite intelligibilité de la nature créée » (*La Question de la liberté chez Descartes. Libre arbitre, liberté et indifférence*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 173 ; voir déjà p. 170-171). Jean-Pascal Anfray : « ...les raisons pour lesquelles Descartes soutient la TCVE. Ce dernier est très clair : il s'agit de la considération de la toute-puissance divine » ; « la toute-puissance divine interdit de croire que les vérités éternelles sont soustraites à sa portée et il ne fait aucun doute qu'elle est la motivation centrale de la TCVE » (*Qu'est-ce que la nécessité ?*, Paris, Vrin, 2009, p. 114-115). Dans le même sens, voir aussi Tullio Gregory, « Dieu trompeur et malin génie », *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, T. Grégory (dir.), Paris, P.U.F., 2000, p. 295, n. 4) ; Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS éditions, 2012, p. 322). Et Denis Rosenfield, *Métaphysique et raison moderne*, Paris, Vrin, 1997, p. 236-246.

<sup>2</sup> À *Arnauld*, 29 juillet 1648, V, 224 : « *omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat* ». Voir le tableau de J.-L. Marion, qui présente plus de dix occurrences pour l'attribut de la « toute-puissance », contre six seulement pour celui des « facultés » (entendement, volonté, puissance) ; *Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 270-271.

« Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes... » (à Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 118)

L'omnipotence de Dieu suffit à expliquer son indifférence à l'égard de la loi de non-contradiction.

### a) La toute-puissance divine est la principale raison de l'analogie

L'omnipotence comme fondement explique à la fois la présence du roi dans le discours cartésien et la fonction de l'analogie construite sur ce modèle souverain. Elle permet d'insister sur le fait que l'institution des vérités éternelles est contenue dans l'idée que nous avons d'un être suprême et tout-puissant.

D'après Bodin et ses successeurs, le pouvoir de légiférer est la marque essentielle de la souveraineté. Selon Descartes et par analogie, le pouvoir de disposer les vérités n'est autre que l'attribut d'un être tout-puissant : si Dieu n'était pas *l'auteur des vérités*, il ne serait pas *Dieu* – ce que, croyons-nous, Descartes n'a eu de cesse de soutenir (en particulier lorsqu'il insiste sur le fait que Dieu a été parfaitement libre de faire qu'il ne fût pas vrai que les contradictoires ne puissent être ensemble, un Roi étant tout aussi libre de décider ce qui est légal ou non en son royaume), avec toutes les conséquences surprenantes qui découlent de sa thèse (il aurait pu se faire que  $2 + 2 = 5$ ).

Toutefois, le but de Descartes était moins d'exempter Dieu du principe de non-contradiction que de faire droit à l'idée d'un être auquel rien n'est impossible – *ce qui implique* d'exempter Dieu de la contradiction humaine : l'insoumission de Dieu aux principes de la logique n'est pas la cause de la création des vérités, mais l'effet d'un être souverain sur toutes choses et indifférent à toute sujétion. L'analogie royale se présente alors comme équivalent de ce qui est ici en jeu : de même qu'il est de la raison de la souveraineté d'être délié des lois, il est de la raison de la divinité d'être délié des vérités.

Il y a d'ailleurs dans le pouvoir divin d'établissement une autre composante analogue au pouvoir souverain de légiférer : celui d'instituer des normes universelles et nécessaires. En ce sens, Dieu est vraiment un législateur souverain, dans la mesure où les lois qu'il a établies ont force d'obligation de cela seul qu'il les a instituées : Dieu n'a pas besoin d'une puissance exécutive étrangère qui aurait à se charger de les faire appliquer afin qu'elles deviennent effectives. Ce que Dieu veut comme nécessaire est nécessaire pour cela seul qu'il le veut, sans qu'il manque une quelconque puissance à sa volonté (il en est la cause efficiente *et totale*). L'efficace de Dieu suffit à la nécessité des vérités. Il n'y a pas une parcelle de vérité qui ne provienne de la cause divine, de même que toute la légalité de la loi est contenue dans la volonté du souverain. Tout ce qu'il y a de vrai dans les vérités est l'effet de Dieu, qui en est pleinement l'auteur. Dieu est un auteur qui dispose de tous les droits sur les lois de son Monde, tout comme le Roi dispose de tous les droits sur les décrets de son Royaume. Ne pas instituer les vérités, ce ne serait pas être un Dieu souverain. Il faut donc comprendre qu'il y a quelque chose dans la vérité qui, si elle ne dépendait de lui, contreviendrait à sa

suprématie : la nécessité et l'éternité, sans doute ; le fait qu'elles soient « quelque chose », certainement<sup>1</sup>. Descartes y insista dès sa deuxième lettre :

« Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas *Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent* ; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que Dieu veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela, peuvent aisément devenir athées ; et parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, que *puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain*, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de *sujet à cette puissance incompréhensible*<sup>2</sup>. »

Il importait à Descartes de souligner la hiérarchie qui existe entre Dieu et les vérités : si celles-ci sont « quelque chose », « elles sont quelque chose *de moindre* » que la puissance incompréhensible de Dieu.

Semblablement, la souveraineté politique enveloppe une hiérarchie entre le souverain et ses sujets : l'exercice vertical du pouvoir y est constitutif. La loi elle-même, qui dépend exclusivement du souverain, est soumise à sa puissance ; les sujets sous soumis aux lois, qui sont soumises au Roi : il domine à travers elles ses subordonnés<sup>3</sup>.

Or il y a bien, dans le rapport des vérités à Dieu, quelque chose d'analogue au rapport des sujets au Roi : la *sujétion*. Généralement parlant, un *subjectum* est un être qui « gît sous » un autre : un sujet sous un prince, des créatures sous leur Créateur. Dans certains cas, cette sous-jacence tient à un déficit de puissance et de perfection : la sujétion est alors une soumission et une dépendance. Or cela caractérise autant les sujets du Roi que les effets de Dieu (les vérités éternelles étant elles-mêmes de tels effets) – non, certes, en même façon, mais d'une façon analogue.

Aussi retrouve-t-on chez Descartes des termes formés sur le même radical de *sujet*, tant en métaphysique qu'en politique : les vérités mathématiques « sont quelque chose de moindre, et de *sujet à cette puissance incompréhensible* » (AT I, 150), « toutes choses sont *sujettes à Dieu* » (IV, 333) – usages métaphysiques du vocable de la sujétion, où l'on peut lire une analogie avec la sujétion des individus à l'autorité d'un monarque souverain : « *un Roi* imprimerait ses lois dans le cœur de tous *ses sujets* » (I, 145), « ce qu'*un Roi* peut faire en cela, touchant quelques actions libres de *ses sujets* » (IV, 353), « *un Prince* doit toujours éviter la haine et le mépris de *ses sujets* » (IV, 486). *Roi* et *sujets* sont corrélatifs l'un de l'autre en tant qu'ils sont liés entre eux par une *relation de subordination* qui n'est que la conséquence de la puissance politique du souverain. La soumission des sujets au Roi se marque d'autant plus que Descartes, comme de règle, use de l'adjectif possessif, en écrivant qu'ils sont « *ses* sujets ».

<sup>1</sup> Sur le statut ontologique des essences, voir *Entretien avec Burman*, AT V, 164 (éd. Beyssade, p. 76-79). Comme le rappelle Th. Gontier, « l'essence n'a aucun statut ontologique particulier qui la distinguerait des existants jusqu'à l'exempter de la loi de causalité efficiente » (*op. cit.*, p. 100).

<sup>2</sup> *À Mersenne*, 6 mai 1630, AT I, 150.

<sup>3</sup> « La loi, quant à elle, procède par soi d'un supérieur et s'adresse au subordonné, ce qui est signifié dans sa définition » (Suárez, *Des lois et du Dieu législateur*, I, 12, 4).

Or c'est bien la souveraineté absolue qui permet de penser un commandement universel auquel celui qui l'énonce n'est pas soumis lui-même (la loi est sous le souverain, qui n'est pas sous la loi : elle dépend de celui qui ne dépend pas d'elle ; tout comme, d'après Descartes, tout dépend d'un Dieu qui ne dépend de rien). L'on comprend pourquoi. Qu'est-ce en effet qu'un Roi (à l'époque de Descartes), si ce n'est le détenteur de la puissance politique suprême ? Qu'est-ce alors que Dieu, pour l'inventeur de l'institution des vérités éternelles, si ce n'est « cette puissance incompréhensible » ? De la même façon, qu'est-ce qu'une *loi*, si ce n'est une volonté souveraine faite obligation ? Mais qu'est-ce qu'une vérité, si ce n'est une borne pour l'entendement établie par Dieu ? Il y a une affinité entre la loi et la vérité qui a conduit Descartes vers son analogie : de même que la loi impose de se plier à l'obéissance, ainsi la vérité incline à se rendre à l'évidence. Face à celle-ci, la volonté peut à peine retenir son assentiment : « *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*<sup>1</sup> ».

Or, nous l'avons vu, celui qui peut légiférer est doté d'un pouvoir souverain, en tant qu'il peut *faire la loi* : il peut formuler une intention dont le contenu aura force d'obligation de cela seul qu'elle aura été établie par lui (indépendamment de la question de savoir si sa volonté est bonne, droite ou juste). L'accent placé sur la volonté n'est que l'expression de la souveraineté. Par suite, l'analogie politique n'est pas une référence à l'arbitraire royal, qui est ambigu (voir *infra*), mais, plus profondément, à la *puissance souveraine, laquelle rend possible* quelque chose comme un arbitre législatif (c'est-à-dire une volonté efficace dont les décisions sont obligatoires).

Par conséquent, si Descartes fait mention du pouvoir régalien de faire la loi, c'est avant tout parce que ce pouvoir se fonde dans la toute-puissance. Autrement dit, c'est parce que le roi dispose de la souveraineté qu'il est en mesure de décréter ce qu'il veut et par conséquent de figurer dans une analogie en métaphysique. L'attribut divin de l'omnipotence est la cause suffisante de la disposition des vérités – tout comme l'attribut royal de la souveraineté est la cause suffisante de l'établissement des lois. Le modèle royal permet de penser le caractère contraignant d'énoncés qui s'imposent à tous les esprits finis à cause de leur seul auteur, analogiquement à des lois qui sont des normes s'imposant à tous les sujets par simple décret souverain. En instituant les lois de la nature, les essences et les vérités, Dieu n'a fait aucune "convention" avec l'esprit des hommes : c'est pourquoi il n'est pas soumis aux lois qui s'imposent à l'entendement humain et qu'il n'y a aucune contradiction à penser que Dieu institue des lois auxquelles il n'a pas été soumis.

La thèse de Descartes n'est que l'expression du contenu implicite de l'idée d'un être *souverain sur toutes choses* – tout comme la thèse de Bodin n'est que le déploiement du concept politique d'un être *souverain sur tous les sujets*. De même que Bodin place dans la souveraineté politique le pouvoir de faire la loi, Descartes a placé dans la souveraineté théologique le pouvoir d'instituer la vérité : *le pouvoir d'instituer la vérité est un attribut de la divinité*, tout comme

---

<sup>1</sup> *À Mesland*, 2 mai 1644, AT IV, 116.

*le pouvoir de légiférer est un attribut de la souveraineté. D'où une thèse, originale certes, mais qui apparaît tout sauf gratuite de ce point de vue*<sup>1</sup>.

### **b) Le modèle royal : image fantaisiste ou notion intellectuelle ?**

Revenant sur le rôle des images, Gaston Bachelard écrit :

« Si je devais résumer une carrière irrégulière et laborieuse, marquée par des livres divers, le mieux serait de la mettre sous les signes contradictoires, masculin et féminin, du *concept* et de l'*image*. Entre le concept et l'image, pas de synthèse. Pas non plus de filiation ; surtout pas cette filiation, toujours dite, jamais vécue, par laquelle les psychologues font sortir le concept de la pluralité des images. Qui se donne de tout son esprit au concept, de toute son âme à l'image sait bien que les concepts et les images se développent sur deux lignes divergentes de la vie spirituelle<sup>2</sup>. »

Bachelard oppose l'*image* au *concept*, auxquels il assigne une faculté d'origine propre : l'image surgit de l'imagination, le concept provient de la raison. « Entre le concept et l'image, pas de synthèse. » C'est dire non seulement qu'ils s'excluent réciproquement, mais en outre que toute tentative d'adosser l'un à l'autre sera vouée à l'échec : leur confusion ne pourra qu'engendrer un monstre psychique (l'image affaiblissant le concept rationnel, le concept figeant l'image poétique).

Or, selon Marc Girard, la figure du roi serait « celle qui marque le plus *l'imagination* et l'intuition symbolique dans l'ensemble des cultures<sup>3</sup> ». Nous voyons poindre le problème : l'analogie royale s'adresse-t-elle à l'imagination ou bien à l'entendement ? Est-elle de nature fantaisiste ou bien rationnelle ? Doit-elle être dépeinte ou plutôt conçue ? Bref, avons-nous ici affaire à une *image* ou à un *concept* ? Ces questions ont pour enjeu l'intelligibilité de l'analogie royale et par conséquent sa légitime inscription en métaphysique cartésienne ; ce qui implique en contre-partie sa dissolution en tant que symbole et transfiguration du divin. Nous défendrons la thèse suivante : *cette analogie fait appel aux idées de l'entendement plutôt qu'aux fantômes de l'imagination*.

Nous pouvons le montrer par une analyse conceptuelle, en comparant l'idée du *Roi* et celle de *Dieu* – la conclusion étant que le sujet *Dieu*, en raison de sa toute-puissance, inclut le prédicat *auteur des vérités éternelles* ; tout comme le sujet *Roi*, en raison de sa souveraineté, inclut le prédicat *auteur des lois positives*.

En effet, il serait contradictoire, en philosophie du droit politique, de poser le sujet *Roi* et de nier le prédicat *auteur des lois positives*. Le Roi étant un *souverain absolu*, s'il existait des lois

<sup>1</sup> Plusieurs commentateurs soulignent aussi que le sens de l'analogie royale consiste à insister sur la dépendance des vérités à l'égard d'un être tout-puissant (plutôt que sur leur caractère contingent). Ainsi J.-M. Beyssade : « Dans ce rapport d'efficace, l'accent n'est pas mis sur le caractère contingent des vérités créées, sur la possibilité pour Dieu d'avoir créé une autre vérité : si j'affirme que le sujet doit respecter une loi parce qu'elle a été établie par le Souverain, je n'attire pas l'attention sur le fait que la loi aurait pu être autre, mais simplement sur l'auteur de cette loi... Descartes s'insurge certainement contre l'indépendance des vérités éternelles, il n'est pas sûr qu'il s'insurge contre leur nécessité » (*La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 109). Et Christian Moïsuc : « La comparaison de l'action divine avec le pouvoir royal n'a d'autre but chez Descartes que d'introduire simultanément la thèse de l'omnipotence divine dans l'établissement des vérités éternelles et la thèse de l'inaccessibilité de cette puissance au pouvoir de l'entendement humain » (« “Blasphème” ou “imagination sans fondement” ? La bataille des griefs théologiques entre Descartes et Malebranche », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. 5, n° 1, 2013, p. 201-218, ici p. 204).

<sup>2</sup> *La Poétique de la rêverie*, ch. I, § 7, Paris, P.U.F., 1968<sup>4</sup>, p. 45.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 1797.

civiles dont il ne fut pas l'auteur, il serait lié par des normes instituées sur lesquelles il n'aurait aucun pouvoir – ce qui répugnerait à sa souveraineté. La réciproque doit donc être vraie : il est contradictoire de poser le sujet *lois d'un Royaume* et d'affirmer le prédicat *indépendantes du Roi*. Dans un État où le monarque est souverain, la proposition : “il y a des lois positives qui ne dépendent pas du Roi et auxquelles il est assujéti”, est fausse. Ce serait en effet parler du Roi comme d'un magistrat ou d'un ministre, et l'assujéti au peuple et aux parlements, que de dire que ces lois sont indépendantes de lui. L'attribution au sujet *Roi* du prédicat *auteur des lois civiles* est donc essentielle : sa validité est suspendue à la raison formelle de la souveraineté.

De même, il est contradictoire, en métaphysique cartésienne, de poser le sujet *Dieu* et de nier le prédicat *auteur des vérités éternelles*. Dieu étant infini et tout-puissant, s'il existait des vérités dont Dieu ne fut pas l'auteur, il y aurait des choses qui seraient mais qui ne dépendraient pas de lui – ce qui est absurde. La réciproque doit donc être vraie : il est contradictoire de poser le sujet *vérités éternelles* et d'affirmer le prédicat *indépendantes de Dieu*. Dans un monde où Dieu est tout-puissant, la proposition : “il y a des vérités qui ne dépendent pas de Dieu et auxquelles il est assujéti”, est fausse. « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujéti au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. » L'attribution au sujet *Dieu* du prédicat *auteur des vérités éternelles* constitue donc une attribution essentielle : sa validité est suspendue à la raison formelle de la divinité.

Dans les deux cas (en politique et en métaphysique), nous sommes face à des *relations logiques entre des concepts*, des idées ou des notions – non devant des liens figuratifs entre des images. La théorie de la création des vérités éternelles est rationnelle au sens où elle déploie l'idée de la toute-puissance de Dieu, de la même façon que le pouvoir de légiférer découle du concept de souveraineté. L'analogie royale a donc une *signification rationnelle authentique* (son sens dépend de relations intelligibles) – et c'est pour cette raison que Descartes l'a convoquée dans sa métaphysique, qui ne s'attache à connaître que des choses parfaitement intelligibles. Il n'y a donc rien d'étrange à ce que la « nouvelle idée de Dieu » soit rapprochée de la “vieille image du roi” : non seulement parce que celle-ci n'est pas *ancienne*, mais en outre et surtout parce qu'elle n'est pas une *image*. Considérer que la critique de l'imagination, sur laquelle s'achève la *lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, condamne en retour l'analogie qui la précède, n'est admissible que si l'on présuppose que cette analogie ne s'adressait elle-même qu'à l'imagination. Or cela nous paraît discutable<sup>1</sup>.

Bien plus, on peut montrer que la fonction de l'analogie royale est *argumentative* et qu'elle produit ce que Françoise Douay-Soublin nomme un *déclat analogique*, c'est-à-dire l'« effet d'élucidation soudaine, et souvent durable, de la représentation, produite par un rapprochement “éclairant” » – ce qu'elle accorde à toute « *analogie bien formée cognitivement*<sup>2</sup> ». Il

<sup>1</sup> Nous nous opposons ici aux analyses de P. Guénancia dans son article sur « Dieu, le roi et les sujets » (*art. cit.*, p. 403-420), où le commentateur se montre assez sévère ; voir not. les p. 409-411 : « Inadéquation », « limite de la figuration », « impropre à remplir son office », « Alquéi a tout à fait raison de douter que cet exemple éclaire vraiment la pensée cartésienne ». Il nous semble que ce ton incisif pourrait être adouci, dans la mesure où l'analogie royale mobilise avant tout des *concepts* de philosophie du droit politique (mais il est vrai que l'auteur n'adopte pas cette perspective à cet endroit) : qu'on puisse la considérer comme une image nous semble en tout cas escamoter ce qu'elle a de rationnel.

<sup>2</sup> « La contre-analogie. Réflexion sur la récusation de certaines analogies pourtant bien formées cognitivement », *Groupe de Travail sur l'Analogie. Recueil de textes* [en ligne], Paris, janvier 1987, s.d.l.t.

faut en effet analyser la structure du tout premier exposé de l'établissement des vérités éternelles : Descartes énonce d'abord sa thèse (AT I, 145.5-10), puis il réfute l'antithèse (145.10-13), après quoi il reformule aussitôt sa thèse au gré d'une analogie royale, qu'il file ensuite en abordant diverses notions de métaphysique (145.13-28). On peut interpréter ce mouvement discursif de la façon suivante : si la thèse seule ne passait pas, Descartes lui joint plusieurs analogies, qui se chargent d'opérer sur le lecteur un transfert de connaissances. Ce que j'entends du roi (et particulièrement bien si je vis sous l'Ancien Régime), je suis en mesure de le transférer en Dieu en vertu des rapprochements que Descartes me suggère. L'introduction soudaine du syntagme « ces lois en la nature », alors qu'il était tout juste question de « vérités mathématiques », s'explique en partie par la volonté d'assimiler encore plus l'objet de cette thèse à la source de l'analogie (les *lois d'un royaume*) – précisément afin qu'un “déclat analogique” s'opère chez le lecteur. Appréhender temporairement les vérités mathématiques en tant que lois de la nature, et rapporter leur établissement à celui des lois d'un royaume, contribue au *transfert intellectuel* de la causalité efficiente à leur endroit, ce qui permet à terme d'*attribuer à Dieu lui-même* cette causalité. Nous avons également souligné en introduction comment Descartes faisait jouer la *fiction*, en élaborant une *analogie hypothétique* en faveur de l'innéité (« ...et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitæ*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. ») L'analogie royale remplit des fonctions noétiques et pédagogiques non négligeables. La référence au législateur souverain n'est pas une manière de parler biaisée, mais un moyen de transmettre des notions claires – Descartes parlant ici avec l'enthousiasme du pédagogue qui encourage son interlocuteur à le suivre dans une direction qu'il sait inhabituelle : « Ne craignez point, je vous prie... »

### III. TABLEAU COMPARATIF DES CONCEPTIONS DU SOUVERAIN CHEZ BODIN ET DE DIEU CHEZ DESCARTES

Afin de justifier de la pertinence du modèle de la souveraineté pour interpréter l'établissement des vérités éternelles, nous recopions dans le tableau suivant différentes thèses de Bodin et de Descartes, qui portent respectivement sur le souverain légiférant et sur Dieu instaurateur des vérités. Par ce rapprochement, nous ne faisons pas l'hypothèse d'une *source*, mais l'essai d'un *outil herméneutique*, visant à éclairer la métaphysique à l'aide de la philosophie politique (et plus précisément, à la lumière de la théorie de la souveraineté). Ce rapprochement veut moins mettre au jour une *influence quelconque* de Bodin sur Descartes, qu'une *concordance patente* entre ce que le premier dit du souverain et ce le second dit de Dieu (nos recherches ne nous autorisent pas à soutenir avec certitude l'existence d'une telle influence, même si nous ne voyons pas de problème doctrinal à l'envisager).

Les références aux *Six livres de la République* sont celles de l'édition *princeps*.

Thèses	BODIN	DESCARTES
<b>Le souverain et Dieu sont uniques</b>	« le Prince, que nous avons posé comme l'image de Dieu, ne peut faire un sujet égal à lui, [au risque] que sa puissance soit anéantie » (I, 11, 192)	« s'il y en avait plusieurs [dieux], il n'y aurait pas de Dieu, parce qu'ils ne seraient pas suprêmes ( <i>summi</i> ), et ainsi il y aurait contradiction » (EB, AT V, 161) « car il implique contradiction d'en concevoir plusieurs souverainement parfaits » (à Clerselier, 17 fév. 1645, AT IV, 188)
<b>Leur puissance est sans limite</b>	« la souveraineté n'est limitée, ni en puissance, ni en charge » (I, 9, 123)	« la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes » (à Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 118)
<b>La loi et la vérité sont le fait d'un être tout-puissant</b>	« le mot de Loi, sans dire autre chose, signifie le droit commandement de celui ou ceux qui ont toute puissance par dessus les autres sans exception de personne » (I, 11, 193)	« puisqu'en effet toute raison de vérité et de bonté dépend de son omnipotence ( <i>ejus omnipotentia</i> ) » (à Arnauld, 29 juillet 1648, AT V, 224).
<b>Les lois et les vérités ne dépendent que du souverain ou de Dieu</b>	« il n'y a que les Princes souverains qui puissent donner loi à tous les sujets sans exception » (I, 11, 194)	« <i>Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit.</i> » (V <sup>1a</sup> Resp., AT VII, 436)
<b>...et, plus précisément, de leur volonté</b>	« les lois du Prince souverain [...] ne dépendent que de sa pure et franche volonté » (I, 9, 133)	« c'est parce que Dieu l'a ainsi voulu ( <i>sic voluit</i> )... qu'elles sont immuables et éternelles ( » (V <sup>a</sup> Resp., AT VII, 380) « la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire ( <i>voluerit ipsa sic facere</i> ) » (V <sup>1a</sup> Resp., AT VII, 436/IX-1, 235) « ...encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires... » (à Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 118-119)
<b>Le souverain ni Dieu ne sont obligés par ce qu'ils établissent</b>	« la personne du souverain est toujours exceptée en termes de droit, quelque puissance et autorité qu'il donne à autrui » (I, 9, 122) « le Prince est absolu de la puissance des lois » ( <i>ibid.</i> , 132) « la loi dépend de celui qui a la souveraineté, qui peut obliger tous ses sujets et ne s'y peut obliger soi-même » ( <i>ibid.</i> , 134)	« <i>Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut unquam fient</i> » (V <sup>1a</sup> Resp., AT VII, 342) « que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire » (à Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 118)

## SECTION II

### MÉTAPHYSIQUE DE LA SOUVERAINETÉ

En philosophie du droit, l'adjectif « absolu » n'a pas que le sens d'*absolus* (détaché de). Il connote aussi la *toute-puissance suprême*. On parle en ce sens de l'« omnipotence de la souveraineté », ce qui nous semble une manière appropriée de décrire celle-ci<sup>1</sup>. Le concept de souveraineté a donc deux faces : l'une, juridique, correspondant au *libre pouvoir de légiférer* ; l'autre, théologique, consistant dans la *plénitude de puissance*. Loyseau le signalait, en référence au droit canon : la souveraineté « consiste en puissance absolue, c'est-à-dire parfaite et entière de tout point, que les Canonistes appellent *plénitude de puissance*<sup>2</sup> ».

Marie-Dominique Couzinet va plus loin : « la théorie bodinienne de la souveraineté s'inscrit entièrement dans cette problématique, à la faveur d'une analogie systématiquement construite entre le pouvoir divin et le pouvoir humain. » Rappelant la théologie de Bodin, « pour laquelle Dieu se situe au-delà de toute compréhension humaine », elle indique que

« c'est l'hétérogénéité absolue entre le créateur et les créatures qui semble être à l'origine de la rupture, à l'intérieur du corps politique, entre le souverain et les sujets. Cette rupture correspond à son tour à un divorce dans l'ordre de la représentation : la souveraineté divine ou humaine excède la compréhension d'un intellect créé<sup>3</sup>. »

Ces propos apportent des éléments de discussion intéressants, dans lesquels l'auteure fait d'ailleurs référence à la métaphysique de Descartes (ce qui, à notre connaissance, est exceptionnel dans un commentaire sur Bodin) : « la volonté humaine ne peut tenir sa puissance que de Dieu, ou bien il faudrait la penser, sur le modèle divin, comme sans cause » (p. 60). Elle poursuit en note : « On est dans la perspective paulinienne selon laquelle *nulla postestas nisi a Deo*. Le contexte à l'intérieur duquel Bodin pense l'impossibilité d'une fondation autre que divine, est le suivant : Dieu lui-même n'est pas pensé comme *causa sui* » (*ibid.*, n. 5). Elle cite alors les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* de Gilson, qui compare Thomas, Scot, Suárez et Descartes sur la question de l'aséité divine. Cette courte note représente le plus clair passage de la littérature secondaire que nous avons consultée où la philosophie politique de Jean Bodin est mise en relation avec la métaphysique de Descartes – il est vrai, sur un mode encore ici indirect (via Thomas et la scolastique) et négatif (pointant l'absence chez Bodin d'un discours sur Dieu comme cause de soi). Nous pourrions donc aller plus loin, en confrontant directement les analogies royales de Descartes aux conceptions théologico-politiques de la royauté qui avait cours à son époque et antérieurement – non plus, désormais, pour concevoir le droit de légiférer qui est constitutif de la souveraineté, mais pour mieux appréhender la majesté que le Roi revêt dans les yeux de ses sujets, dans la mesure où elle est posée comme analogue à l'estime dont Dieu bénéficie en raison de son incompréhensibilité.

<sup>1</sup> J. Chanteur, *art. cit.*, p. 292.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, chap. II, § 8, p. 25 (s.d.l.t.).

<sup>3</sup> « La logique divine dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin », in L. Foisneau (dir.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Kimé, 1997, p. 46-70, ici p. 48-49.

Par l'expression de *métaphysique de la souveraineté*, nous désignons les notions métaphysiques renfermées dans le concept de puissance politique absolue. En particulier, et dans la mesure où le souverain se voit conférer une puissance suprême sans limite positive, son pouvoir est pensé par analogie avec la notion théologique de l'omnipotence<sup>1</sup>.

## **I. LA MONARCHIE DE DROIT DIVIN**

Pourquoi Descartes a-t-il considéré Dieu comme un analogue du Roi ? Après la connexion entre toute-puissance et droit de légiférer, un second élément de réponse tient à la *dimension sacrée* du pouvoir royal, du fait que la monarchie d'Ancien Régime était établie de Dieu. L'Écriture même enseignait cette doctrine, à travers plusieurs paroles, dont la plus répandue était sans doute la formule de saint Paul dans l'*Épître aux Romains* (13:1) – soit dans la Vulgate : « *non est enim potestas nisi a Deo, quæ autem sunt a Deo ordinatæ sunt* », car il n'est de puissance qui ne vienne de Dieu, or celles qui sont ont été ordonnées par Dieu<sup>2</sup>. Il va sans dire que cette conception était prédominante dans les monarchies chrétiennes. Les Rois de France la revendiquaient eux-mêmes. À titre d'exemple iconographique, on peut citer l'emblème d'Henri III (1574-1589), qui représentait trois couronnes (symbolisant respectivement le royaume de France, celui de Pologne, et le Ciel) surmontées d'une devise : « *Manet ultima celo*, la dernière demeure au ciel » – manière de résumer la conception théocratique du pouvoir<sup>3</sup>.

### **1. Conceptions juridiques**

Au IV<sup>e</sup> siècle, Grégoire de Nysse écrivait : « où prévaut le pouvoir de gouverner, prévaut l'image de Dieu<sup>4</sup> ». Nombre de juristes de la fin de la Renaissance ou contemporains de Descartes concevaient encore la monarchie de cette façon.

Pour Jean Bodin, la vraie source du pouvoir était divine, le souverain étant « celui à qui Dieu a donné puissance sur nous<sup>5</sup> ». Cette origine divine n'était pas symbolique, mais déterminait l'institution même de la fonction politique suprême : « il n'y a rien plus grand en terre après Dieu que les Princes souverains, et ils sont établis de lui *comme ses lieutenants*, pour commander aux autres hommes<sup>6</sup> ». Aussi Bodin comptait-il la souveraineté au nombre des « sacrés

<sup>1</sup> Voir J.-F. Courtine, « L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique », *L'État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII<sup>e</sup> siècle (1610-1652)*, Henry Méchoulan (dir.), Préface de André Robinet, Paris, Vrin, 1985, p. 89-118, not. p. 103-109, qui signale que l'absoluité, chez Bodin, « doit s'entendre aussi au sens métaphysique strict du terme : la puissance du prince est *absolue*, c'est-à-dire infinie, sans bornes assignables puisque, aussi bien, elle se constitue formellement de l'entière *soumission* des citoyens ou des sujets » (p. 105, s.d.l.t.).

<sup>2</sup> On trouve aussi les *Proverbes* 8:15 et *Daniel* 2:21 (n. t.) : « *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt* ; c'est par moi que les rois règnent, et c'est par moi que les législateurs décrètent ce qui est juste ». « *Et ipse mutat tempora, et aetates : transfert regna, atque constituit* ; C'est lui qui change les temps et les époques : il transfère et constitue les royaumes ».

<sup>3</sup> Voir Nuccio Ordine, *Trois couronnes pour un roi. La devise d'Henri III et ses mystères*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 ; et Isabelle Haquet, *L'Énigme Henri III. Ce que nous révèlent les images*, chap. 1 - « Les portraits d'Henri III : formes et forces », Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2012, p. 19-89.

<sup>4</sup> *De hominis opificio*, 4-5 ; cité par E. Kantorowicz, « *Deus per naturam, deus per gratiam*. Une note sur la théologie politique médiévale », trad. D. Werber, *Les Études philosophiques*, 96/1, 2011, p. 105-131, ici p. 120.

<sup>5</sup> *Les six livres de la République*, Corpus I, 8, p. 217.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, Aalen I, 10, p. 211.

mystères de la philosophie politique<sup>1</sup> ». Le souverain étant « ordonné et envoyé par Dieu<sup>2</sup> », il représentait la puissance divine : « le Prince est image de Dieu<sup>3</sup> ». L'imitation de Dieu par le souverain était telle qu'elle impliquait transmission et possession de ce qui appartenait à Dieu, si bien que le crime de lèse-majesté attentait à ce dernier lui-même : « qui méprise son Prince souverain, il méprise Dieu, duquel il est l'image en terre<sup>4</sup> ».

Cette conception de la monarchie continua de vivre au siècle de Descartes. En 1610, le juriste Charles Loyseau rappelle que Dieu a « établi » le Prince souverain et lui a « remis et confié la puissance temporelle de son royaume ». Tenant cette puissance d'en haut, celle-ci est « un rayon et un éclat de la toute-puissance de Dieu ». Le souverain est alors « officier de Dieu en tant qu'il est *son lieutenant*, qui le représente en tout ce qui est de la puissance temporelle<sup>5</sup> ».

À la même période, en 1612, Pierre de L'Hommeau insistera sur la symbolique théocratique du rituel du sacre. Le Roi de France étant souverain, il est ainsi

« le premier et le plus grand des princes chrétiens, qui ne reconnaît rien de plus grand que soi-même après Dieu, duquel il est l'image en terre, et tient de lui son sceptre et puissance. C'est pourquoi au sacre et couronnement du Roi de France, son épée est sur l'autel, pour signifier qu'il tient son sceptre de Dieu, et porte l'épée pour la défense et tuition de la religion catholique. Aussi est-il appelé le Roi très chrétien, et *premier fils de l'Église*, par la commune voix des chrétiens<sup>6</sup>. »

En 1625, le conseiller du Roi Jean Savaron publie le traité *De la souveraineté du Roy*, dans lequel il insiste sur le caractère *indisponible* de la couronne. Le Roi ne peut disposer de la souveraineté comme bon lui semble, car il est établi par Dieu ; aussi doit-il assumer sa charge toute sa vie et ne céder aucune partie du royaume. La dédicace à Louis XIII débute en ces termes :

« Le Tout-puissant, le Roi des Rois, Souverain des souverains, vous ayant établi son vicaire au temporel de votre royaume, constitué *comme un Dieu corporel* pour être respecté, servi, obéi de tous vos sujets, et donné tout pouvoir et autorité suprêmes, et affranchis de toute domination autre que la sienne, à condition que nous ne pourrions soumettre ou céder votre souveraineté à qui ce soit, ni aliéner le sacré domaine de votre couronne<sup>7</sup>. »

Son message est d'autant plus théocratique qu'il rappelle le souverain à sa charge. Et Savaron de présenter plusieurs analogies, non de Dieu avec un roi, mais inversement du roi avec Dieu, qui est le modèle du monarque<sup>8</sup>. Il en conclut logiquement que « la souveraineté

<sup>1</sup> *Op. cit.*, Préface, Corpus I, p. 11.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, Corpus II, 5, p. 80.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, I, 9, p. 154. Voir aussi I, 11, p. 192 : « le Prince, que nous avons posé comme l'image de Dieu ».

<sup>4</sup> *Op. cit.*, Aalen I, 10, p. 212.

<sup>5</sup> *Des Offices*, Châteaudun, L'Angelier, 1610, resp. : livre I, chap. 6, § 6 et 8, et livre II, chap. II, § 21, p. 65 et 193.

<sup>6</sup> *Les Maximes générales du droit français*, *op. cit.*, éd. 1612, p. 2. Voir aussi *ibid.*, p. 7 : « Dieu est la justice même et la vérité... Le Roi de France tient son sceptre de Dieu, comme il fait la justice. »

<sup>7</sup> *De la souveraineté du Roi, et que sa Majesté ne peut la soumettre à qui que ce soit ni aliéner son Domaine à perpétuité*, Paris, Mettayer, 1625, p. 3.

<sup>8</sup> Citons un seul exemple, touchant aux prétendues limitations de la toute-puissance : « [Cible] Ce n'est pas affaiblir votre puissance souveraine de dire que V[otre] M[ajesté] ne la peut soumettre ni céder à personne, mais c'est la lui réserver entière et incommunicable. [Source] La puissance de Dieu n'est point jugée moindre pour ce qu'il ne peut pécher ni mal faire, mais est d'autant plus perfectionnée » (*ibid.*, p. 4-5). Ce discours renferme un raisonnement analogique, en ce sens qu'il affirme une idée à propos d'une première chose (le Roi) qui est censée être acceptable parce qu'une idée semblable vaut d'une autre chose (en l'occurrence, de Dieu). On peut se demander si ce procédé argumentatif est convaincant ; mais l'idéologie du droit divin fortifiait ce type d'argumentation.

est la chose la plus sacrée des choses sacrées », ou encore, que le Roi est « *ce Dieu tutélaire de la France*<sup>1</sup> ». Insistons un instant sur cette remarque : ce n'est pas Dieu qui est un roi ; c'est le roi qui est un « Dieu » – un « Dieu tutélaire », qui tient sous sa garde et protège contre l'adversité.

À la même époque, en 1632, soit, encore une fois, deux ans seulement après les lettres de 1630 et environ 9 ans avant les *Sixièmes Réponses*, Cardin Le Bret se fera encore le porte-parole d'une telle conception, en publiant son traité *De la Souveraineté du Roy*. Il rappelle tout d'abord la définition de la royauté d'après Philon : « une suprême puissance déferée à un seul, qui lui donne le droit de commander absolument, et qui n'a pour but que le repos et l'utilité publique<sup>2</sup>. » Son deuxième chapitre est le plus éloquent touchant le droit divin des rois : « *Ce que c'est que la Souveraineté, et que sa première marque est de ne dépendre que de Dieu seul*<sup>3</sup> ». On notera que la *première marque* de la souveraineté n'est plus le pouvoir de légiférer, mais le droit divin (ou l'origine divine du pouvoir suprême). La politique est théocratique. Le souverain n'ayant que Dieu au-dessus de lui, il n'est sujet qu'aux lois divines (par opposition aux seigneurs, qui sont subordonnés à la puissance du souverain – thèse classique depuis Bodin) :

« De quoi l'on peut inférer que nos Rois ne tenant leur sceptre que de Dieu seul, n'étant obligés de rendre aucune soumission à pas une puissance de la terre, et jouissant de tous les droits que l'on attribue à la souveraineté parfaite et absolue, qu'ils sont pleinement souverains dans leur royaume<sup>4</sup> ».

Tous ces propos sont exemplaires de la porosité entre politique et théologie. Ils s'expliquent en vertu de la conception théocratique du pouvoir : le souverain terrestre avait plénitude de puissance, parce que son pouvoir ne dépendait que de Dieu<sup>5</sup>. Cette délégation divine plaçait le souverain hors de la sphère strictement positive. La souveraineté comportant une dimension théologique intrinsèque, théologie et politique étaient *articulées*, plutôt que juxtaposées. La souveraineté venait de Dieu, dont le Roi était l'image : elle n'était donc pas d'essence profane, ni une sécularisation de la puissance divine<sup>6</sup>.

## **2. Fondement théologique de l'analogie cartésienne**

Si Descartes apparaît comme le père de la philosophie moderne (en raison de ses exigences méthodiques et de sa conception architectonique de la philosophie), il est aussi l'héritier des conceptions politiques de la fin de la Renaissance et de son temps. Pour nous, le monde moderne s'ouvre après lui ; pour lui, le monde renaissant se fermait devant ses yeux. Son horizon intellectuel n'était donc pas le nôtre en matière politique. Comme nous

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 5 et 6.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 1.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, I, 2, p. 9 (s.d.l.t.).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>5</sup> Dans le même sens, voir L. Bély, qui rappelle également que « les juristes du XVII<sup>e</sup> siècle insistent sur l'origine divine de la monarchie » (*op. cit.*, chap. II - « Une monarchie de droit divin, un roi sacré », p. 14).

<sup>6</sup> J.-F. Courtine parle en ce sens du « concept *théologico-politique* de souveraineté » (voir « L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique », *art. cit.*, p. 100-103). Il doute à juste titre des propos de Gérard Mairet, qui soutient au contraire que la souveraineté « ne se rapporte *stricto sensu* qu'à un pouvoir qui se pense ou qui s'exerce comme pouvoir *profane* » et que « la souveraineté suppose une conception *entièrement laïcisée* du pouvoir et sa définition comme pouvoir seulement *profane* » (« La genèse de l'État laïque, de Marsile de Padoue à Louis XIV », *Histoire des Idéologies*, Fr. Châtelet (dir.), Paris, Hachette, 1978, t. II, p. 286). Cette thèse contredit de nombreux témoignages historiques.

venons de le voir, une doctrine prédominait à son époque : le droit divin des rois. On peut la résumer en trois propositions : *i)* la monarchie est ordonnée par Dieu ; *ii)* l'hérédité est un droit impérissable ; *iii)* les souverains sont responsables devant Dieu seul<sup>1</sup>. Un esprit contemporain peine inévitablement à se représenter une théorie qui est si éloignée de son temps et de ses propres conceptions du droit politique. Notre difficulté est ici la même que celle que nous avons à appréhender la monarchie en faisant abstraction de toute représentation révolutionnaire. Le fait que la politique et la théologie étaient sinon indissociables, du moins étroitement liées, est presque inconcevable pour un esprit qui a reçu son instruction à l'école de la République démocratique et laïque<sup>2</sup>.

On se demandera peut-être ce que cela a à voir avec la métaphysique de Descartes. La réponse est simple : Descartes était lui-même animé de la croyance au droit divin des rois. Trois extraits l'indiquent.

*i)* En 1631, Mersenne lui envoie un poème écrit l'an passé en l'honneur de Louis XIII par Pierre Le Moyne (1602-1671). Après lecture, Descartes écrira : « J'ai trouvé les *Odes pour le Roi* fort bien faites<sup>3</sup>. » Dans ce texte, Le Moyne décrit notamment le Louvre, comme « une Cour sainte » où « La Justice a là son autel », le sacre, comme « la journée/Que les Lys nous vinrent des Cieux », et le roi comme « La plus grande image de Dieu », un « Demi-Dieu » et « Ce miracle de l'Univers<sup>4</sup> ». Il y a sans doute des métaphores dans ces propos poétiques ; mais si Descartes ne croyait pas que la royauté était une grâce divine, il n'aurait probablement pas affirmé que ces odes étaient « fort bien faites ».

*ii)* En 1637, dans le *Discours de la méthode* (soit dans son premier livre de philosophie), il évoque « ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples » (VI, AT VI, 61) – faisant ainsi mention explicite de l'origine divine de la souveraineté. Dans ce livre, il explique pourquoi, tant que sa morale n'était pas déduite de la physique ni aussi utile que la philosophie pratique qu'il allait entrevoir, il ne se s'entait pas obligé de la publier (étant donné qu'elle était provisoire et destinée à un usage personnel) :

« Car, pour ce qui touche les mœurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, *s'il était permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples*, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, *d'entreprendre d'y rien changer* ; et bien que mes spéculations me plussent fort, j'ai cru que les autres en avaient aussi, qui leur plaisaient peut-être davantage. »

<sup>1</sup> John N. Figgis, *The Divine Right of Kings* (1896), Cambridge, Cambridge University Press, 1914. Pour mieux marquer la prégnance et l'étendue de cette doctrine, l'auteur rappelle qu'elle n'était pas le produit d'un penseur académique isolé, mais « essentially a popular theory » et que celle-ci avait « plainly as much relation to theology as to politics, and cannot be judge from the standpoint of an age, when the two are sharply divided » (p. 3 et 11).

<sup>2</sup> M. Villey le rappelle bien : « Notre enseignement officiel, de tendance anticlérical, nous masque le rôle dominant que tint la théologie chrétienne dans cette histoire de la formation de la pensée juridique moderne. On en reprend aujourd'hui conscience. » (« La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne », *art. cit.*, p. 31).

<sup>3</sup> *À Mersenne*, 13 janvier 1631, AT I, 221. J.-R. Armogathe donne la référence de ce texte (OC VIII-1, 825, n. 13) : « La maladie (et la guérison) de Louis XIII (sept.-oct. 1630) avait donné lieu à des *Odes* (*La France guérie*, s. l., 1630), du jésuite Pierre Le Moyne. » Ces *Odes* furent réimprimées l'année suivante : *La France guérie, odes adressées au Roy, sur sa maladie, sa guérison miraculeuse, ses dernières conquêtes et ses vertus héroïques, par un religieux de la Compagnie de Jésus*, Paris, S. Cramoisy, 1631. Il s'agit d'un poème en deux parties de 25 dizains chacune, en octosyllabes de rimes pauvres, respectivement disposés en rimes embrassées, suivies, puis alternées (ABBACCDEDE). Descartes a pu en apprécier la forme ; mais il ne fut probablement pas indifférent au fond non plus.

<sup>4</sup> *La France guérie, Les Œuvres poétiques du P. Le Moyne*, Paris, Louis Billaine, 1671, p. 375-380.

Descartes se senti finalement obligé de publier ses découvertes, croyant qu'il ne pouvait « les tenir cachées, *sans pécher grandement contre la loi* qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. » On pourra peut-être lire ces propos de façon ironique et comme des emphases rhétoriques visant à gonfler l'importance de ses futurs écrits. Mais nous avons la naïveté d'y voir une évocation littérale du droit divin des rois et de la conscience religieuse de Descartes.

iii) En 1646, enfin, Descartes affirmera que la force des souverains vient de Dieu en commentant *Le Prince* de Machiavel pour la princesse Élisabeth. Sa lettre est plus tardive que les lettres de 1630 et les *Sixièmes Réponses*, mais nous croyons qu'elles jettent une lumière rétrospective sur les analogies royales qu'il avait énoncées plus tôt. Expliquant ce qu'il faut faire « pour instruire un bon prince », on doit ainsi, selon lui,

« supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes ; comme, en effet, je crois qu'ils le sont presque tous, lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels ; car la justice entre les Souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ces rencontres *Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force*. Mais les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les pensent telles<sup>1</sup>. »

Ces énoncés sont assez denses et nous ne pouvons ici restituer toute leur profondeur<sup>2</sup>. Mais ils disent assez la relativité du droit à l'égard des souverains dont la force vient elle-même de Dieu. Selon Descartes, en effet, c'est lui qui « donne la force » aux souverains : ces termes expriment l'idée selon laquelle la puissance suprême est une grâce de Dieu. Le couple conceptuel de « force » et de « droit » renvoie à la distinction classique en philosophie politique entre *potestas* et *autoritas*. Si Descartes suppose qu'en matière de relations internationales, la force autorise, c'est parce qu'elle procède de Dieu : l'origine du droit demeure divine ; et celui-ci n'est accordé qu'au souverain qui s'est établi de façon légitime, c'est-à-dire qui est entré dans son règne sans usurper sa domination. Dans ces circonstances, le prince ne doit pas agir sans frein, mais en conscience : étant seul face à lui-même, c'est l'appréciation qu'il fait de ses actions qui leur confère une valeur morale positive ou négative. Non que tout ce qu'un prince accomplit soit juste pour cela ; mais parce qu'un souverain est un agent rationnel, qui, suppose Descartes, doit en tant que tel s'efforcer de bien faire en toute circonstance<sup>3</sup>. On comprend ainsi que Descartes ait puisé dans la monarchie les ressources de son analogie. Elle lui offrait la figure d'une entité dont les ordonnances ne peuvent être jugées, corrigées ou révoquées par personne ici-bas, sinon par le souverain lui-même. Un tel être pouvait quasiment tout établir, hormis ce qu'il estimait injuste de faire. Bref, il détenait une puissance *absolue*. La figure du roi s'est recommandée à Descartes en raison de ces traits distinctifs. Dieu ayant institué les raisons de bonté et de vérité qui lui plurent, il présentait de l'analogie avec un roi légiférant les

<sup>1</sup> *À Élisabeth*, sept. 1646, AT IV, 487.

<sup>2</sup> Voir D. Kambouchner, « L'horizon politique », *Lectures de Descartes*, *op. cit.*, p. 385-412, qui replace cette citation dans la perspective morale de la légitimité dans laquelle le prince a conscience d'être installé et dans celle de l'estime que celui-ci a de lui-même (p. 397-401) ; ainsi que J.-M. Beyssade, « La politique de Descartes », *La Politique cartésienne*, *op. cit.*, p. 353-356, qui replace cette citation dans la perspective de l'institution volontaire de l'ordre commun (p. 355-356).

<sup>3</sup> Voir un peu plus loin dans la lettre, AT IV, 490-491 : « pensant qu'un homme de bien est celui qui fait *tout ce que lui dicte la vraie raison*, il est certain que le meilleur est de *tâcher à l'être toujours* » ; « *jamais on ne doit s'abstenir de bien faire* ». Ces maximes valent bien entendu pour les princes aussi (voire *a fortiori*).

mains libres et en conscience (la souveraineté étant indivisible, inaliénable et sans borne positive).

## II. L'ANALOGIE DE LA MAJESTÉ

On peut maintenant approfondir la connexion entre souveraineté et divinité à partir de ce que Descartes écrit touchant le Roi, en parlant de la *majesté* de ce dernier : « ...un Roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets... »

On ne le soupçonnerait peut-être pas en lisant cet extrait, mais la « majesté » est une notion théologico-politique, qui fut très élaborée du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles.

Nous laisserons de côté l'emploi de ce terme pour désigner *la personne du Roi* – emploi symptomatique de la féminisation des adresses de cour, qui commença en France avec Henri II et culmina avec Henri III à son retour de Pologne (*sa Majesté, son Altesse, son Excellence, sa Sérénité*, etc.), ce sens n'étant pas pertinent ici – pour nous concentrer uniquement sur la majesté en tant que *qualité du pouvoir*<sup>1</sup>.

### 1. La majesté, autrement dit la souveraineté

L'étymologie de « majesté » est latine. Ce terme provient de *majestas*, alors articulé *maiestas*, qui renvoie au *maior status* d'après Jacques de Révigny (XIII<sup>e</sup> siècle) : « *Maiestas dicitur quasi maior status*, on dit que la Majesté est quasiment l'état le plus grand<sup>2</sup> ». Georges Dumézil indiquait déjà une parenté semblable chez les Romains : « le rapport de *maiestas* à *maior*, *maius*, leur était évident<sup>3</sup> ». L'historien précise que c'est toutefois à partir de la fondation de l'Empire que les emplois de *maiestas* dans les langues romanes dérivent, le sens ayant alors évolué du comparatif au superlatif : « Ce substantif abstrait correspond non seulement à *maior*, mais à *maximus*, c'est-à-dire à un *maior* dont la contrepartie est tout le reste. Par là l'idée de "supériorité" qu'il renferme tourne à celle de "suprématie", de "souveraineté"<sup>4</sup> ». C'est ce sens que l'on retrouvera à la Renaissance et au début de l'époque moderne.

Ainsi, de l'aveu de Bodin, le mot de « souveraineté » correspond au terme latin *maiestas*, comme il l'indique dans la définition de son concept majeur, au seuil du chapitre *De la souveraineté* : « La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République, que les Latins appellent *maiestatem*<sup>5</sup>. » Il utilisera le terme de *maiestas* dans la traduction latine de la République, le chapitre *De la souveraineté* correspondant au *De iure maiestatis – Du droit de la majesté*, laquelle reste explicitée en termes de puissance suprême et absolue : « *Maiestas est summa in cives ac subditos legibus soluta potestas*, la majesté est la puissance suprême affranchie

<sup>1</sup> Sur l'emploi personnel du mot de « majesté », voir Étienne Pasquier, *Les Recherches de la France*, liv. VIII, chap. 5, Paris, L. Sonnius, 1621, p. 691 = Paris, Honoré Champion, 1996, t. III, p. 1538) : « ...façon de parler toutefois qui s'est tournée en tel usage au milieu de nos courtisans, que non seulement parlant au Roi, mais aussi parlant de lui, ils ne couchent que de cette manière de dire, *Sa Majesté a fait ceci, Sa Majesté a fait cela*, ayant quitté le masculin. Usage qui commença de prendre son cours entre nous sous le règne de Henry second, au retour du traité de Paix que nous fîmes avec l'Espagnol en l'an 1559 en l'Abbaye d'Orcan. »

<sup>2</sup> Cité par Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322* (1964), Clark (N. J.), The Lawbook Exchange, 2006, p. 340-341.

<sup>3</sup> *Idées romaines*, I. 6 - « *maiestas et gravitas* », Paris, Gallimard, 1969, p. 125-152, ici p. 128.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 137. L. Bély confirme que « la *majestas* » caractérise « le fait d'être plus grand que tous » (*op. cit.*, p. 36).

<sup>5</sup> *Les six livres de la République*, I, 8, Aalen, p. 122.

des lois [s'exerçant] sur les citoyens et les sujets<sup>1</sup> ». S'inspirant de Bodin, Charles Loyseau écrira pareillement que « la Souveraineté est le comble et période de puissance, où il faut que l'État s'arrête et s'établisse », avant de rappeler que les puissances souveraines sont appelées « par les Latins *Suprema potestas, summumque Imperium* : et en un mot *Maiestas*<sup>2</sup> ». Mais le terme français de « majesté » tombait déjà naturellement sous la plume de Bodin pour remplacer occasionnellement celui de souveraineté dans son œuvre originale : traitant par exemple « des vraies marques de *Souveraineté* » au chapitre 10 du Livre I de la *République*, Bodin indique « la seconde marque de *majesté* » et emploie ensuite « majesté » comme synonyme de « souveraineté » au fil de son texte :

« Mais d'autant que le mot de loi est trop général, le plus expédient est de spécifier les droits de *souveraineté* compris, comme j'ai dit, sous la loi du souverain : comme décerner la guerre, ou traiter la paix, qui est l'un des plus grands points de la *majesté*<sup>3</sup> ».

La majesté est l'autre nom de la souveraineté. Elle appartient à celui qui est élevé *au-dessus des autres*<sup>4</sup>. C'est pourquoi elle enveloppe une *dimension transcendante*, qui lui donne un *caractère sacré*. C'était déjà le cas chez les Romains, selon la formule d'Ulpien : « *Proximum sacrilegio crimen est, quod maiestatis dicitur*, le crime le plus proche du sacrilège est celui qui est dit à la majesté<sup>5</sup> ». L'un des témoignages les plus anciens de l'emploi de *maiestas*, remontant au III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, se trouverait d'ailleurs dans un drame où une *divinité* se qualifie elle-même par les mots de « *maiestas mea*<sup>6</sup> ». La *maiestas* était donc emprunte de religiosité dès l'Antiquité romaine<sup>7</sup>.

Une dernière occurrence remarquable de ce terme se trouve dans l'Édit de Thessalonique (par lequel Théodose I<sup>er</sup> décréta, en 380, le christianisme comme seule religion licite de Constantinople, selon la foi du premier concile de Nicée) : « ...en accord avec la discipline

<sup>1</sup> *De Republica libri sex*, I, 8, Paris, Du Puys, 1586, p. 78. Voir aussi Ralph E. Giesey, *Cérémonial et puissance souveraine. France XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, trad. J. Carlier, *Cahiers des Annales*, n° 41, Paris, Armand Colin, 1987, p. 96 ; et Yan Thomas, « L'institution de la majesté », *Revue de synthèse*, 3-4, 1991, p. 336

<sup>2</sup> *Traité des seigneuries*, chap. II, § 2, p. 24

<sup>3</sup> *Op. cit.*, I, 10, p. 214 et 224

<sup>4</sup> Aussi explicite-t-on parfois l'élévation qu'elle implique en lui rattachant des idées qui insistent sur sa hauteur : « Que l'homme contemple donc la nature entière *dans sa haute et pleine majesté* ; qu'il éloigne sa vue *des objets bas qui l'environnent*. » (Pascal, *Pensées*, Br. 72)

<sup>5</sup> *Digesta*, 48, 4, 1. Voir aussi J. Canning qui rappelle que « le message politique dominant du *Corpus iuris* est théocratique. L'empereur tient son pouvoir de Dieu » (*op. cit.*, p. 9).

<sup>6</sup> Livius Andronicus (≈ -280/-200), *Egistiche*, fragm. 8 (Ribbeck), cité par G. Dumézil, *loc. cit.*

<sup>7</sup> Georges Dumézil l'indique (*art. cit.*, p. 139) : « sous la République elle reste la caractéristique des hommes qui sont le plus près de Juppiter ou qui "incarnent" Juppiter, tant les consuls que l'*imperator* triomphant [...]. Le possesseur de cette *maiestas* n'est plus une catégorie d'être, mais un être unique (à vrai dire constituant à lui seul toute une catégorie, sans *simile* ni *secundum*), Juppiter, *rex, triumphator*. » Dès lors, la *maiestas* n'est plus seulement un *rapport* hiérarchique, mais devient une *qualité* absolue, « appartenant inconditionnellement à une personne divine ou humaine, c'est-à-dire à ce que nous appelons "majesté" » (*ibid.*, p. 140). L'interprétation par Dumézil du fragment de l'*Egistiche* pour soutenir l'antériorité de la *maiestas deorum* (la majesté des dieux) a été contestée par Y. Thomas, qui dénonce une sollicitation abusive du passage cité (le personnage se qualifiant par « *maiestas mea* » étant plutôt « probablement un roi » – critique qui, cela dit, sert encore notre étude). Cet historien reconnaît cependant que l'attribution divine est « attestée » chez Cicéron et par la suite : il cite notamment le *Digeste* (4.8.32.4), où il est rapporté qu'un prêtre ne peut être astreint à rendre un arbitrage juridique, « à cause de la majesté des dieux [*maiestati dei*], pour le service desquels les prêtres doivent rester libres » (*art. cit.*, p. 338, n. 16).

apostolique et la doctrine évangélique, nous croyons en l'unique Divinité du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans une *égale Majesté* et une pieuse Trinité<sup>1</sup>. »

## **2. La majesté est le caractère sacré de la souveraineté**

Un développement important se produit à la Renaissance. Un peu partout en Europe (en Italie, en Allemagne, en Espagne, en Angleterre et en France), des livres paraissent qui exaltent la *majesté* des Princes et des Rois, en leur reconnaissant un caractère *divin*.

Dans la Naples de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, l'humaniste Guiniano Majo (1430-1493) écrit un traité *De Majestate*, consacré à Ferdinand I<sup>er</sup> d'Aragon (roi de Naples de 1458 à 1494), dont il exalte la grandeur et les bienfaits<sup>2</sup>. Majo commence en citant les définitions d'auteurs romains – Cicéron (*De Oratore*, 2), Quintilien (*Inst. Or.*, 7) –, où la *maiestas* relève du domaine strictement politique en tant qu'attribut de la communauté qui rejaillit sur le représentant. Mais selon d'autres sources (Ovide, Apuleius et Sénèque), la *maiestas* est divine et convient à Dieu :

« *abenche ancora la simplicita dele cose antique multo me piace : per tanto quel la amplitudine et Maiesta di cose tuta convene a dio. Et Apuleio : La mia voce mortale non etanto copiosa: et abundante che abaste ad dire quanto dela divina tua Maiesta comprehendo. Et Seneca philosopho stoico piu diffusamente : et piu alto questa Maiesta divina quasi per tucte sue parte describe... »* (p. 3v)

De façon plus explicite, Majo parle aussi de « cette ample et divine Majesté qui est née de Dieu (*questa ampla et divina Maiestate essendo nata de Dio*) » (p. 4r) – énonçant ainsi l'idée de l'origine divine de la majesté.

Les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles verront se multiplier des œuvres touchant la divine majesté des souverains, tout à fait dans la continuité intellectuelle du traité de Majo.

En Allemagne, Jean Calvin (1509-1564), alors professeur à l'Université d'Heidelberg, rédige un traité *Du prince, de la majesté, et de ses privilèges*<sup>3</sup>. Si Calvin y définit la majesté du prince comme puissance suprême, il prend soin aussi de commencer par rappeler qu'elle convient d'abord à Dieu :

« *La Majesté convient en effet à Dieu, ensuite aux princes, aux empereurs, et aux rois... La Majesté convenant au Prince est la puissance suprême et perpétuelle d'une République quelconque, [qui n'est] sujette à aucunes des lois ou empires propres d'aucune autre République*<sup>4</sup>. »

Convenant *d'abord à Dieu*, la majesté fut reportée *sur les princes ensuite* : les rois sont dits majestueux par analogie à Dieu. On conçoit ainsi que la majesté est un attribut divin, dont on retrouve sur terre l'image de cette qualité céleste.

En Espagne le juriste et sénateur Jean Redin écrit un traité *De la majesté du prince*, qu'il dédicace au souverain Philippe II d'Espagne<sup>5</sup>. On y lit entre autres que « À proprement parler, Dieu est dit Majesté (*Proprie loquendo, Deus Maiestas dicitur*) » (§ 29), « le Roi et Prince

<sup>1</sup> *Code théodosien*, 16.1.2 : « *secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus.* » (*Le code Théodosien. Livre XVI, in Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, vol. I, texte latin établi par T. M. Mommsen, traduction française par J. Rougé, introduction et notes par R. Delmaire, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 114-115).

<sup>2</sup> *De Majestate*, livre manuscrit et illustré, recopié à Naples en 1492, BNF, département des manuscrits, italien 1711.

<sup>3</sup> Publication posthume : *De principe, de maiestate, ac privilegii eius, proinde et de lege regia, commentario iuridico-politica et historico-iuridica*, Francfort, Schönwetter, 1600.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 8 : « *Maiestas enim Deo, deinde principibus, imperatoribus, ac regibus competit [...] Maiestas Principi competens, est suprema & perpetua in quamvis Republica potestas, nullis ullius alterius Reipublicæ propriis legibus aut imperiis subiecta.* »

<sup>5</sup> *De maiestate principis*, Valladolid, Adrianus Ghemartius, 1568.

sur terre est comme Dieu au ciel (*Rex & Princeps in terris, est sicut Deus in caelis*) » (§ 30) – analogie entre Dieu et le Roi qui justifie le culte princier : « Comme Dieu est adoré au ciel, le Prince aussi est adoré sur terre (*Sicut Deus adoratur in caelis, etiam adoratur Princeps in terris*) » (§ 31). De tout cela, Redin pourra déduire : « au Roi très Chrétien d'Espagne s'accorde le titre de Majesté (*Christianissimo Regi Hispaniarum, congruit titulus Maiestatis*) » (§ 34). Cet ouvrage vise donc à justifier l'attribution de la *Maiestas* – reconnue tout d'abord comme divine *proprie loquendo* – au Roi d'Espagne lui-même, manière, ici encore, de faire descendre sur terre une qualité essentiellement céleste.

En Angleterre et en général dans le monde anglophone, il arrivait aussi qu'on invoque la toute-puissance divine pour justifier la souveraineté royale<sup>1</sup>. Au cours des années 1640, durant la guerre civile britannique (1642-1649), de vifs débats opposèrent l'évêque irlandais John Maxwell (≈1586-1647) au pasteur écossais presbytérien Samuel Rutherford (1600-1661) : le premier publia une *Sacro-Sancta Regum Majestas, or, The sacred and royal prerogative of Christian kings* (1644), où il défend la souveraineté de droit divin contre l'idée d'une origine populaire. Maxwell y insiste sur le fait que le Roi est uniquement et immédiatement dépendant de Dieu, la contrepartie étant l'indépendance à l'égard du peuple (chap. I) ; s'appuyant sur l'Écriture sainte, il soutient que Dieu est l'auteur immédiat de la souveraineté du Roi et que ce dernier n'est en aucun cas une créature engendrée par le peuple (chap. II) ; *etc.* Il parle alors de la majesté dans une langue qui retranscrit cette conception théocratique : « where Sovereign power is, as in Kings, there is *Authority* and *Majesty*, a ray of divine Glory<sup>2</sup>. »

L'intérêt pour la majesté des souverains toucha également la France. Depuis François I<sup>er</sup>, le terme de « Majesté » désigne la personne du Roi elle-même. Son usage est précisé par François Hotman, qui veut que ce nom ne convienne qu'au Roi gouvernant la chose publique et exerçant des fonctions régaliennes, non dans la vie privée, surtout si celui-ci se divertit à la cour :

« Estant donc le Roy en tel estat et séant avec ses estats, on l'appelloit adonc la Majesté Royale... Aussi est-il pour certain convenable, que là proprement on use de ce terme honorable de *Royale majesté*, lors que le Roy tient conseil, pour délibérer de l'estat de la chose publique : mais quelle apparence y a-t-il que ce soit que le Roy joue, soit qu'il danse, soit qu'il babille avec des femmes, que

<sup>1</sup> Voir, par exemple, Edward Forset, *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique* [sic], London, John Bill, 1606. L'auteur conçoit la souveraineté à la ressemblance de Dieu, en mentionnant les moyens extraordinaires que Dieu a d'agir, son pouvoir absolu : « For as we rightly conceive of God, that albeit he worketh efficiently and... naturally, by the mediate causes, yet his potencie is not so by them tied or confined, but that he often performeth his owne pleasure by extraordinarie meanes, drawne out of his absolute power, both *præter et contra naturam*. » Forset en déduit ce corollaire : « To this likeness of God..., let us also shape our Soveraigntie: which (besides that which is regular in regiment, and from his power and goodness, imparted unto the people) hath still, and retaineth to itselpe certain prerogative rights of most ample extentions... whereof... true reverence... admitteth no questioning disputes. » (p. 20-22)

<sup>2</sup> *Sacro-Sancta Regum Majestas*, chap. IV, § 7, Londres, Dring, 1680, p. 75 (s.d.l.t.) : Maxwell invoque également des arguments de raisons en faveur de la thèse selon laquelle le gouvernement est établi par Dieu et nécessaire *Jure Naturæ*, et contre le fait que la souveraineté ne dérive pas de la communauté (chap. VII et VIII). Son livre trouvera une réponse dans celui de Rutherford, *Lex, rex, or, The law and the prince* (Londres, John Field, 1644), qui prend le parti opposé, contestant la monarchie de droit divin pour mieux replacer la racine du pouvoir royal dans le peuple ; voir not. la question IV : « How royal power is radically in the people. – The people maketh the king. » Comme souvent dans ce contexte, les débats philosophiques ont des enjeux théologico-politiques.

« cependant on ne l'appelle jamais autrement que Royale majesté, ainsi qu'on fait communément à la cour<sup>1</sup> ? »

On ne badine pas avec la Majesté, selon Hotman.

En 1581, Étienne Pasquier (1529-1615), conseiller et avocat du Roi au Parlement de Paris, publie des *Recherches de la France*, dans lesquelles il indique aussi que la « majesté » convenait d'abord à Dieu, mais que cette propriété divine n'empêcha guère un usage dérivé du mot, à savoir vers la sphère politique :

« tout ainsi que le mot de *Sire* approprié à Dieu par nos ancêtres a été communiqué à nos Rois, aussi avons[-nous] en leur faveur le mot de *Majesté*, qui appartient proprement à notre Dieu ; et néanmoins il ne fut jamais que l'on ne parlât [pas] de la Majesté d'un Roy en un Royaume, tout ainsi que de celle d'un peuple en un État populaire. Vérité est que nos pères en usaient avec une plus grande sobriété que nous<sup>2</sup>. »

Cette dernière précision constitue un rappel remarquable : l'usage du mot de « majesté » était d'abord propre à Dieu, mais il s'est progressivement répandu dans le discours politique, au point de devenir plus courant qu'il ne l'était auparavant dans ce dernier contexte, vraisemblablement sans tout à fait perdre sa connotation théologique.

Le célèbre ouvrage de Jean Bodin est exemplaire à cet égard, tant parce qu'il défend la monarchie de droit divin, que pour ses usages du terme de « majesté », tantôt politiques, tantôt théologiques. Bodin attribue ainsi la majesté au souverain : « car le mot de majesté est propre à celui qui manie le timon de la souveraineté<sup>3</sup> ». « Quant au titre de Majesté, il appert assez qu'il n'appartient qu'à celui qui est souverain. » Aussi le *crime de lèse-majesté* se définit-il proprement comme attentat au seul souverain : « par nos lois et ordonnances, crime de lèse-majesté n'a lieu [ni] pour duc, ni prince, ni magistrat quel qu'il soit, mais seulement pour le prince souverain<sup>4</sup> ».

La souveraineté politique étant une institution divine, elle comporte une dimension sacrée que le terme de « majesté » vient justement rehausser. Bodin s'oppose alors aux auteurs qui soumettaient les princes souverains aux lois et coutumes d'un pays par serment : « En quoi faisant ils anéantissent et dégradent la majesté souveraine, qui doit être sacrée<sup>5</sup> ». Son érudition lui permet de plébisciter l'idée de majesté sacrée par des témoignages historiques : « les Empereurs disaient, *SANCIMUS* [*nous consacrons*], qui était le mot propre à la majesté » ; ou encore :

« les Princes d'Allemagne attribuent aussi bien cette qualité de majesté sacrée aux Rois de France comme à l'Empereur : et [il] me souvient avoir vu lettres des Princes de l'Empire écrites au Roi pour la délivrance du Comte Mansfel, alors prisonnier en France, auxquelles [il] y a six fois V.S.M. c'est à dire, *voire sacrée majesté : qui est une qualité propre à Dieu*, privativement à tous les Princes humains<sup>6</sup>. »

Le roi tenant lieu de Dieu sur Terre, sa fonction l'auréole d'une qualité céleste qui n'est pas usurpée. Mais la verticalité du pouvoir suit un ordre hiérarchique, dont le principe reste

<sup>1</sup> *Franco-gallia* (1573), *La Gaule françoise*, chap. X, Cologne, H. Bertulphes, 1574, p. 209 = *Franco-Gallia* introduction et notes d'A. Leca, trad. de l'éd. fr. de 1574, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1991, p. 108-109.

<sup>2</sup> *Les Recherches de la France*, liv. VIII, chap. 5, Paris, Gilles Robinot, 1581, p. 690-691 (s.d.l.t.) = éd. critique sous la dir. de sous la dir. de Marie-Madeleine Fragonard et François Roudaut, Paris, H. Champion, 1996, t. III, p. 1537.

<sup>3</sup> *Les six livres de la République*, resp. : *op. cit.*, I, 10, p. 303 ; et Aalen, I, 10, p. 249-250.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, I, 10, p. 303.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, I, 8, p. 209.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, I, 10, p. 220 et 250.

clairement identifié : « le sujet doit obéissance à son Prince souverain, envers et contre tous, réservé *la majesté de Dieu*, qui est seigneur absolu de tous les Prince du monde<sup>1</sup>. » Bodin met donc en garde les souverains de ne pas enfreindre les lois divines et naturelles au risque de se rendre « coupables de *lèse-majesté divine*<sup>2</sup> ».

La *majestas* n'est donc pas qu'un terme exprimant la souveraineté terrestre, au sens où elle convenait à l'autorité politique suprême. Il s'agit d'une *notion théocratique*, qui convient à celui qui a reçu la charge divine du pouvoir et qui, en conséquence, est porteur d'une aura céleste. Rattaché à Dieu, le détenteur de la *majestas* est comme un Dieu sur Terre. C'est pourquoi on ne le considère pas sans affect, comme Charron y insiste : « Il n'y a rien de plus grand en ce monde que l'autorité, qui est une image de Dieu, un messenger du ciel : si elle est souveraine, elle s'appelle Majesté ; si subalterne, autorité : et se soutient de deux choses, admiration, et crainte mêlées ensemble<sup>3</sup>. » Plus qu'un mot connotant la révérence, la majesté est un concept théologico-politique chez les théoriciens de la monarchie.

En 1609, l'historiographe André Du Chesne (1584-1640) publiait *Les Antiquitez et Recherches de la Grandeur et Majesté des Roys de France*, où il parlait d'Henri III comme d'un « grand Roi divin et céleste », saluait le Dauphin destiné à succéder à Henri IV, lui souhaitait prospérité et longue vie, et qu'il règne longtemps en « rayonnant en la gloire d'une resplendissante Majesté », « qu'il reçoive le divin caractère de Majesté sur son visage<sup>4</sup> ». Rappelons que Gibieuf parlera de « l'amplitude de la majesté divine (*divinae Maiestatis amplitudo*)<sup>5</sup> », et que Descartes parlera lui-même de « la contemplation de la Majesté divine (*divinae majestatis contemplatione*) » dont notre esprit « demeure en quelque sorte ébloui<sup>6</sup> ». En s'exprimant ainsi, notre auteur ne faisait que parler à la façon des auteurs qui le précédaient. Et qui le suivront.

Fervent défenseur de la création des vérités éternelles, Pierre Poiret parlera encore de « la Majesté de Dieu subsistant très suffisamment, très-heureusement, très-parfaitement dans sa pure Éternité par Elle-même », tout comme du « Trône éternel de la Majesté inscrutable et cachée de Dieu<sup>7</sup> ».

En dépit des multiples emprunts de la majesté divine destinés à sacraliser le pouvoir politique, c'est encore Dieu qui aura la primauté à la fin du siècle de Descartes, comme en atteste la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, parue en 1694 : « MAJESTÉ. substantif féminin. Grandeur auguste & souveraine. Il se dit proprement & par excellence de Dieu. *La Majesté divine, les Anges adorent Dieu & tremblent devant sa Majesté infinie, ineffable.* »

<sup>1</sup> *Op. cit.*, Aalen I, 8, p. 152. Voir aussi *op. cit.*, III, 4, p. 428 : « la majesté de Dieu ».

<sup>2</sup> *Op. cit.*, I, 8, p. 193.

<sup>3</sup> *De la Sagesse*, II, 8, *op. cit.*, p. 490

<sup>4</sup> *Les Antiquitez et Recherches de la Grandeur et Majesté des Roys de France*, 3 livres, Paris, Jean Petit-Pas, 1609, respectivement : p. 341 et 367. Du Chesne parle aussi généralement de la « sacrée Majesté » ou d'une « si haute et sacrée Majesté » (*ibid.*, p. 476 et 544). À propos de Du Chesne, l'historien R. Giesey évoque « sa vision du roi-en-majesté comme entité transcendante » (*Cérémonial et puissance souveraine, op. cit.*, p. 54).

<sup>5</sup> *De libertate Dei et creaturae libri duo*, cap. 35, Paris, J. Cottereau, 1630, p. 267.

<sup>6</sup> *Med. III*, AT VII, 52.10-20/IX-1, 41-42.

<sup>7</sup> *L'Economie divine, ou Système universel démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes*, vol. 1, Amsterdam, Wetstein, 1687, p. 73 et 74.

Et le dictionnaire d'ajouter, mais seulement ensuite : « Il se dit aussi des Rois. *La Majesté des Rois, la Majesté Royale, crime de lèze-Majesté...*<sup>1</sup> ». Nouant ainsi le politique au théologique.

Enfin, le témoignage de Bossuet (1627-1704), dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1709), est très éloquent. Son propos mérite d'être cité, quoiqu'il soit un peu tardif, car il illustre ce que la majesté royale pouvait encore être dans l'esprit d'un auteur un peu plus d'un demi-siècle après la mort de Descartes. Bossuet consacre un article à définir « Ce que c'est que la majesté » (livre V, art. 6). Il insiste sur le fait que l'omnipotence divine constitue le modèle de la puissance royale, dont celle-ci est *l'image* :

« Je n'appelle pas majesté cette pompe qui environne les rois, ou cet éclat extérieur qui éblouit le vulgaire. C'est le rejaillissement de la majesté, et non pas la majesté elle-même. *La majesté est l'image de la grandeur de Dieu dans le prince.* »

Ce témoignage éloquent est peut-être aussi le plus explicite à propos de ce que nous cherchons à montrer : la majesté n'est pas une qualité extrinsèque dépendant du regard des sujets ; c'est une propriété intrinsèque au souverain en tant qu'il est établi de droit divin<sup>2</sup>. Bossuet poursuit :

« La puissance de Dieu se fait sentir en un instant de l'extrémité du monde à l'autre : la puissance royale agit en même temps dans tout le royaume. Elle tient tout le royaume en état, comme Dieu y tient tout le monde.

Que Dieu retire sa main, le monde retombera dans le néant : que l'autorité cesse dans le royaume, tout sera en confusion.

Considérez le prince dans son cabinet. De là partent les ordres qui font aller de concert les magistrats et les capitaines, les citoyens et les soldats, les provinces et les armées par mer et par terre. C'est l'image de Dieu qui, assis dans son trône au milieu des cieux, fait aller toute la nature.

« Quel mouvement se fait, dit saint Augustin [*in Psal.*, CXLVIII, num. 2, tom. IV], au seul commandement de l'empereur ! il ne fait que remuer les lèvres, il n'y a point de plus léger mouvement, et tout l'empire se remue. C'est, dit-il, l'image de Dieu, qui fait tout par sa parole. Il a dit, et les choses ont été faites ; il a commandé, et elles ont été créées. »

La majesté n'est donc pas une simple prestance d'étiquette, par opposition à la présence sans fard des sujets. C'est un caractère divin. Plus tôt dans son ouvrage, Bossuet rappelait qu'elle était d'essence divine, dans la mesure où Dieu est majestueux *par nature* :

« C'est donc l'esprit du christianisme de faire respecter les rois avec une espèce de religion, que le même Tertullien appelle très-bien, « la religion de la seconde majesté. » Cette seconde majesté n'est qu'un écoulement de la première, c'est-à-dire de la divine, qui, pour le bien des choses humaines, a voulu faire rejaillir quelque partie de son éclat sur les rois. » (liv. III, a. 2, pr. 3)

L'autorité royale est sacrée et l'on doit obéir au prince par principe de religion et de conscience. Théologie politique et politique religieuse s'entremêlent dans ce discours. Et Bossuet de souligner *in fine* « le sacré caractère de la majesté souveraine » (liv. VI, a. 2, pr. 5).

<sup>1</sup> *Dictionnaire de l'Académie française*, t. II. M-Z, Paris, Coignard, 1694, p. 3 (s.d.l.t.). Voir aussi l'article « Majesté » du *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, qui commence ainsi : « La majesté est une grandeur proprement divine dont nul prince ne peut enfreindre les lois. [...] Mais cette *majestas* est peu à peu devenue attribut royal... » (M. Cotteret, *in* L. Bély (dir.), Paris, P.U.F., 1996<sup>1</sup>, 2010<sup>3</sup>, p. 787)

<sup>2</sup> Descartes écrivait en effet que la majesté du roi *décroit* à mesure que ce dernier se fait connaître des sujets (ce qui prouve qu'elle ne dépend pas d'eux).

Toutes ces références permettent de tracer les contours des esprits de la Renaissance et de l'âge classique. Elles attestent dans leur ensemble, d'une part, que la majesté n'était pas une qualité accessoire de la souveraineté, mais sa propriété essentielle, voire l'équivalent de la puissance suprême ; d'autre part, que pour les auteurs de l'époque, cette majesté revêtait un aspect sacré, car elle faisait référence à celle qui était propre à Dieu<sup>1</sup>.

### 3. L'analogie de la majesté

La situation est donc la suivante : « qualité propre à Dieu » (Bodin), « divin caractère » (Du Chesne) – la majesté convient d'abord à Dieu, et elle a ensuite été reportée au Roi par une certaine proportion (en vertu de la dimension sacrée de la souveraineté politique – que ce soit par transmission de la divine *potestas* aux souverains terrestres, ou bien par représentation, Dieu étant l'être souverainement bon dont le Roi est l'image). On peut alors parler d'une *analogie de la majesté dans le discours sur la souveraineté* (au sens de l'analogie d'attribution) : initialement propre à Dieu, la majesté a été transférée au souverain, de sorte qu'elle a fini par se dire des rois de façon dérivée et seconde, en référence à cette entité première, vers laquelle elle fait signe et à laquelle elle appartient en priorité. Souveraineté, puissance absolue et majesté sont en effet des notions empruntées à la théologie et qui ont été importées en philosophie politique.

Il n'est donc pas surprenant de voir Descartes se référer à la *majesté royale* pour y comparer l'estime dont *Dieu* jouit chez ceux qui en connaissent l'immensité. Si la puissance incompréhensible de Dieu revêt un caractère analogue à la grandeur du Roi, c'est en effet parce que ce dernier possède déjà quelque chose d'analogue à Dieu. Autrement dit, c'est parce qu'il y a d'emblée quelque chose de divin et de sacré dans la royauté qu'une analogie avec la majesté vient "spontanément" à l'esprit de Descartes pour parler de Dieu – spontanéité qui est en réalité l'effet d'une tradition intellectuelle pluri-centenaire et qui, jusqu'à lui, a lié la royauté à la divinité (et notamment celle du Christ). Aussi, le discours cartésien n'opère finalement qu'un juste retour des choses – retour, en l'occurrence, à la source *théologique* du discours politique, dans la mesure où ce discours s'appuyait sur la théologie de longue date. Le contexte idéologique étant la monarchie de droit divin, la religion était au principe de la grande majorité des conceptions politiques de l'époque (le roi

---

<sup>1</sup> La royauté divine a une très longue histoire. Dès le Moyen Âge, elle servait à diviniser les régents, appelés des « dieux par la grâce », par opposition au « Dieu par nature » (le Christ) ; et elle visait à asseoir leur pouvoir, dans la mesure où ils imitaient le Christ-Roi. Voir E. Kantorowicz, « *Deus per naturam, deus per gratiam* », *art. cit.*, not. p. 118 : « l'empereur accomplit par la grâce une dignité *ad imitationem Regis Christi*, lequel était le vrai Roi par nature ». D'autres historiens confirment qu'il était fréquent d'assimiler le Roi au Christ et d'en faire l'image de Dieu : cela permettait d'exalter la majesté de la fonction royale, figuration terrestre de la majesté céleste (voir A. Jouanna, *La France de la Renaissance, op. cit.*, p. 431 ; et A. Guéry, « Le roi est Dieu. Le roi et Dieu », in N. Bulst, R. Descimon, A. Guerreau (dir.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 27-47).

ayant pour mission de protéger et de faire prospérer le peuple dont Dieu lui avait confié le soin<sup>1</sup>).

Autrement dit, parler de Dieu en parlant d'un roi, comme Descartes le fait, c'est d'une certaine façon doublement parler de Dieu (en le dénotant et en le connotant). C'est pourquoi nous croyons que l'analogie royale n'est pas un *anthropomorphisme*, mais le contraire (ce n'est pas Dieu qui présente des traits humains, mais le roi qui présente des traits divins). Dans la figure du roi, Descartes trouvait, non un homme quelconque, mais un Prince qui était l'image de Dieu sur Terre, souverain de droit divin auréolé de majesté. La figure royale n'était pas strictement politique, mais bien *théologico-politique*. Le XVII<sup>e</sup> siècle n'était pas celui du laïcisme.

C'est aussi pourquoi l'analogie royale ne se contente pas de mobiliser la philosophie politique au service de la métaphysique : elle convoque la métaphysique même qui est déjà enveloppée dans la théorie de la souveraineté (au sens où la plénitude de puissance du monarque est un reflet de l'omnipotence divine) – ce, afin de faire entendre une autre partie de la métaphysique (la dépendance à Dieu des vérités éternelles). Elle ne fait donc qu'une incursion furtive hors de la métaphysique. Ou plutôt, cette incursion n'est qu'apparente : en mettant un pied au dehors, la métaphysique reste chez elle (au sens où la figure politique suprême est impensable sans quelques notions métaphysiques).

Au surplus, et même si Descartes ne voulait pas « [se] mêler de théologie », il finit en quelque façon par le faire, puisque ce à quoi il se réfère (la souveraineté monarchique) est attachée à la théologie. Plus exactement, si, comme on l'a vu en introduction, la théologie (révélée) n'est pas la raison première de l'analogie royale, on ne peut exclure qu'elle soit une raison secondaire, car elle vient encourager l'analogie avec le roi. À l'époque de Descartes, la plupart des penseurs de la monarchie n'avaient pas rompu avec l'idéologie du droit divin. Si la loi obligeait *tous* les sujets, c'était en effet parce que l'autorité de celui qui l'établissait provenait elle-même de Dieu, auquel chaque particulier était soumis. La personne royale présentait donc un attrait singulier pour Descartes, puisqu'on estimait que c'était la chose du monde la plus semblable à Dieu. Parmi tout ce qui pouvait présenter quelque ressemblance avec le divin, il s'en trouvait une dont les caractères étaient sacrés. Comment, dès lors, ne pas y voir l'analogue de Dieu et ne pas s'en servir pour parler de lui ? Avec la royauté, Descartes disposait d'un modèle plein de ressources – la toute-puissance et la majesté faisant signe vers celui qu'il cherchait à penser. On peut interpréter l'exhortation initiale d'après ces considérations : « Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, *etc.* » Il y a en effet peu à redouter lorsqu'on pose une analogie avec un être qui est lui-même l'image de l'analogue. Pour Descartes et son correspondant privilégié (un théologien qui croyait aussi que *non est potestas nisi a Deo*), le roi détenait une souveraineté et une majesté qui dépendaient de Dieu.

Notre parcours historique voulait montrer que l'analogie de la majesté faisait référence à un caractère tenu pour sacré. La ressemblance du roi à Dieu n'est pas lointaine, mais très

---

<sup>1</sup> Sur ce dernier point, dans son livre *Être roi*, J. Barbey montre que le sacre ne consistait pas simplement à couronner un chef destiné à occuper le trône de France, mais à assurer aux enfants de Dieu la protection sacrée d'un « roi Très Chrétien » qui sera le vicaire terrestre de celui qui est de toute éternité « roi dans le ciel », le Christ. Le sceptre orné d'une main, qui est l'un des insignes royaux, est le symbole de la justice et représente la dimension pastorale du berger : le roi n'est pas une simple figure politique ; il a aussi une responsabilité spirituelle, consistant à garantir à ses sujets les conditions nécessaires à leur salut ; en ce sens, il est assimilé au Christ, le Bon Pasteur des sujets. Voir aussi A. Jouanna, *La France de la Renaissance*, *op. cit.*, p. 423-428.

proche, puisqu'il est l'image de Dieu sur Terre : sa *similitudo Dei* est constitutive de sa royauté. On ne peut donc le concevoir distinctement, à l'époque de Descartes, si l'on fait abstraction du pouvoir qu'il tient de Dieu – ce que les auteurs appelaient la « majesté »<sup>1</sup>.

### III. LA MAJESTÉ, OU LE CARACTÈRE SPECTACULAIRE DE LA SOUVERAINÉTÉ

« LA PRINCESSE – Tu as donc familiarité, Moron, avec le prince d'Ithaque ?

MORON – Ah ! Madame, il y a longtemps que nous nous connaissons. »

MOLIÈRE, *La Princesse d'Élide*, III, 3

La lecture des différents discours politiques et historiques sur la monarchie dont nous avons pris connaissance invite à problématiser davantage l'analogie cartésienne entre l'estime pour Dieu et la majesté du roi. En effet, selon plusieurs historiens, la majesté n'était

<sup>1</sup> Nous sommes contraint de nous opposer de nouveau à P. Guénancia, dont les analyses nous paraissent décrire de façon erronée le pouvoir monarchique à l'époque de Descartes. Il nous semble en effet douteux d'affirmer, à propos de l'assimilation du roi à Dieu, que, « à partir du XVII<sup>e</sup> siècle [*quand exactement ?*] elle perd de plus en plus de son évidence première et l'analogie entre Dieu et le roi, désormais surtout soumise à un travail critique [*par quel(s) auteur(s) ?*], se défait au profit d'une dissociation complète sur le plan conceptuel [*?*] entre le roi comme cas particulier de souveraineté et Dieu dont le pouvoir ou la puissance ne peut pas être comparé avec celui qui s'obtient par le consentement [*?*], au moins supposé [*?*], des individus réunis en société... Le roi cesse d'être conçu comme le représentant ou l'image de Dieu sur terre [*?*] et apparaît désormais comme le représentant du peuple comme corps souverain [*?*] auquel il "prête" l'unité de sa personne [*?*] » (« Dieu, le roi et les sujets », *art. cit.*, p. 403-404).

Cette lecture nous semble inexacte, car elle est *anachronique*. Si P. Guénancia soutient que l'analogie royale est posée « à contre-courant de la nouvelle pensée politique » (p. 404), c'est en effet parce qu'il interprète cette analogie en suivant la pensée de *Thomas Hobbes*, qui n'a pourtant publié *qu'après les lettres de 1630* – voire, pour le *Leviathan* (1651), *après la mort de Descartes*. Lorsqu'il évoque « les plus grands penseurs politiques de ce siècle » (*ibid.*), c'est sans citer aucun nom – on devrait plutôt se demander qui était reconnu comme "grand penseur politique" *du vivant* de Descartes – mais le résumé qu'il fournit des idées de ces penseurs anonymes laisse bien entrevoir qu'il a sous les yeux la théorie du pacte social propre au philosophe anglais (si ce n'est celle de Rousseau !) : voir *ibid.*, où P. Guénancia écrit que la puissance du « représentant du peuple comme corps souverain... n'est pas inhérente à la personne de celui qui l'exerce, mais résulte d'un droit ou d'une autorisation » : cette seule phrase renferme *trois notions majeures* de la *théorie de l'autorisation politique* développée par Hobbes au chapitre XVI du *Leviathan* (à savoir, celles de *représentant*, de *personne*, et de *autorisation*).

De plus, parler du « peuple comme corps souverain » peut renvoyer à trois choses au moins, mais qui sont toutes anachroniques dans le contexte du grand siècle : *i*) la politique de *Rome* au temps des Rois (le *populus* détenant originellement la *maiestas* mais l'ayant transmise au *principi*) ; *ii*) la pensée *monarchomaque* (qui culmina pendant les guerres de religions) ; *iii*) la philosophie politique des *Lumières* – qu'il s'agisse de la théorie du contrat social de Rousseau ou bien du déplacement de la souveraineté vers la nation et le peuple chez Diderot et les révolutionnaires : « Il n'y a point de vrai souverain que la nation ; il ne peut y avoir de vrai législateur que le peuple... » (*Observations sur le Nakaz*, 1774) ; « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation... » (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, art. 3, 1789). Si donc nous croyons que l'analogie royale ne se situe pas "à contre-courant de la nouvelle pensée politique", c'est parce que *cette pensée n'était pas encore née quand Descartes écrivait*. Pour des conceptions de la monarchie contemporaines de notre auteur, voir les extraits de J. Savaron (1625) et de C. Le Bret (1632) cités plus haut : elles défendent la monarchie de droit divin. Voir aussi R. Descimon, qui rappelle que la période suivant les règnes d'Henri III et d'Henri IV célébra le triomphe de ce qu'il nomme la « mystique de sang royal » et le « sentiment dynastique », dans la mesure où la monarchie était consacrée de façon *héréditaire* et non *élective* (*art. cit.*, p. 45-54). Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que, du vivant de Descartes, la France connut trois monarques, qui se succédèrent sur le trône conformément à la *loi dite salique de primogéniture masculine* (Henri IV précédant son fils Louis XIII, qui lui-même précéda son fils Louis XIV). Le peuple n'y était pour rien. Et il s'en fâcha fort au siècle suivant.

pas seulement un *attribut* du souverain, mais aussi un *rapport à un observateur*. Plus précisément, *la majesté sous l'Ancien Régime caractérisait l'aura dont le souverain était nimbé aux yeux des sujets*. Autrement dit, la majesté est la souveraineté, non seulement en tant qu'elle possède un caractère sacré, mais en outre *en tant qu'elle se voit* (sans d'ailleurs qu'il y ait exclusion ou conflit entre ces deux aspects : la puissance du souverain est certainement d'autant plus imposante qu'elle paraît sacrée). On peut alors concevoir une "phénoménologie de la majesté", en tant que *souveraineté qui apparaît*.

André Du Chesne la comprenait de cette façon : « L'appelle Maïesté, *Vn honneur planté ès ames des autres, qui a son origine de la grandeur, & magnitude* : mesme son nom vient de Magne, c'est à dire grand<sup>1</sup>. » La *majesté* est ici distinguée de la *grandeur* du Roi, en tant qu'elle en provient. Comme *effet subjectif de la grandeur* (honneur planté dans l'âme des autres), la majesté n'est pas une *qualité secrète du souverain*, un attribut qui reposerait dans l'intime sein du prince : elle s'imprime plutôt *dans l'esprit des sujets*, qui en sont les supports véritables. La majesté royale ne vit que de paraître en plein jour. Aussi, note Du Chesne, les rois de France de leur vivant ont-ils « partout fait éclater leur gloire par le magnifique appareil de leurs Majestez<sup>2</sup> ».

D'un *attribut* de la souveraineté chez Bodin à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la majesté se déplace vers ce qui touche à la *dimension cérémonielle* de la monarchie au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. Le terme de « majesté » enveloppe donc *deux notions*, dont la seconde a été conquise de façon progressive : d'une part, ce terme renferme un *concept métaphysique*, qui est synonyme de souveraineté, ou puissance suprême et absolue, et il désigne alors une *qualité* du pouvoir, qui n'est pas exempte de référence théologique (c'est cet aspect de la majesté que nous avons abordé précédemment) ; mais, d'autre part, ce terme enveloppe aussi un *concept honorifique* (au sens où il vise à dire un honneur en tant que synonyme de splendeur ou de magnificence aux yeux de ceux à qui elle apparaît), et il désigne alors plutôt un *rapport* aux sujets, en tant que caractère qui impose le respect et la vénération (c'est sur cette seconde notion de la majesté que nous nous concentrons à présent). Il est toutefois important de noter que chacun de ces concepts est *politique*, car ils ont tous deux à voir avec l'institution et l'influence du souverain au sein d'une République, d'une Cité, ou d'un État<sup>3</sup>.

La dimension phénoménologique de la majesté bénéficie d'un ancrage historique profond. L'historien Ralph Giesey, qui a étudié le deuxième livre de l'ouvrage de Du Chesne (sur les cérémonials), précise justement, à propos du mot de *majesté* : « Ce terme apparemment vague a chez Du Chesne un sens concret : la Majesté Royale, c'est pour Du Chesne la révélation immédiate, sous une forme concentrée et frappante, du pouvoir royal<sup>4</sup>. » Cette description correspond à celle de ce que nous avons appelé le concept *honorifique* de la majesté, c'est-à-dire de la souveraineté *en tant qu'elle apparaît aux sujets*. Plusieurs historiens et interprètes suivront Giesey et s'intéresseront après lui à cet aspect du pouvoir, dont ils souligneront également les caractères resplendissants et manifestes. Jean Barbey consacre ainsi tout un chapitre au thème de « La majesté royale<sup>5</sup> » dans lequel il s'intéresse d'abord

<sup>1</sup> *Les Antiquités...*, *op. cit.*, p. 340.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 531.

<sup>3</sup> En 1644, John Maxwell résumera parfaitement cette situation bipartite : « the word *Majesty* speaketh two things, *summum honorem & summam potestatem*, supremeth Honour, and supremeth Power » (*op. cit.*, chap. XVI, p. 252, s.d.l.t.).

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 50. Voir, pour l'étude des cérémonials et de la "Majesté Royale" chez Du Chesne, p. 49-66.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 165-208.

aux prérogatives afférentes à la souveraineté, ensuite au roi campé en majesté, en particulier au fait d’être vu, aux rituels, puis à la symbolique des insignes royaux – les *regalia* (l’épée, l’anneau, le sceptre, la main de justice, et la couronne) – le roi qui les reçoit et les détient offrant à travers eux un « spectacle de majesté<sup>1</sup> ». La majesté désigne le pouvoir *en tant qu’il s’expose*<sup>2</sup>. Selon l’heureuse expression de Marie-Dominique Couzinet, la majesté est « le caractère spectaculaire » du pouvoir, en l’occurrence – et c’est une précision importante – lorsque « le pouvoir humain se calque sur le modèle du pouvoir divin tel qu’il apparaît<sup>3</sup> ».

Dès lors, on peut se demander si l’analogie de Descartes est bien posée et à quoi elle fait référence. En effet, si la majesté est le *caractère spectaculaire* du pouvoir en tant qu’honneur “planté dans l’âme” des sujets, un Roi jouira d’une plus grande majesté à mesure qu’il se *montrera en public* et d’autant plus qu’il exposera sa puissance : plus le pouvoir s’exhibera, plus il revêtira de majesté. La question est donc la suivante : cette proportion entre *publicité* et *majesté* du pouvoir ne contredit-elle pas l’affirmation, apparemment opposée, selon laquelle « un Roi a plus de majesté lorsqu’il est moins familièrement connu de ses sujets » ? Tout le problème réside dans le sens de l’expression « connaître familièrement ». Désigne-t-elle l’*exposition publique* et la *mise en scène* du pouvoir ?

Pour approfondir ces questions, on peut considérer les occasions concrètes lors desquelles le souverain se montrait en public : les *cérémonials*, véritables cérémonies ritualisées au cours desquelles le pouvoir s’exhibait, tandis que les sujets se rapportaient à lui sur le mode de l’admiration et de la révérence. Du Chesne en recense cinq sortes : le sacre et le couronnement, les entrées dans Paris et dans d’autres villes, les fêtes plus solennelles, le lit de justice, et les obsèques et les funérailles<sup>4</sup>. Célébrations grandioses de la monarchie française, leur sens consistait à marquer la continuité de l’État et la permanence de la royauté, notamment dans des situations critiques, comme la transmission de la couronne ou lors des funérailles. Les cérémonials donnaient lieu à des manifestations qui exposaient le souverain de manière ostensible, pour ne pas dire ostentatoire.

L’enjeu n’était pas seulement de briller d’éclats pour impressionner. En particulier, le sacre n’était pas une cérémonie consacrant avec faste la domination héréditaire d’une famille sur un peuple supposément opprimé (soit une manière de légitimer l’autorité d’un chef dont l’usurpation serait dissimulée derrière l’écran d’une solennité pompeuse) : au contraire, il était perçu et orchestré comme une cérémonie qui authentifiait l’office royal par Dieu lui-même<sup>5</sup>. Le Roi prêtait serment d’assurer la paix de l’Église, s’engageant en cela à défendre la foi catholique, faire régner la paix et la justice, défendre le royaume et faire preuve de miséricorde. Une fois sacré, il était en état de grâce. On lui prêtait alors un pouvoir thaumaturge, celui de guérir la maladie des écrouelles (une inflammation des ganglions du cou) ; les scrofuleux se pressaient par dizaines auprès du souverain, qui prononçait cette formule :

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 187. Voir en particulier les pages 187 à 208.

<sup>2</sup> « La majesté ne se dit pas ; elle se constitue en se montrant et en se mettant en scène » (Jean-Marie Moeglin, « Henri VII et l’honneur de la majesté impériale », in D. Boutet et J. Verger (dir.), *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions rue d’Ulm, 2000, p. 211).

<sup>3</sup> « La logique divine dans les *Six livres de la République* », *art. cit.*, p. 65.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 368-544. L’historien dispose d’importantes sources iconographiques illustrant le faste des entrées royales. Ce cérémonial était important, car il organisait le retour du roi à Paris après le sacre de Reims et marquait le début du règne du prince légitime.

<sup>5</sup> Voir J. Barbey, *op. cit.*, p. 187.

« Le Roi te touche, Dieu te guérit<sup>1</sup> ». Si l'on songe au fait que le nouveau souverain allait jusqu'à *toucher des sujets malades*, on mesure dans quelle proximité il pouvait se tenir à l'égard de son peuple. Était-il connu "familièrement" pour cela ? Rien n'est moins sûr.

La distribution des rangs lors des cérémonials marque plutôt la tension inscrite au cœur de la manifestation de l'autorité suprême, qui n'était nullement diminuée de se montrer. En maintenant la distance des rangs vis-à-vis de lui, le Roi revêtait une majesté au moment même où il se tenait au milieu des sujets – qui pouvaient donc le voir et, pour certains privilégiés, le côtoyer. La présence publique du souverain ne favorisait pas sa familiarité pour autant : ordonnée, elle contribuait plutôt à faire jaillir son éclat. Ducs, princes, conseillers et marquis (ceux qu'on appelait "les Grands") recevaient certes l'honneur d'être auprès du Roi, mais ils n'étaient pas familiers avec lui et demeuraient bien incapables de lui ravir sa splendeur. Ils n'en avaient d'ailleurs pas intérêt : la place qu'ils occupaient dépendait de la dignité royale, l'éclat dont ils brillaient en ces occasions n'était que le reflet de la lumière que l'astre de leur souverain irradiait sur eux<sup>2</sup>.

La majesté du Roi ne git pas dans le secret, mais dans le *spectacle* de la puissance. Bodin le soutenait déjà en termes francs :

« la souveraineté du Monarque n'est en rien altérée, ni diminuée par la présence des états : mais au contraire sa majesté en est beaucoup plus grande, et plus illustre, voyant tout son peuple le reconnaître pour souverain<sup>3</sup> ».

Le cas des lits de justice, où le Roi siégeait pour trancher souverainement les débats juridiques, est éloquent du rapport entre présence publique et majesté du Roi. Bodin est ici encore un témoin important :

« En cela se connaît la grandeur et majesté d'un vrai Prince souverain, quand les états de tout le peuple sont assemblés, présentant requête supplications à leur prince en toute humilité, sans avoir aucune puissance de rien commander, ni

---

<sup>1</sup> Cette pratique remontait à Louis VI et fut réaffirmée en 1775 par Louis XVI. Henri IV pratiquait le "toucher des écrouelles" en son règne : il existe une gravure, datant de son vivant, le représentant apposant ses mains sur le front d'hommes agenouillés pour les guérir. Ce rituel était renouvelé les veilles ou les jours de fêtes religieuses. Cette pratique, qui devint plus importante aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, témoigne d'une survivance de croyances à des époques où la pensée rationnelle et la médecine moderne s'étaient fort développées. Un point important : les rois étaient réputés capables d'accomplir des miracles (ils étaient « thaumaturges »). De par son sacre, le roi n'appartenait plus à la simple sphère politique ; il la transcendait, au profit de la religion.

<sup>2</sup> Voir Fanny Cossandey, « Instituer la toute-puissance ? Les rapports d'autorité dans la France d'Ancien Régime », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 17, 2009 : « En hiérarchisant son entourage de telle sorte que seuls les plus prestigieux de ses sujets puissent être à ses côtés, le roi donne à voir sa qualité par un jeu de réciprocité qui consiste à se valoriser en valorisant [...]. De fait, ceux qui sont admis dans la proximité royale sont distingués par une élévation qui dit en soi leur qualité. Mais cet honneur rejaille sur le souverain dont le statut exceptionnel est confirmé par la prééminence des hommes qui le servent. La majesté resplendit au cœur de ce brillant appareil, comme les rayons de la royauté illuminent, en cercles concentriques, les serviteurs de l'État qui reçoivent, par degrés, les bénéfices de leurs qualités. » L'historienne note que c'est précisément dans l'arbitrage relatif aux rangs que la toute-puissance s'institue : en tranchant les débats par son autorité, le Roi rappelle chacun à sa juste place, et fait ainsi valoir sa propre prééminence. On appréhende ici la notion de toute-puissance dans son articulation avec les acteurs politiques qui y sont assujettis et qui cependant revendiquent des privilèges, c'est-à-dire s'insèrent dans l'ordre hiérarchique de la république monarchique. Ceci aide à entendre en quoi consistait la *reconnaissance* de la puissance royale par les sujets – honneur planté en leur âme dont Descartes faisait l'analogie de l'estime que nous portons à Dieu en raison de l'incompréhensibilité. L'auteure écrit : « Dans l'entourage du monarque, la contestation des rangs révèle, au-delà de l'organisation hiérarchique, la façon dont les acteurs politiques vivent la souveraineté et leur relation à une autorité supérieure qu'ils cherchent à encadrer ».

<sup>3</sup> *Les six livres de la République*, Aalen I, 8, p. 141.

décerner, ni voix délibérative : mais ce qui plaît au Roi consentir ou dissenter, commander ou défendre, est tenu pour loi, pour édit, pour ordonnance<sup>1</sup> ».

Cependant, les occasions de resplendir devant le peuple restaient rares et très localisées, à comparaison du vaste territoire sur lequel le monarque régnait. Une fois passée l'entrée dans Paris, qui était un « cérémonial fastueux, conçu pour impressionner les foules<sup>2</sup> », le souverain avait peu d'autres occasions de paraître triomphalement devant son peuple. Il fallait donc que le pouvoir organise sa propre publicité à l'intérieur du royaume (la stabilité de l'État en dépendait), par conséquent organiser de véritables *promenades* à travers tout le pays et reproduire, dans des villes de province choisies, le cérémonial de l'entrée dans Paris, avec tout l'appareil qu'une telle manifestation réclamait de déployer. L'historien Yves-Marie Bercé décrit ainsi les diverses promenades royales entreprises par la régente de Charles IX, par Henri IV, et par la régente de Louis XIII pour apaiser les conflits politiques et éteindre toute contestation de la couronne, dont la possession était menacée. Inquiète de la faiblesse d'un pouvoir entre les mains d'un Roi encore adolescent, Catherine de Médicis organisa un grand tour du royaume, consistant à exhiber le corps physique du Roi pour mieux renforcer l'autorité de son corps politique. Ce tour donna lieu à de véritables liesses populaires dans les provinces visitées. Organisée et ritualisée, l'arrivée du Roi était annoncée par la cohorte de cavaliers qui le précédaient et elle se prolongeait par la cour qui lui succédait<sup>3</sup>. En 1614 et 1615, le jeune Louis XIII et Marie de Médicis visitèrent l'Anjou (où Descartes étudiait), le Maine et la Bretagne, ainsi que Bordeaux. Ils se rendirent à La Flèche le 3 septembre 1614, où ils furent accueillis par plusieurs cérémonies dans l'ancien château familial, le Collège Henri IV<sup>4</sup>.

Le monarque se faisait itinérant pour mieux marquer l'étendue de sa souveraineté, son entrée dans une ville étant d'autant plus solennelle qu'elle était extraordinaire. Le prestige du corps politique du Roi était ainsi fonction de la réserve avec laquelle ce dernier exposait son corps physique<sup>5</sup>. Rendre la souveraineté ostensible par des apparats, lors de cérémonies somptueuses, ne la déréalisait donc pas, au contraire. Loin d'atténuer la majesté du Roi en le montrant, les rituels monarchiques la renforçaient à mesure qu'ils la faisaient voir. Étendant sa réalité sous les yeux de tous, ils lui donnaient l'éclat d'une vie dont elle n'aurait pas resplendi si elle était demeurée cachée dans l'antichambre d'un palais. La puissance du Roi brillait de se rendre ostensible<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>2</sup> R. Giesey, *op. cit.*, p. 52

<sup>3</sup> « Le Roi, Père de tous les Français », *La France de la Monarchie absolue. 1610-1715*, Paris, Seuil, 1997, p. 39-46, not. p. 41-42.

<sup>4</sup> Henri Fouquieray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1762)*, t. 3 : Époque de progrès (1604-1623), Paris, Picard, 1922, p. 336-338.

<sup>5</sup> Yves-Marie Bercé, *art. cit.*, p. 39. En atteste le *Chant d'allégresse* que Jean Passerat composa pour l'entrée de Charles IX à Troyes, alors que le nouveau Roi était tout juste âgé de 14 ans, et qui confirmait l'autorité politique du souverain légitime, fut-il dans sa jeunesse, ainsi que la loyauté de ses sujets. Le jeune monarque s'y voit auréolé d'une majesté considérable du simple fait de paraître en public : « Le berger assuré mène parmi la plaine/Tondre les prés herbus, son troupeau porte-laine./Mais tout cela n'est rien, cela n'est rien, au prix/De l'extrême plaisir dont nous sommes épris./Car quel plus grand plaisir reçoit une province/Que de voir quelques fois la face de son Prince ?/Son port, son œil humain, ses propos gracieux ?/Quel heur pourrait plus grand être donné des Cieux ? » (*Chant d'allégresse : pour l'entrée de très-chrétien, très-haut, très-puissant, très-excellent, très-magnanime, et très-victorieux prince Charles IX de ce nom, roi de France, en sa ville de Troyes*, Paris, Gabriel Buon, 1564, s. p. [= f. 4]).

<sup>6</sup> Comme le montre J. Barbey, ces célébrations étaient de vraies « images pédagogiques de la majesté » (*Être roi, op. cit.*, p. 198-200).

On doit donc distinguer la *présence publique* du souverain et la *connaissance familière* que quelques privilégiés pouvaient avoir du Roi. Les cérémonials, qui exposaient le monarque aux yeux du peuple, n'introduisaient pas dans son intimité. Visible en ces occasions, le Roi n'en devenait pas accessible pour cela. Les sujets qui parvenaient à le contempler ignoraient tout de ses occupations domestiques et des rapports ordinaires qu'il entretenait avec ses favoris, ses amis, ses compagnes ou ses enfants. La proximité physique enveloppait un éloignement symbolique, maintenu par l'élévation réelle du souverain lors des cérémonials.

Dans son commentaire du *Prince*, Descartes décrit trois moyens que le souverain a d'éviter la haine et le mépris des sujets, le deuxième étant justement le soin de la majesté :

« qu'il retienne tellement sa dignité, qu'il ne quitte rien des honneurs et des déférences que le peuple croit lui être dues, mais qu'il n'en demande point davantage, et qu'il ne fasse paraître en public que ses plus sérieuses actions, ou celles qui peuvent être approuvées de tous, réservant à prendre ses plaisirs en particulier, sans que ce soit jamais au dépens de personne<sup>1</sup> ».

Il conçoit donc une dignité retenue qui ne verse pas dans la familiarité. On sait que la pérennité d'une hiérarchie passe par l'entretien d'une distance à l'égard des subordonnés. Un souverain peut ainsi conserver sa majesté tout en se montrant au public, pourvu qu'il n'y paraisse pas comme il se comporte en privé. Majesté et publicité ne sont donc pas incompatibles, puisque la publicité du souverain contribue à l'actualisation même de son pouvoir (il ne s'agit plus d'une connaissance par ouï-dire, dépendante des rumeurs et de la renommée, mais d'une connaissance directe par expériences sensibles). Ce faisant, la publicité doit conserver une dimension *cachée et inaccessible* au moment même où elle se montre – ambivalence à laquelle l'incompréhensibilité divine peut être rapportée, comme nous allons le voir plus précisément<sup>2</sup>.

#### IV. L'ANALOGIE DE L'ESTIME

« Il ne faut pas confondre la bonté d'Elohim avec la trivialité. Chacun est vraisemblable. La familiarité engendre le mépris ; la vénération engendre le contraire. »

Lautréamont, *Poésies*, II

Ce que nous venons de voir touchant la royauté s'accorde avec la toute-puissance divine, qui demeure incompréhensible au moment même où l'on parvient à la toucher de la pensée. Sa connaissance n'en lève pas tout à fait le voile. On peut dès lors reconsidérer l'analogie entre l'estime et la majesté à la lumière des témoignages historiques qui précèdent.

<sup>1</sup> À *Élisabeth*, septembre 1646, AT IV, 489-490.

<sup>2</sup> Comme L. Bély l'écrit, *La France au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 32 : « La sphère royale s'avère donc le lieu du secret ». On notera que le *Dictionnaire de l'Académie française* (éd. 1694) trouvera le synonyme de la *familiarité* non dans la *publicité* (qui caractérise ce qui est commis à la face de tous), mais dans la « *privauté* » (voir p. 326, 341 et 436). Sur ce thème, voir Paloma Bravo, « Dans l'intimité du Prince : les fondements de la *privanza* dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle », *L'intime* [en ligne], 3, 2012. On notera aussi que, dans les *Regula*, l'admiration pour la méthode heuristique des Anciens dépend du *secret* dans lequel ils l'avaient enveloppée (RDI, IV, AT X, 376-377).

### 1. L'estime comme affect métaphysique

Il est vrai, comme l'écrit P. Guénancia, que « l'incompréhensibilité de la puissance de Dieu – thèse proprement métaphysique – a peu de choses à voir avec le souci stratégique et “mondain” d'un roi qui doit manœuvrer entre un excès de familiarité et une distance trop grande<sup>1</sup>. » Mais Descartes ne compare pas *l'incompréhensibilité* divine au *calcul* qu'un roi élaborerait afin de briller à bonne distance du public. Il pose un rapport inversement proportionnel entre quatre termes comparés deux à deux : *l'estime* des esprits finis est à *l'incompréhensibilité* divine ce que la *majesté* éprouvée par les sujets est à la *non-familiarité* royale. Autrement dit, de même qu'un Roi est d'autant plus majestueux qu'il est moins familier, ainsi Dieu est-il d'autant plus estimé qu'il n'est pas compris :

« nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. 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 » (AT I, 145).

Cette mention de *l'estime* pour Dieu est significative. Elle indique que la thèse de l'établissement des vérités n'est pas seulement théorique, puisqu'elle renferme une dimension *affective* dès son premier exposé. La séquence n'est pas sans anticiper sur la fin de la *Meditatio tertia*, où il sera semblablement question « de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière (*immensi hujus luminis pulchritudinem... intueri, admirari, adorare*) » – « contemplation de la Majesté divine (*divinae majestatis contemplatione*) » dont notre esprit demeure en quelque sorte ébloui<sup>2</sup>. En 1641 comme en 1630, notre incapacité d'embrasser Dieu n'interdit pas de lui porter de l'affection, mais nous dispose au contraire à l'aimer (*l'estime* et *l'adoration* étant fonction de l'immensité divine).

Ces idées sont au reste cohérentes avec celles qui seront exposées dans les *Passions de l'âme* (articles 149 et 150), où Descartes fera de *l'estime* une espèce de *l'admiration* et la décrira comme une inclination à se représenter « la valeur de la chose estimée », plus précisément lorsqu'on est enclin « à considérer la grandeur » de cette chose (AT XI, 444). Il le soutenait déjà dans sa lettre du 15 avril 1630 : « la grandeur de Dieu » est d'autant plus estimable qu'elle est incompréhensible, tout comme celle du roi est d'autant plus majestueuse qu'elle est moins familière (la majesté étant elle-même une grandeur : le *maior status*, ou l'état le plus grand). Ses propos sur la toute-puissance de Dieu s'accordent littéralement avec les témoignages historiques que certains auteurs nous ont laissés. L'« extrême plaisir » qu'une province recevait, selon Passerat, lorsqu'elle pouvait enfin « voir la face de son Prince », est bien analogue, chez Descartes, à la « joie si extrême » qui « remplit un homme » méditant sur la grandeur de Dieu et « l'infinité de sa puissance<sup>3</sup> ». Sans parler de « la félicité suprême » résultant de la vision de Dieu, en laquelle la foi enseigne que consiste « l'autre vie » (*summam alterius vitae felicitatem*).

On mesurera d'autant plus la spécificité des conceptions théologico-politiques de Descartes en mettant ses propos en regard de celui qui deviendra l'un des principaux théoriciens modernes de l'État. Car nous sommes chez lui aux antipodes de ce que la pensée de Thomas Hobbes sera. Selon ce dernier, la puissance du souverain assure au

<sup>1</sup> « Dieu, le roi et les sujets », *art. cit.*, p. 408.

<sup>2</sup> AT VII, 52/IX-1, 41-42.

<sup>3</sup> *À Chanut*, 1<sup>er</sup> fév. 1647, AT IV, 608 et 609.

gouvernement une efficacité qui dépend, non de la *majesté*, mais de *l'effroi* ou de la *terreur* provoquée par le grand Léviathan, également nommé « ce *dieu mortel* » :

« Car en vertu de cette autorité qu'il a reçue de chaque individu de la République, l'emploi lui est conféré d'un tel pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'ils inspirent (*by terror thereof*) lui permet de modeler les volontés de tous, en vue de la paix à l'intérieur et de l'aide mutuelle contre les ennemis de l'extérieur<sup>1</sup>. »

C'est par la terreur que règne le souverain de Hobbes. Mortel, le Léviathan l'est donc au deux sens du terme, en tant qu'il peut *mourrir* et *donner la mort* (il est alors « mortel » au sens de *mortifère*). L'effroi qu'il inspire n'est pas une peur quelconque : c'est la passion que suscite sa *puissance sans limite*. Cet effet du pouvoir suprême contraste fortement avec les effets d'une puissance semblable chez Descartes. En mettant en avant la « majesté » et « l'estime » devant le détenteur d'une puissance sans borne, en parlant de la « joie extrême » pour le détenteur de la puissance infinie, Descartes est loin de défendre une conception tyrannique du pouvoir : il conçoit ce dernier de manière beaucoup plus heureuse – et cela vaut particulièrement en métaphysique, où la contemplation de l'être souverain emplit l'âme d'un contentement immense, au point que la méditation sur Dieu fait naître en chacun un amour tel que « son amour le rend parfaitement heureux » (AT IV, 609). L'opposition est complète entre Descartes et Hobbes : la terreur paralyse et fait trembler, tandis que l'amour mobilise et porte à s'unir à la chose aimée<sup>2</sup>.

Selon Descartes, un sujet reconnaissant ne veut pas renverser l'ordre monarchique dont il tire tant de plaisir, ni même envisager de se faire Roi, au risque de commettre un crime de lèse-majesté ; semblablement, un esprit connaissant Dieu n'est pas irrespectueux de la hiérarchie des êtres, de sorte que celui qui connaît l'auteur de toutes choses ne voudra pas être « injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place » (*ibid.*). On peut prolonger cette observation en rappelant que, dans une *lettre à Chanut*, qui lui demandait sa position philosophique sur l'amour de Dieu (décrite, par ce correspondant, comme « familiarité de la créature envers lui<sup>3</sup> »), Descartes théoriserait la possibilité d'aimer Dieu sans toutefois reprendre cette description, mais bien en dépit de la grandeur divine et du fait que l'amour semble conduire à traiter ceux qu'on aime comme des égaux (la difficulté étant de penser cette passion sans supprimer la transcendance<sup>4</sup>).

*Estime*, *admiration* et *amour* sont les composantes affectives de la métaphysique de Descartes lorsqu'elle s'applique à la pensée d'un Dieu infini et incompréhensible. Il nous

<sup>1</sup> *Léviathan*, chap. XVII, *op. cit.*, p. 178.

<sup>2</sup> C'est pourquoi il nous semble que c'est un contresens de parler du « Dieu de Descartes... Roi obscur de la crainte » et d'affirmer que celle-ci caractériserait le rapport de chaque personne au roi et à Dieu : « 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 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. » (J.-P. Leyvraz, « L'étrange Dieu de Monsieur Descartes », *art. cit.*, p. 199-200). Descartes parle plutôt *d'amour et d'estime*.

<sup>3</sup> *Chanut à Descartes*, 1<sup>er</sup> décembre 1646, AT X, 611

<sup>4</sup> Voir la *lettre à Chanut* du 1<sup>er</sup> février 1647, en particulier AT IV, 610-611, qui conclut au fait « qu'on peut aimer Dieu. » Voir aussi *à Chanut*, 31 mars 1649 : « le naturel des hommes est tel, qu'ils n'estiment que les choses qui leur laissent de l'admiration et qu'ils ne possèdent pas tout à fait » (AT V, 327).

importait de rappeler que cette composante est présente au sein même de la théorie de la création des vérités éternelles et de souligner qu'elle fut exprimée par analogie<sup>1</sup>.

## 2. Le fond intellectuel de l'analogie

Mais l'analogie avec la majesté royale dit quelque chose de plus significatif encore sur le rapport de notre connaissance à Dieu, car elle revêt surtout un *sens noétique*. La majesté est *conditionnée à la connaissance* que les sujets ont de leur Roi : « ...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* » (n. s.) Le lexique employé est révélateur. La splendeur que les sujets trouvent à leur souverain a peut-être un siège affectif, mais son principe est d'abord *cognitif* : c'est parce qu'ils « ne pensent pas » être sans Roi et qu'ils « le connaissent assez pour n'en point douter », qu'ils lui reconnaissent de la majesté. Autrement dit, c'est parce qu'ils ont la *certitude*, donc la *représentation positive*, qu'ils ont un Roi, qu'ils peuvent ensuite l'admirer. De fait, il ne suffit pas de contempler le spectacle solennel d'un cérémonial pour révéler son souverain ; il faut d'abord considérer que c'est bien *le Roi en personne* qui est là (c'est pourquoi, comme le chantait Passerat, la vue d'un enfant pouvait combler de joie tout une province, qui voyait en lui non un simple enfant, mais l'héritier du trône, le Roi en sa minorité). La condition de la majesté du Roi est donc *intellectuelle* : elle repose dans une *pensée formulant des jugements* (sur l'existence du Roi et l'étendue de son pouvoir).

Or l'analogie se produit en métaphysique : notre estime pour la grandeur de Dieu dépend de la reconnaissance préalable de l'incompréhensibilité divine, reconnaissance qui s'exprime également dans un *jugement* : « cela même que nous la *jugeons* incompréhensible nous la fait estimer davantage » (n. s.). C'est parce que nous *jugeons* que nous ne pouvons comprendre Dieu que nous sommes conduits à *l'estimer*. On peut le dire autrement, en jouant sur les deux sens du verbe « estimer » : nous *estimons la grandeur divine* parce que nous *estimons qu'elle est incompréhensible*. De même que le Roi est auréolé de majesté à raison de sa puissance, ainsi, Dieu est estimé à raison de sa « puissance incompréhensible ». L'estime pour Dieu n'a finalement rien de magique ou de passionnel, mais procède de la *connaissance* de la grandeur divine. Cette analogie confirme donc l'ancrage métaphysique du discours cartésien, qui ne s'apparente à aucun fidéisme. L'affection pour Dieu doit avoir un *fondement cognitif* et ne pas dépendre uniquement de notre volonté.

Par suite, l'analogie contribue à souligner un point essentiel à la thèse cartésienne : notre incompréhension ne doit pas diminuer notre certitude. De même qu'un sujet n'a pas besoin d'entretenir de rapport familier avec son souverain pour savoir qu'il a un Roi, il ne nous est pas non plus nécessaire de comprendre comment Dieu a établi les vérités pour savoir qu'il est infini. L'incapacité d'un sujet à pénétrer la sphère privée du Roi lui fait éprouver qu'il est face à un être souverain, précisément parce qu'il ne peut l'approcher : respectivement, notre incapacité à comprendre l'acte instaurateur de Dieu ne peut que nous persuader de sa

---

<sup>1</sup> En signalant le rapport inverse qui existe entre l'estime et la connaissance familière, Descartes rejoint aussi la morale biblique et anticipe la morale populaire, qui mettent en garde, de façon symétrique, contre l'excès de familiarité, dont la conséquence est la haine ou le mépris. Voir *Proverbes de Salomon* (25:17) : « Retirez insensiblement votre pied de la maison de votre prochain ; de peur qu'étant dégoûté de vous il ne vous hâisse (*Subtrahere pedem tuum de domo proximi tui, nequando satiatus oderit te*) ». Et *Dictionnaire de l'Académie française* : « On dit proverbialement, *La familiarité engendre le mépris* » (éd. 1762, p. 718).

grandeur. On sait que la *dimension positive de l'incompréhensibilité* réapparaîtra dans l'argumentation de la *Meditatio tertia*, pour soutenir que l'idée de Dieu est une idée « *maxime vera* » – l'idée de l'infini étant celle que *j'entends clairement ne pouvoir comprendre* (AT VII, 46). Mais il est remarquable que Descartes l'aborde dès 1630 au gré d'une analogie. Celle-ci remplit donc une *fonction génétique* dans la métaphysique cartésienne.

On soulignera donc la *richesse sémantique de l'analogie royale*. Motivée par l'idée de *cause efficiente*, qu'il s'agissait avant tout d'affirmer entre Dieu et les vérités, elle convoque en outre la *majesté* et *l'estime* des sujets pour aborder d'autres thèmes tout aussi essentiels à la métaphysique. Le sens de l'analogie s'étend donc au-delà du seul référent étiologique et omnipotent. Si elle dénote bien l'efficacité, elle connote aussi d'autres choses, qui ne sont pas négligeables dans notre connaissance de Dieu. L'idée de royauté ouvre un large univers sémantique, que Descartes investit selon les divers besoins de son propos.

## CONCLUSION

On prend une meilleure conscience de la thèse de Descartes si l'on considère les écrits juridiques et politiques de son temps qui touchaient à l'autorité politique suprême : des principes de la souveraineté découlent le droit de légiférer, auquel Descartes se réfère dans ses analogies de 1630 et de 1641. Si nous avons insisté sur l'idée bodinienne selon laquelle la puissance législatrice est constitutive de la souveraineté, c'est parce que nous trouvons en elle un concept propre à être comparé à l'idée cartésienne selon laquelle la puissance instauratrice de Dieu est constitutive de sa divinité (un souverain qui ne fixerait pas les lois ne serait pas souverain, tout comme Dieu ne serait pas tout-puissant et infini s'il ne disposait des vérités).

Il fallait donc articuler trois modifications des représentations intellectuelles : en métaphysique, la création des vérités éternelles comme normes instituées de toute éternité ; en philosophie du droit, la loi comme œuvre volontaire d'un auteur absolu ; en physique, les règles des changements comme lois établies par Dieu en la Nature.

Il est remarquable que Descartes inaugure la métaphysique moderne en s'appuyant sur une thèse de philosophie politique qui est elle-même moderne. La conception inédite de la souveraineté (dont le droit de légiférer est la première marque) nourrit le discours d'une métaphysique qui n'a pas de précédent non plus. Finalement, Descartes ne pense pas à contre-courant de la pensée politique de son temps, mais *à l'aide* de celle-ci. Quoique métaphysique et politique semblent toucher des matières fort distinctes (à première vue, on ne voit pas en quoi ces deux parties de la philosophie peuvent être liées), la création des vérités éternelles s'adosse aux conceptions de la souveraineté qui précèdent cette thèse de peu ou qui lui sont contemporaines.

Il serait cependant douteux de soutenir que l'établissement des vérités éternelles n'est qu'une "transposition" en métaphysique de notions politiques. Résumer ainsi les choses nous semblerait réducteur. Il nous semble plus prudent de soutenir que cette thèse constitue l'équivalent métaphysique d'une doctrine juridique qui était déjà bien arrêtée à l'époque de Descartes : les vérités sont à Dieu comme des lois sont à un souverain, c'est-à-dire des œuvres dont le sens s'enracine dans la liberté de leur auteur. La théorie de la création des

vérités éternelles est l'analogie métaphysique de la théorie de la législation souveraine en politique<sup>1</sup>.

On comprend aussi pourquoi l'analogie avec un roi n'a pas pour but de défendre un "arbitraire despotique" de Dieu. Cela n'aurait pas de sens, sauf à se représenter Dieu sous des traits anthropomorphes. Cette analogie vise à prendre au sérieux la toute-puissance divine, dont la conséquence est la liberté face aux vérités : « une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance<sup>2</sup> ». Pour Descartes, la figure royale n'est pas celle du despote, mais celle du monarque *absolu*, au sens juridique du terme, c'est-à-dire *legibus solutus*, détaché des lois positives.

De Bodin jusqu'à Hobbes, aucun des penseurs de la souveraineté n'estimait que la liberté du souverain à l'égard des lois était un signe de despotisme, au sens d'une façon autoritaire de gouverner : l'absoluité n'était à leurs yeux que l'envers et le sens même de la souveraineté. Celle-ci place son détenteur au-dessus des lois (il a le pouvoir de les faire et de les casser), parce qu'un monarque ne serait pas souverain s'il était soumis aux lois positives comme à des normes immuables ; s'il se trouvait dans l'incapacité de les changer, il se situerait au même rang que ses propres sujets et ne serait donc pas détenteur d'une puissance politique suprême. Descartes, qui a exprimé la situation de Dieu à l'égard des vérités par analogie avec le pouvoir royal de légiférer, ne voulait pas en dire davantage : l'indifférence divine aux vérités n'était pas pour lui le signe d'une volonté "arbitraire", mais le propre d'un être *infini*, qui ne se trouve en bute à rien, pas même aux vérités que nous connaissons comme nécessaires. Aussi Dieu lui apparut-il comme un « *summus legislator*, un souverain législateur ». Le libre établissement des vérités n'est pas comparable à une décision politique arbitraire, au sens où elle se ferait au mépris de toute sagesse, de toute logique ou de toute justice (ce dont l'horizon à terme n'a pas d'autre figure que la tyrannie) ; elle est semblable à l'institution souveraine et pour ainsi dire sereine de celui qui détient les pleins pouvoirs au sein d'un royaume et qui sait ne pas être tenu par les lois qu'il édicte. Cette conception de la monarchie n'est pas excessive ; c'est exactement celle qu'un humaniste comme Guillaume Budé mettait déjà en avant dans son ouvrage dédié à François I<sup>er</sup> : les rois « ne sont point sujets aux lois, ni aux ordonnances de leur Royaume, comme les autres, si bon leur semble<sup>3</sup>. »

Le modèle royal a donc un sens juridico-politique, qui doit être compris à partir des théories du droit du souverain – non à travers le prisme de l'absolutisme (qui menace toujours de fausser nos représentations). On manquerait sa portée si l'on faisait abstraction des conceptions de la souveraineté qui furent développées entre la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, et qui s'inspiraient notamment de deux maximes du droit civil romain : « *Princeps legibus solutus est*, le Prince est détaché des lois », et « *Quod principi placuit legis habet vigorem*, ce qui a plu au prince a force de loi<sup>4</sup> ».

Jean Bodin fait ici figure de proue, en tant que premier théoricien moderne de la souveraineté. Cette notion est précise : si le souverain doit être *absolu* (*i.e.* détaché des lois positives), il ne doit pas gouverner de manière *absolutiste* (*i.e.* sans aucune limite que ce soit) ;

<sup>1</sup> En ce sens, on peut parler du « souverainisme cartésien » pour désigner la métaphysique de notre auteur (Michael Fœssel, « L'intervention de l'État : éclairages métaphysiques », *Esprit*, 2010/12, p. 185)

<sup>2</sup> *Sixièmes Réponses*, AT IX-1, 233

<sup>3</sup> *De l'institution du Prince*, chap. III, Paris, Nicole Paris, 1547, p. 20.

<sup>4</sup> *Digeste*, I, III, 31 et I, IV, 1.

faute de quoi il serait un « seigneur » ou un « tyran ». Aussi Bodin retenait-il le pouvoir souverain à l'intérieur de *trois limites* (qui ne relevaient pas de la loi positive).

Un monarque légitime n'agit jamais sans lumière, fut-il doté d'une puissance absolue. Un contemporain de Descartes attribuait cette parole à Henri IV : « l'autorité ne consiste pas toujours à pousser les choses avec la dernière hauteur ; il faut regarder le temps, les personnes et le sujet<sup>1</sup>. » Le roi est détaché des lois positives, non du bon sens. Si nous insistons sur ce point, c'est parce qu'il est aisé de réduire le Dieu législateur de Descartes à un despote peu avisé : c'est notamment ce que Malebranche fera dans le X<sup>e</sup> Éclaircissement en attaquant l'idée de libre décret divin<sup>2</sup>.

L'assimilation de la monarchie à un despotisme s'est d'ailleurs glissée dans le commentaire cartésien<sup>3</sup>. Nous reviendrons dans la seconde partie de ce chapitre sur ce qui nous semble être un glissement anthropomorphique. Mais en tout état de cause, la représentation systématique du roi comme figure de l'arbitraire et du despotisme est *post-révolutionnaire* ; elle n'était donc pas majoritaire sous l'Ancien Régime (à cette époque, le roi était une figure à la fois légitime et protectrice, établie par Dieu afin d'assurer la sécurité des sujets, faire régner la justice et garantir la paix). Le terme d'absolutisme est bien plus tardif : c'est une « étiquette posthume », selon le bon mot de Richard Bonney, qui date son apparition en 1797<sup>4</sup>. Cet historien met en garde contre le mythe de l'Ancien Régime, qui consiste à assimiler l'histoire de la monarchie de Louis XIII à Louis XVI à un « absolutisme » dont Bodin serait le premier théoricien ; aussi distingue-t-il soigneusement l'absolutisme et l'autorité absolue. La lecture de Jean Bodin, Louis le Caron ou Cardin le Bret montre en

<sup>1</sup> Hardoin de Péréfixe de Beaumont (1606-1671), *Histoire de Henri-le-Grand, roi de France et de Navarre : suivie d'un recueil de quelques belles actions et paroles mémorables de ce prince*, Amsterdam, Elzevier, 1661, p. 535.

<sup>2</sup> M.-F. Pellegrin commente ainsi l'interprétation malebranchiste : « Le décret ou “décret libre” a la connotation arbitraire et despotique de la décision politique » (*Le Système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006, p. 65). De même, C. Leduc : « Une volonté libre de Dieu n'est autre chose, pour Malebranche, qu'une volonté sans raison, qui peut devenir à tout moment tyrannique, comme la volonté d'un roi qui établit les lois dans son royaume. » (« “Blasphème” ou “imagination sans fondement” ? », *art. cit.*, p. 211).

<sup>3</sup> Voir P. Guenancia, dont l'exposé nous semble manquer de nuances : « Un absolutisme métaphysique s'appuie sur un absolutisme politique et le réactive... Le Dieu de Descartes n'est même pas un monarque, il n'a même pas cette sagesse qui règle l'exercice de sa puissance, mais *comme un despote il agit par caprice* » (*art. cit.*, p. 404-405). Et Harry J. Frankfurt : « If God is to be compared to a king who lays down laws for his kingdom, He might be compared to a king who is *utterly capricious and quite mad*. » (« Descartes on the Creation of the Eternal Truths », *René Descartes. Critical Assessments*, G. Moyal (éd.), vol. III, Londres-New York, Routledge, 1991, p. 21).

<sup>4</sup> *L'Absolutisme*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 1989, p. 6.

effet que ces penseurs étaient loin de défendre un despotisme aveugle et une puissance tyrannique<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Bossuet insistera encore sur la différence entre l'absolu et l'arbitraire : « Pour rendre ce terme odieux et insupportable, plusieurs affectent de confondre le gouvernement absolu et le gouvernement arbitraire. Mais il n'y a rien de plus distingué, ainsi que nous le ferons voir lorsque nous parlerons de la justice. » (*Op. cit.*, liv. IV, art. 1). Il rappelle au livre suivant que l'autorité royale est soumise à la raison. Il faut donc distinguer entre une *philosophie du pouvoir absolu* (qui accorde une place à la rationalité du prince) et l'*absolutisme* (qui est la doctrine d'un pouvoir sans frein) : les défenseurs de la monarchie absolue n'étaient pas des partisans de l'absolutisme. Sur la différence entre *souveraineté* et *absolutisme*, voir aussi J. Barbey, *Être roi, op. cit.*, p. 137-161 ; Silvio Suppa, « La théorie de la souveraineté dans le devenir de la raison. Réflexions sur Machiavel et Bodin », *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, L. Foisneau (dir.), Paris, Kimé, 1997, p. 27-46, not. p. 37, où l'auteur rappelle que « l'absolutisme, réduit au "caprice" du prince, n'est pas encouragé même lorsqu'il est nécessaire à la paix » ; François Signalet-Mauhourat, « Le prince et la norme sous l'Ancien Régime : un prince absolu soumis à la norme », *Le Prince et la norme, op. cit.*, p. 163-176. Les historiens s'accordent également sur le sens – souverain et non despotique – du bon plaisir royal. Voir J. Barbey, *Être roi, op. cit.*, p. 175 :

« Il faut se garder de mal comprendre ces adages ; ils ne traduisent que la prérogative souveraine législative recouverte par le roi, une prérogative toujours soumise à la finalité de l'action royale. Le terme "plaire", impliquant un jugement de valeur fondé sur la nécessité du commun profit, ne signifie pas autre chose que ce que le roi décide ou arrête avec son Conseil pour le "repos public". »

S. Petit-Renaud, « Le roi, les légistes et le parlement de Paris aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », *loc. cit.* :

« En conformité avec la doctrine romano-canonique, les manifestations de la volonté royale, "Il nous plaît", *placet nobis*, "car ainsi le voulons nous estre fait", se multiplient tout au long des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles sans pour autant être détachées de la raison. Le "bon plaisir" que l'on retrouve par exemple dans des lettres de Charles VII n'a rien à voir avec l'arbitraire mais fait référence à la bénignité royale ou souligne que la décision finale appartient au roi. »

Jean Sévillia, *Historiquement correct*, Paris, Perrin, « Tempus », 2003 :

« Le "bon plaisir" est encore un mythe que le latin dissipe. Depuis Charles VII, les lettres patentes des Capétiens s'achevaient par l'expression "Car tel est notre plaisir." Or le mot plaisir, issu du verbe *placere*, traduit *non un caprice, mais une volonté réfléchie, une décision délibérée*. Beaucoup d'actes royaux sont des arrêts du Conseil présentés sous forme de lettre patente. D'abord préparés par les spécialistes, ils ont donné lieu à délibération. [...] Garde-fou supplémentaire, les lois ne peuvent être appliquées que si elles ont été enregistrées et publiées. Or, le parlement de Paris en tête, ce sont les cours de justice souveraines (chambres des comptes, cours des aides, conseils supérieurs) qui détiennent le privilège d'enregistrer les actes royaux. Dès le XIV<sup>e</sup> siècle, en cas de désaccord, elles s'autorisent des remontrances avant enregistrement. [...] Ajoutons que parlements, chambres des comptes et cours des aides sont constitués de magistrats qui, propriétaires de leurs charges, sont inamovibles. Le Conseil privé (ou Conseil d'État) est présidé par le chancelier, lui aussi inamovible. En conséquence, le monarque ne peut passer par-dessus la tête de ceux qui ont la faculté de lui dire non. Où est la tyrannie ?

É. Frélon-Allonneau : « la clause du bon plaisir n'est pas une marque d'absolutisme mais de *souveraineté* » (« Le "Bon plaisir" du prince... et de quelques autres », *art. cit.*, p. 174). Et L. Bély, *La France au XVII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 38 : « La liberté de décision se marque bien dans les édits par la formule "Car tel est notre bon plaisir." – qui signifie *non un caprice, mais une volonté inébranlable.* »

## SECONDE PARTIE

---

### « PARLER DE DIEU PLUS DIGNEMENT » : L'ANALOGIE ROYALE FACE À L'ANTHROPOMORPHISME

#### INTRODUCTION

L'institution des vérités éternelles a suscité la défiance de nombreux lecteurs, en raison de la conception de Dieu qu'elle semble véhiculer. L'anthropomorphisme est ici "à la porte", si bien qu'il est aisé de le laisser entrer. Plusieurs éléments peuvent en effet placer le lecteur sur la voie d'une interprétation anthropomorphique de cette thèse, *a fortiori* dans la mesure où Descartes compare l'établissement divin à celui des lois d'un royaume.

Nous procéderons ici en quatre temps. Nous exposerons tout d'abord l'objection d'anthropomorphisme (I). Puis nous l'illustrerons par des commentaires, qui montreront qu'elle fut formulée par deux interprètes (II). Nous poserons ensuite le problème de cette partie (III). Et nous répondrons enfin à l'objection, en considérant notamment la question du volontarisme (IV).

#### I. EXPOSITION DE L'OBJECTION

D'une part, les termes de la thèse (comme ceux de *volonté*, de *liberté* et de *loi*) semblent équivoques. Lorsque nous les prononçons séparément, nous les entendons en référence à l'être humain, avec lequel ils entrent en résonance immédiate. Aussi sont-ils grevés d'une référence latente à cela même dont il ne s'agit pas (l'homme). En exprimant le rapport de Dieu aux lois naturelles sur le modèle du rapport d'un roi aux lois d'un royaume, la métaphysique cartésienne semble ainsi se placer dans une perspective anthropomorphe.

D'autre part, l'anthropologie de la Renaissance renforce l'interprétation anthropomorphique de l'analogie royale. À cette période, en effet, l'homme apparaissait encore comme une créature sublime dominant les autres animaux. « Entre les créatures l'homme préside », écrivait Bernard du Haillan en 1576<sup>1</sup>. De ce fait, le roi ne pouvait manquer d'apparaître comme un "homme en grand", puisqu'il s'assujettissait ceux-là mêmes que l'on considérait supérieurs au reste des créatures. En tant qu'homme gouvernant d'autres hommes, il s'élevait ainsi sur l'ensemble de la création et faisait figure du plus majestueux de tous les êtres animés.

De plus, en vertu de sa volonté régulatrice, un monarque incarnait l'autorité et la droite conscience. La royauté était donc empreinte d'une certaine symbolique, qui la hissait au rang d'idéal humain. C'est ce que rappelait Juan Eduardo Cirlot dans son *Dictionnaire des symboles* :

« **Roi** Au sens le plus large et le plus abstrait, le roi symbolise l'Homme universel et archétypal. Comme tel, selon les manières de penser animistes et astrobiologiques répandues de l'Inde à l'Irlande, il possède des pouvoirs

---

<sup>1</sup> *L'Histoire de France*, Paris, Pierre l'Huillier 1576, p. 3.

magiques et surnaturels. Il exprime aussi le principe de décision ou de gouvernement, la conscience suprême, ainsi que les vertus de jugement sain et de maîtrise de soi. En même temps, un couronnement équivaut à un achèvement, une victoire et un accomplissement. Ainsi tout homme peut-il être proprement appelé roi lorsqu'il atteint le point culminant dans le développement de sa vie personnelle. Les symboles de l'or, du soleil et de Jupiter en dérivent et sont équivalents au symbolisme royal. Ces symboles impliquent essentiellement l'idée selon laquelle le roi est l'Homme transposé au plan solaire, à la situation idéale ou "dorée" – à savoir, d'être "sauvé" et rendu éternel<sup>1</sup>. »

Enfin, il est aisé de cheminer de l'idée du roi à celle de l'homme, dans la mesure où le nom de « Roi » dénote une profession humaine. Arnauld et Lancelot le soulignaient dans leur *Grammaire générale et raisonnée* :

« Mais il y a une autre sorte de noms qui passent pour substantifs, quoi qu'en effet ils soient adjectifs, puisqu'ils signifient une forme accidentelle, et qu'ils marquent aussi un sujet auquel convient cette forme. Tels sont les noms des diverses professions des hommes ; comme *Roi, Philosophe, Peintre, Soldat, etc.*<sup>2</sup>. »

D'un point de vue grammatical, « Roi » n'est pas le nom d'un *sujet*, mais celui d'un *accident* d'un sujet, qu'il vient qualifier : aussi n'est-il pas proprement un substantif, mais un *adjectif* qui se rapporte au sujet « homme ».

Incarnant l'homme en grand, l'idéal de l'homme et une profession d'homme, le roi ne peut manquer d'apparaître comme une *figure pleinement humaine*. On pourrait donc estimer que Descartes a pensé Dieu à la manière d'un homme, et ce, doublement : non seulement sa thèse confinerait à l'anthropomorphisme, mais en outre l'analogie qui l'appuie serait elle-même anthropomorphique. L'anthropomorphisme serait donc d'autant plus criant que Descartes l'aurait élevé au carré.

Cette interprétation peut être renforcée par l'exégèse biblique de Spinoza, qui insistait sur le fait qu'imaginer « Dieu comme chef, législateur, roi, miséricordieux, juste, *etc.* » revient à lui accorder des « attributs » qui « n'appartiennent qu'à la seule nature humaine<sup>3</sup> ».

Est-ce parce que Descartes concevait Dieu comme un roi qu'il pensa que les règles des changements étaient des « lois de la nature » ? L'analogie royale refléterait-elle le fait d'appréhender Dieu sous des traits humains ? Il y a là une question d'ordre noétique : Descartes pense-t-il convenablement Dieu lorsqu'il le considère « comme un souverain législateur » ayant *ordonné et établi* les vérités éternelles ? Son discours n'est-il pas anthropomorphique, dans la mesure où il transpose en l'action divine des éléments qui ne semblent propres qu'à l'action humaine (la loi et l'acte de légiférer) ? Mais peut-être qu'il ne s'agissait que de façons de parler. Descartes aurait ainsi une autre conception de Dieu, qui était toutefois trop élevée pour être persuadée aux autres, de sorte qu'il dût adapter son propos à l'entendement vulgaire<sup>4</sup>. Spinoza explique en effet que parler de Dieu comme d'un législateur ou d'un prince est une manière de s'exprimer qui est justement *adaptée au vulgaire* : « ce n'est qu'en égard à la capacité du vulgaire et au défaut de sa connaissance que Dieu peut être dépeint comme législateur ou prince, être appelé juste, miséricordieux, *etc.*<sup>5</sup> » Descartes

<sup>1</sup> *A Dictionary of Symbols*, trad. J. Sage, New York, Philosophical Library, 1971<sup>2</sup>, p. 167-168 (n. t.).

<sup>2</sup> *Grammaire générale et raisonnée*, II, 2, Paris, Pierre Le Petit, 1660, p. 33. Voir aussi II, 5, p. 40 : « ...les offices d'homme, *Rex, Iudex, Philosophus, etc.* (qui ne sont qu'improprement substantifs, comme nous avons dit) ».

<sup>3</sup> *Traité théologico-politique*, IV, 9, *op. cit.*, p. 197.

<sup>4</sup> É. Mehl estime que Descartes ne vise pas une doctrine philosophique particulière, mais les manières de parler du vulgaire et des athées (« La création des vérités éternelles : Descartes s'est-il forgé un adversaire scotiste ? », *art. cit.*)

<sup>5</sup> *Traité théologico-politique*, IV, 10, *op. cit.*, p. 199.

aurait donc usé d'une analogie royale pour mieux se faire entendre de ceux qui n'entendent pas Dieu comme il faut – la réalité étant tout autre, si l'on admet, en suivant une certaine histoire de la philosophie, que le spinozisme est la vérité du cartésianisme : « En réalité, Dieu agit et dirige toutes choses par la seule nécessité de sa nature et de sa perfection, et ses décrets et volitions sont des vérités éternelles et enveloppent toujours une nécessité<sup>1</sup>. »

## II. APPUIS INTERPRÉTATIFS

Plusieurs raisons semblent donc appuyer l'interprétation anthropomorphique de la thèse et de l'analogie cartésiennes. Deux commentateurs français ont adopté cette interprétation : Jacques Maritain et Joseph de Finance.

### 1. Jacques Maritain

Dans ses commentaires sur Descartes, Jacques Maritain lui attribuait une « conception *praticiste* du savoir », selon laquelle « Descartes, pour mieux arracher la philosophie à la théologie, a voulu l'arracher de *tout l'ordre contemplatif*<sup>2</sup> ». Aussi ne lui pardonnait-il pas d'avoir mis entre parenthèses ses propres présupposés théologiques :

« L'œuvre de Descartes... a été ici... de nier la possibilité de la théologie *comme science* ou comme savoir. C'était là, à proprement parler, une déposition de la sagesse [...]. La philosophie était soustraite désormais à l'afflux de vérité et de spiritualité qui descendait pour elle des plus hautes montagnes de l'âme. Et son orientation propre se renversait. Elle devient "pratique", comme dit Descartes, et son but est de nous rendre "maîtres et possesseurs de la nature". La métaphysique devient un commencement, et non plus un sommet, ce qui l'oblige à procéder d'une manière angélique, à partir de Dieu et de la pensée ; et pourquoi ? à quelle fin ? Pour fonder la physique, la science et la possession mathématique de la nature. Ainsi tout est subverti à la fois, et mis en pièces<sup>3</sup>. »

Son adhésion au thomisme le conduisit à objecter que la création des vérités éternelles est anthropomorphique, et que cet anthropomorphisme résulte de la connaissance de Dieu selon les critères de la méthode :

« À chercher partout le rapide et l'aisé, et des clartés géométriques, on risque, en abordant de tels problèmes [de théodicée], de tomber sans même y penser dans les ombres et les images de l'anthropomorphisme. C'est ce qui, à son insu, est arrivé à Descartes. [...] [F]aute de l'instrument métaphysique de l'analogie, qui seul, délivre de cette sujétion la philosophie première, elle [la pensée cartésienne] est incurablement anthropomorphique dans sa connaissance de Dieu. C'est parce qu'il conçoit Dieu comme un monarque humain porté à l'absolu, que Descartes attribue toute loi des choses à son seul bon plaisir<sup>4</sup> ».

Nous abordons ici un point délicat de notre étude, sur lequel nous reviendrons dans la conclusion de ce chapitre, mais nous pouvons d'ores et déjà commencer à le clarifier.

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> « L'esprit cartésien » (1937), in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes*, vol. VI, Paris, Saint-Paul, 1984, p. 1120 (s. d. l. t.).

<sup>3</sup> *Science et sagesse* (1935), *op. cit.*, p. 42.

<sup>4</sup> *Les preuves cartésiennes de Dieu* (1932), *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 141-142. Cette thèse est réaffirmée peu après : « Une imagerie anthropomorphique est aussi, nous l'avons vu, à l'arrière plan de la notion de Dieu *causa sui* et de la théorie cartésienne des vérités éternelles » (*ibid.*, p. 142). Voir aussi, quelques pages plus haut : « tout dépend du seul bon plaisir divin » (*ibid.*, p. 134).

Jacques Maritain ne considère pas ce que nous appelons l'analogie royale comme une forme d'analogie. Cela se comprend sans doute d'un point de vue thomiste (car elle n'est pas une "analogie" au sens médiéval et transcendantal du terme, c'est-à-dire une analogie d'attribution intrinsèque entre Dieu et les créatures). Néanmoins, dans la mesure où Descartes pose une *ressemblance de rapports* entre Dieu et les vérités éternelles d'une part, et un roi et des lois d'autre part, il nous semble aussi légitime que nécessaire de décrire cette forme de discours en termes *d'analogie* (au sens original et antique du terme, comme analogie de proportion). De plus, Jacques Maritain explique que c'est ce qu'il appelle « l'analogie » qui « délivre de cette sujétion » anthropomorphique. Or il se pourrait que la délivrance attendue vienne justement d'une interprétation du discours cartésien en termes d'analogie rigoureuse. C'est du moins la thèse que nous défendrons dans le quatrième et dernier point de cette partie. Quoi qu'il en soit, le commentateur ne manque pas de formules tragiques pour décrire la philosophie de Descartes, notamment lorsqu'il évoque « le drame de l'anthropomorphisme cartésien<sup>1</sup> ».

## **2. Joseph de Finance**

Joseph de Finance (1904-2000) était un prêtre jésuite et un philosophe néo-thomiste également. Son interprétation diffère toutefois de celle de Jacques Maritain. Pour sa part, il trouvait de l'univocité « même chez Descartes, si attentif pourtant à éviter la moindre ombre d'anthropomorphisme<sup>2</sup> ». L'auteur semble alors développer la philosophie cartésienne comme dans une chambre noire, à la façon dont un photographe développe un film négatif pour en révéler l'aspect positif ; car, de son point de vue, vouloir éviter l'anthropomorphisme n'en préserve pas, mais au contraire y précipite : « Le souci d'éviter l'anthropomorphisme peut conduire à un anthropomorphisme du second degré, d'autant plus dangereux qu'il s'ignore<sup>3</sup>. » C'est ce qui, selon lui, est arrivé à Descartes :

« Il est vrai que la thèse d'un Dieu créateur arbitraire des essences, des vérités et des valeurs, ne satisfait pas davantage le sens religieux. Et elle reste abstraite. Elle s'enferme dans une opposition qui n'existe sans doute que pour notre pensée limitée. L'irrationnel n'est pas moins anthropomorphique que le rationnel : c'est seulement un anthropomorphisme retourné<sup>4</sup>. »

La négation de l'anthropomorphisme serait encore de l'anthropomorphisme. Il semble difficile à ce compte de pouvoir y échapper.

## **III. POSITION DU PROBLÈME**

Nous pouvons à présent formuler le problème qui sera au cœur de cette partie. Si l'objection d'anthropomorphisme est valable, alors la thèse de l'établissement des vérités éternelles contrevient à l'idée d'un Dieu tout-puissant, infini et transcendant. Cette thèse serait donc fautive en tant que connaissance de *Dieu*, s'il est vrai que l'essence divine diffère

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>2</sup> « De quelques formes larvées d'anthropomorphisme », *En balbutiant l'indicible*, Rome, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1992, p. 87. Voir aussi, *ibid.* : « malgré ses efforts et sa bonne volonté évidente, il n'arrive pas à se libérer tout à fait de l'univocité. »

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>4</sup> *Ibid.*

de la nature humaine.

Dès lors, ou bien cette objection est fondée, et c'est la cohérence du discours cartésien qui s'effondre ; ou bien elle est discutable, et l'on doit comprendre différemment l'institution divine et l'analogie royale.

Dans ce qui suit, nous essaierons de défendre cette seconde réponse, en déconstruisant méthodiquement l'objection d'anthropomorphisme.

#### **IV. DÉCONSTRUCTION DE L'OBJECTION**

Descartes peut-il se maintenir sur cette crête étroite consistant à parler de Dieu par analogie avec l'action humaine de légiférer, sans toutefois sombrer dans le gouffre de l'anthropomorphisme ? Nous croyons que oui. Pour le démontrer, nous rappellerons d'abord certains énoncés cartésiens qui contredisent l'anthropomorphisme (1) ; nous ferons voir ensuite que l'objection formulée est elle-même anthropomorphique (2) ; nous montrerons enfin que l'analogie royale exclut tout anthropomorphisme (3).

##### **1. Énoncés cartésiens contre l'anthropomorphisme**

Deux éléments doctrinaux réfutent directement l'anthropomorphisme : *a)* la simplicité de l'action divine ; et *b)* la différence entre le libre arbitre humain et l'indifférence divine.

##### **a) La simplicité de l'action divine**

Dans plusieurs exposés, Descartes défend sa thèse au moyen d'un argument tiré de la simplicité divine : en Dieu, voir, vouloir et créer ne sont qu'un<sup>1</sup>. Cet attribut, qui est par ailleurs l'« une des principales perfections que je conçois être en lui » (AT VII, 50 = IX-1, 40), est aussi, rigoureusement parlant, une *propriété* en Dieu, au sens où elle n'appartient qu'à lui, à l'exclusion de tout le reste. C'est pourquoi on ne lui trouve « *nullum plane exemplum* » dans le monde, absolument aucun exemple – ce sur quoi la traduction française insistera : aucun exemple, « ni en nous, ni ailleurs<sup>2</sup> ». Or cet attribut interdit d'envisager une priorité quelconque entre la volition et l'intellection en Dieu. Une distinction de raison est permise entre les *attributs* divins, tels que la volonté et l'entendement, par exemple, « *propter defectum intellectus nostri*, à cause de la faiblesse de notre entendement » (*ibid.*) ; mais cette distinction n'intervient jamais sur le plan de la *préséance* ou de l'*antériorité logique*. Autrement dit, aucun attribut de Dieu ne prime sur un autre, pas même pour nous, qui pourtant les « considérons en lui par parties (*particulatim... in Deo... consideramus*) » (*ibid.*). Tel est le sens de la fameuse restriction : « *ne quidem ratione*<sup>3</sup> ».

<sup>1</sup> Entre autres textes, à *Mersenne*, 6 mai 1630 et 27 mai 1630, AT I, 149.27-30 et 153.1-3 ; à *Mesland*, 2 mai 1644, AT IV, 119.9-14 ; et *PP*, I, 23 : « *per unicam, semperque eandem et simplicissimam actionem, omnia simul intelligat, velit et operetur* ».

<sup>2</sup> *Ilæ Resp.*, AT VII, 137/IX-1, 108.

<sup>3</sup> J. Laporte a bien expliqué ce point : « le *ne quidem ratione* porte sur la succession ou subordination qu'on pourrait supposer entre les attributs divins, et non pas, à proprement parler, sur leur distinction. L'explication que je propose permet, si je ne me trompe, de comprendre comment, entre ces attributs réellement identiques, on peut faire des distinctions de raison, sans toutefois pouvoir établir aucune priorité, même de raison. » (« La liberté selon Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 44, janvier 1937, p. 115, n. 2).

Il n'en va pas de même en nous. Non seulement nous *distinguons* diverses facultés en notre esprit, mais encore nous *éprouvons* qu'elles sont distinctes : « *in nobis ea percipimus*, nous les expérimentons telles en nous » (VII, 137/IX-1, 108). Notre entendement et notre volonté se comportent d'ailleurs de façon *opposée* : le premier est *passif*, quand la seconde est *active*<sup>1</sup>.

Il faut donc conclure que la disposition des vérités éternelles n'est pas anthropomorphique, dans la mesure où l'un des principaux arguments que Descartes avance pour la défendre s'appuie précisément sur un attribut, la simplicité, que l'âme humaine ne possède pas.

### b) La différence entre le libre arbitre humain et l'indifférence divine

Un deuxième élément contredisant l'anthropomorphisme tient à la différence entre le libre arbitre humain et l'indifférence divine. On peut citer ici le passage limpide des *Sixièmes Réponses*, où Descartes insiste sur ce point :

« Quant à la liberté du franc arbitre, il est certain que celle qui se retrouve en Dieu, est bien différente (*longe alia*) de celle qui est en nous, d'autant qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, 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. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'École, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre. [...] Et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, lequel trouvant déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu, et sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus volontiers, et par conséquent d'autant plus librement, le bon et le vrai, qu'il les connaît plus évidemment ; et que jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est de mieux ou de plus véritable, ou du moins lorsque cela ne lui paraît pas si clairement qu'il n'en puisse aucunement douter. Et ainsi l'indifférence qui convient à la liberté de l'homme, est fort différente (*longe alia*) de celle qui convient à la liberté de Dieu. » (AT VII, 432-433/IX-1, 232-233)

On peut dire que ce passage constitue la réfutation explicite de l'univocité de la liberté. Le libre arbitre humain et l'indifférence divine différant considérablement, il faut de nouveau conclure que la création des vérités éternelles ne véhicule aucun anthropomorphisme, puisque la volonté de Dieu ne s'est jamais trouvée dans une situation semblable à la volonté humaine.

<sup>1</sup> Voir à *Regius*, début mai 1641, AT V, 372.11-12 : « *Intellectio enim proprie mentis passio est, & volitio eius actio* ». *Lettre à Mesland* du 2 mai 1644, AT IV, 113.26-28 : « 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 ». Et *PP*, I, 23 : « Et bien qu'en nous ce soit une certaine perfection que nous sentions, parce que cependant en tout sens il y a de la passion, et que pâtir est dépendre de quelque chose d'autre, il ne faut en aucune façon estimer que Dieu sent, mais seulement qu'il entend et qu'il veut ; et cela même non pas comme nous, par des opérations en quelque sorte distinctes, mais de telle sorte que par une action unique, toujours la même et très simple, il entend, veut et opère tout simultanément. » (AT VIII, 13.30-14.6/IX-2, 35). Sur l'activité de l'entendement divin, voir F. Alquié *Le Cartésianisme de Malebranche*, *op. cit.*, p. 227-230 ; H. Bouchilloux, *La Question de la liberté chez Descartes*, *op. cit.*, p. 171 ; et G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, P.U.F., 2005, p. 285-286.

L'univocité elle-même constitue un curieux contresens, dans la mesure où la thèse de Descartes pose une différence nette entre la connaissance divine et la connaissance humaine<sup>1</sup>.

## **2. Une objection qui se retourne contre elle-même**

L'objection d'anthropomorphisme est plus faible qu'elle ne paraît. Car elle adresse un reproche dont la formulation procède d'une conception anthropomorphique de Dieu. Aussi se retourne-t-elle contre elle-même.

Cette objection consiste à soutenir que la thèse cartésienne n'est pas conforme à la divinité. Elle se réfère donc à une certaine conception de Dieu – « un Dieu comme on se l'imagine, et comme on le souhaite », pour introduire ici une citation de Leibniz sur laquelle nous reviendrons plus bas<sup>2</sup> –, en fonction de laquelle elle critique la thèse cartésienne. Plus exactement, elle reproche à Descartes d'avoir forgé l'idée d'un Dieu qui *manquerait de sagesse* et qui agirait en cela arbitrairement, sinon aveuglément. De son point de vue, elle estime que Dieu agirait plutôt en consultant des vérités antérieures à toute détermination, pour élire les meilleures. Car – ainsi raisonne-t-on – un être sage doit réfléchir avant d'agir.

Or c'est cette conception de Dieu qui est anthropomorphe, puisqu'elle introduit en lui une distinction entre l'entendement et la volonté, qui est une *imperfection typiquement humaine*. Ce faisant, elle adopte aussi une *inflexion volontariste* de la thèse cartésienne, qu'elle présente de façon biaisée (pour ne pas dire erronée, comme nous allons le voir).

Creusant cette lecture, elle va parfois jusqu'à objecter que la thèse cartésienne mettrait en péril la connaissance humaine, dans la mesure où des vérités qu'elle regarde comme arbitraires signifieraient inévitablement la *ruine des sciences*. Elle estime en effet que, puisque Dieu a librement disposé les vérités, il pourrait se dédire et pour ainsi dire changer d'avis, telle une personne indécise – inconstance ou irrésolution qui est, là encore, un trait de caractère typiquement humain.

Aussi doit-on prendre au sérieux la remarque selon laquelle le vulgaire imagine Dieu « presque toujours ainsi qu'une chose finie » : le penchant habituel que nous avons à juger de toutes choses selon notre propre complexion laisse insensiblement se glisser en nos idées des caractères que nous croyions devoir y découvrir avant même de les avoir examinées soigneusement. Au point parfois de nourrir des objections qui n'ont pas lieu d'être.

Afin de procéder par ordre, nous mettrons d'abord en évidence l'existence récurrente d'une interprétation volontariste de la thèse cartésienne (a). Nous rappellerons ensuite en quoi une telle interprétation dénature cette thèse (b). Puis nous indiquerons pourquoi l'objection de ruine des sciences est anthropomorphique (c). Enfin, nous montrerons comment l'objection d'anthropomorphisme procède elle-même d'un anthropomorphisme qui ne dit pas son nom (d).

<sup>1</sup> Comme J.-M. Beyssade l'écrivait : « L'homme et Dieu ne sont pas, par rapport à ces vérités, dans la même situation » (*La Philosophie première de Descartes, op. cit.*, p. 106). Voir aussi D. Moreau : « Pour ce qui est de l'éternité du connu, connaître n'est pas univoque entre l'homme et Dieu. C'est bien l'une des implications immédiates de la thèse cartésienne » (« Arnauld, les idées et les vérités éternelles », *Les Études philosophiques*, 1/2, Descartes, 1996, p. 146-147).

<sup>2</sup> *Lettre à Molanus, Die philosophischen Schriften*, 7 vol., C. Gerhardt (éd.), Berlin, Weidmann, 1875-1890, réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 2016 [désormais : GP], vol. IV, p. 299.

### a) L'interprétation volontariste

Plusieurs lectures volontaristes de la thèse cartésienne ont été avancées, à commencer par celles de deux auteurs modernes, célèbres adversaires de la création des vérités éternelles : Leibniz et Malebranche.

Dès sa *Confessio philosophi*, rédigée dans les années 1672-1673, Leibniz oppose en Dieu le vouloir et l'entendre sur la question de la nature des choses et des idées subsistant de toute éternité : selon lui, « Dieu les a faites non en les voulant, mais en les entendant, il les a entendues en existant... Vous voyez donc qu'il y a des choses dont Dieu est la cause non de sa volonté mais du fait de son *existence*<sup>1</sup>. »

Seize ans plus tard, à l'article 2 du *Discours de métaphysique*, Leibniz multiplia l'attribution des vérités et des bontés à la seule volonté divine, pour mieux l'attaquer : « ...disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu » ; « Où sera donc sa justice et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si, selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par là même ? » Il poursuivait en ces termes :

« je trouve encore cette expression de quelques autres philosophes tout à fait étrange, qui disent que les vérités éternelles de la métaphysique et de la géométrie, et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection, ne sont que les effets de la volonté de Dieu<sup>2</sup>. »

La critique visant Descartes et lui attribuant une position volontariste devient explicite dans la *Monadologie* : « il ne faut point s'imaginer, avec quelques-uns, que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et *dépendent de sa volonté*, comme Descartes paraît l'avoir pris, et puis M. Poiret<sup>3</sup>. »

Dans un projet de lettre à Malebranche, Leibniz demandait de dissiper ses doutes sur six propositions dont il n'était pas convaincu – « ces sentiments de M. Descartes que je n'ai pas encore pu goûter » –, la quatrième étant la suivante : « que toute la vérité dépend *de la volonté* de Dieu<sup>4</sup>. »

Selon un schéma semblable, Malebranche estimait aussi que la thèse cartésienne posait Dieu « au-dessus de la Raison », si bien que ce dernier n'avait pour règle d'action « que sa pure volonté ». Il ne manquait pas d'insister sur ce point :

« Assurément, Théotime, c'est tout renverser que de prétendre que Dieu soit au-dessus de la Raison, et qu'il n'ait point d'autre règle dans ses desseins que sa pure volonté. [...] Quelles conséquences pour ceux qui ne craignent point de dire que la volonté de Dieu est la seule règle de ses actions ! Ils n'ont qu'à répondre que Dieu l'a ainsi voulu [...]. Selon ce principe, l'univers est parfait, parce que Dieu l'a voulu [...]. Il faut donc que toute la beauté de l'univers disparaisse à la

<sup>1</sup> *Confessio philosophi. La Profession de foi du philosophe*, texte latin et trad. fr. Y. Belaval, Paris, Vrin, 1993, p. 45 (t. m. ; s.d.l.t.) : « *Deus hac non volendo fecit, sed intelligendo, intellexit existendo... Vides ergo, esse, quorum Deum non voluntate sed existentia sua causa sit.* »

<sup>2</sup> C'est bien Descartes qui est visé ; la formule : « de quelques autres philosophes », remplace un premier jet, raturé sur le brouillon – « de Mons. Descartes » (voir *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie* et autres textes, édition établie, présentée et annotée par M. Fichant, p. 434, n. 10).

<sup>3</sup> *Monadologie*, art. 26. Voir aussi la *lettre à Fontenelle* du 7 avril 1703 : « Les lois [du mouvement] ne sont pas si arbitraires ou indifférentes que quelques-uns ont cru » (*Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, F. de Careil (éd.), Paris, Ladrance, 1854, réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1975, p. 226).

<sup>4</sup> *Briefwechsel zwischen Leibniz und Malebranche*, GP I, 334.

vue de ce grand principe, que Dieu est supérieur à la raison qui éclaire tous les esprits et que sa volonté toute pure est l'unique règle de ses actions<sup>1</sup>. »

Il convient de souligner la formulation *restrictive* des propos que Leibniz et Malebranche critiquent. Des expressions comme : « la *seule* volonté de Dieu », « *que* de sa volonté », « *que* sa *pure* volonté », « il *ne reste qu'un* certain pouvoir despotique » (n. s.), sont en effet récurrentes lorsqu'ils croient restituer la thèse cartésienne. Tout comme eux, Jacques Maritain estimait que Descartes avait attribué toute loi des choses au « *seul* bon plaisir divin » (n. s.). En usant de telles formules, ces auteurs isolent la volonté divine et la privent notamment de toute intelligence. Ils en fournissent donc un *concept abstrait*, auquel il est facile d'opposer celui d'une volonté réglée. Par exemple, Malebranche opposait en Dieu « des volontés *purement* arbitraires ou indépendantes » de la loi, à une « volonté *toujours* réglée sur l'ordre immuable de la justice » ; la restriction que nous soulignons tombe alors naturellement sous sa plume : « Dieu veut certainement cette perfection de notre être, il veut que nous la voulions. Il le veut, dis-je, non d'une *volonté purement arbitraire*, mais par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre immuable<sup>2</sup>. »

L'interprétation volontariste de la thèse cartésienne apparaît aussi chez de nombreux commentateurs. Selon Léon Ollé-Laprune, Descartes fait dépendre la vérité « d'une *volonté* toute-puissante que rien ne règle » ; cette vérité n'existerait « que par un décret arbitraire de la toute-puissante *volonté* du Créateur » ; si bien que « tout s'explique par la *volonté* toute-puissante de Dieu, les essences et les vérités éternelles, les existence et les lois de la nature<sup>3</sup>. » La lecture d'Yvon Belaval va dans le même sens :

« transposant, dans l'analogie ascendante de l'homme au Créateur, ce qu'il a observé par son *expérience interne*, Descartes continue à définir en Dieu la volonté comme *puissance* distinguée de la *connaissance*, la dépassant même dès qu'on peut lui attribuer la création des vérités éternelles et, par là, du bien éternel<sup>4</sup>. »

Construisant une opposition théorique entre un Dieu rationaliste et un Dieu volontariste, Steven Nadler insiste sur le fait que « *toutes* les relations sont en dernière analyse contingentes, puisqu'elles sont toutes, sans exception, fondée sur la volonté arbitraire de Dieu<sup>5</sup> ». De même, selon Jean-Christophe Bardout, Descartes « insiste » sur le fait « que la

<sup>1</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IX, 13, *Œuvres complètes*, en 21 tomes, A. Robinet (dir.), Paris, Vrin, 1958-1968 [ci-dessous : OC], t. XII, p. 220-221. Voir aussi *Éclaircissements*, X, OC III, 84 : « ...ce faux principe, que Dieu produit l'ordre et la vérité par une *volonté* entièrement libre. » C'est encore Descartes qui est visé, comme le confirme Léon Ollé-Laprune, qui commente ces citations de l'oratorien ainsi : « Ces textes nombreux prouvent que Malebranche a bien mieux connu que Descartes les caractères propres aux vérités rationnelles, et bien mieux compris par quel lien elles se rattachent à Dieu » (*La Philosophie de Malebranche*, Paris, Ladrance, 1870, vol. I, p. 222).

<sup>2</sup> *Traité de l'amour de Dieu*, Lyon, Léonard Plaignard, 1707, resp. : p. 4, 29 et 5.

<sup>3</sup> *La Philosophie de Malebranche*, op. cit., p. 209, 210 et 213.

<sup>4</sup> *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 390.

<sup>5</sup> « Causalité et nécessité », *Descartes en Kant*, J.-C. Bardout, M. Fichant, J.-L. Marion (dir.), Paris, P.U.F., 2006, p. 203 (s.d.l.t.). Voir surtout *The Best of All Possible Worlds*, New York, Farrar, Straus et Giroux, 2008 : le terme de « volontarisme » « does serve well to highlight the fact that for Descartes, the eternal truths are dependent on God's causal power » (p. 369, n. 29), parce que « Descartes's God must be an absolutely free and arbitrary God » (p. 249), l'auteur parlant de « Descartes's "despotic" God » (p. 254) ; contrairement au Dieu rationaliste de Leibniz et de Malebranche, « Descartes's God, by contrast, is, in the deepest sense, unintelligible » (p. 260), parce que Descartes adopte un « divine voluntarism » qui est « an extreme divine voluntarism » (p. 260 et 268), si bien que « God is capricious or arbitrary » (p. 267, s.d.l.t.). Voir aussi p. 242-246.

*volonté* divine est la cause efficiente des possibilités, des essences ou des vérités<sup>1</sup> ». Il n'en va pas autrement selon Christian Godin :

« À l'exception notable de Spinoza, tous les grands philosophes de l'âge classique ont accordé à la *volonté* de Dieu une place centrale dans leur système. Chez Descartes, l'infinité de la volonté divine se manifeste par la création des vérités éternelles et le dogme de la création continuée<sup>2</sup>. »

Selon une lecture encore moins nuancée, Lydia Jaeger écrit que « Descartes présente l'avantage d'adhérer à un *volontarisme sans faille* » et que « ce dernier suit l'intuition volontariste jusqu'au bout<sup>3</sup> ». Enfin, Alfredo Gatto indique que « les vérités éternelles dépendent totalement de Dieu, devant à sa seule *voluntas* leurs raisons d'être<sup>4</sup>. »

L'interprétation volontariste est donc fort répandue – si répandue qu'un lecteur de seconde main pourrait la prendre pour argent comptant. “Descartes volontariste”, “Spinoza nécessitariste”, “Leibniz intellectualiste” : de telles étiquettes facilitent peut-être la lecture. Mais elles deviennent problématiques quand au lieu de restituer une thèse dans sa complexité, elles la simplifient et suppriment sa teneur. C'est ce que le schème volontariste nous semble produire touchant celle de l'établissement des vérités.

## b) L'interprétation volontariste dénature la thèse cartésienne

i) Il est vrai que certains passages semblent favoriser l'interprétation volontariste. Mais leur analyse menée de bonne foi révèle qu'ils ne la véhiculent qu'en apparence. Ainsi, dans sa *lettre à Mersenne* du 6 mai 1630, Descartes écrit à propos de Dieu : « *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera* » (AT I, 149). Citation que l'on peut traduire : « de cela même qu'il veuille quelque chose, il le connaît pour cela, et pour cela seulement une telle chose est vraie ». Les connecteurs qui précèdent le vouloir et le connaître de Dieu : « *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit* », semblent bien indiquer une priorité logique de l'un sur l'autre, comme si donc la volonté de Dieu déterminait son entendement. Mais si l'on replace cette citation dans son contexte, on constate qu'elle soutient plutôt la *simplicité de l'action divine*, c'est-à-dire le fait qu'il n'est pas permis de distinguer en Dieu une priorité entre diverses opérations :

« si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître ; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera.* » (*Ibid.*)

<sup>1</sup> Introduction, in F. de Lanion et R. Fédé, *Méditations sur la métaphysique et Méditations métaphysiques*, Paris Vrin, « Textes cartésiens », 2009, p. 73, n. 1.

<sup>2</sup> *Le Triomphe de la volonté*, Seyssel, Champ Vallon, 2007, p. 103.

<sup>3</sup> « Le rapport entre nature et volonté divines dans l'*Institution chrétienne* », *Journal Européen de Théologie*, 11, 2002, p. 109-118, ici p. 112 et 114, n. 14.

<sup>4</sup> « La fabula de Descartes. La libre création des vérités éternelles et le théâtre des *Meditationes* », *Revista Filosófica de Coimbra*, n° 42, 2012, p. 346 ; voir aussi, p. 356 : « Descartes, dans ses lettres de 1630, fait dépendre ces mêmes vérités du bon plaisir de la *voluntas Dei* ». Dans le même sens, voir Gaston Sortais : « Si l'on soutient que la justice est l'œuvre du bon plaisir divin, il faut le dire pareillement de la vérité, ce qui a été le paradoxe inouï de Descartes. » (*La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, vol. 2, Paris, Lethielleux, 1922, p. 482). Dans un sens approchant, voir A. Robinet : « Le cartésianisme ne peut évincer les conceptions dangereuses d'un Dieu soumis à son bon plaisir puisqu'il autorise la thèse des vérités éternelles librement instituées par Dieu » (*Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, p. 236). Voir aussi J.-P. Leyvraz, « L'étrange Dieu de Monsieur Descartes », *art. cit.*, p. 194 : « 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. »

Cet extrait ne peut donc soutenir une primauté du vouloir par rapport au connaître, puisqu'il défend leur *identité*<sup>1</sup>. De même, on lit dans les *Sixièmes Réponses* :

« il [Dieu] n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement, *etc.* Mais, au contraire, ...d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, il est maintenant vrai que cela est ainsi, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses<sup>2</sup>. »

Descartes se contente de dire que “*cela est vrai* parce que Dieu l'a voulu”, non que “*Dieu le connaît* parce que Dieu l'a voulu”. Autrement dit cet extrait nomme bien le vouloir divin, mais il ne lui accorde aucune priorité sur le connaître.

Plus loin, à propos des choses bonnes que Dieu a faites, Descartes écrit que « la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire<sup>3</sup>. » Cette formule doit toutefois s'entendre comme une défense de *l'indifférence divine* contre la thèse d'un ordre indépendant de Dieu qui le prédéterminerait à faire de bonnes choses. Elle ne soutient donc pas un volontarisme outré (*i.e.* une volonté qui agirait au mépris de toute valeur morale préexistante<sup>4</sup>).

Dans ce même texte, on lit aussi que la cause des vérités « peut être appelée efficiente, de la même façon que la volonté du Roi peut être dite la cause efficiente de la loi » (AT IX-1, 236). On notera cependant que le mot de *voluntas* n'apparaît pas en latin : « *potest enim vocari efficiens, eadem ratione qua Rex est legis effector* » (AT VII, 436) ; littéralement – « elle peut en effet être appelée efficiente, en même raison que le Roi est le faiseur de la loi ». C'est donc la traduction de Clerselier qui infléchit le caractère volontariste de l'analogie royale et, par ricochet, de la thèse métaphysique que celle-ci éclaire.

De plus, si l'on se rend attentif, on constate que, même en français, il n'est pas question de la “volonté de Dieu” dans ce passage. Descartes parle plus exactement du *genre de cause* par lequel les vérités dépendent de Dieu, cause qui peut se nommer « efficiente », tout comme on nomme ainsi *la volonté d'un roi* qui institue des lois : « cette raison de causalité... peut être appelée efficiente, de la même façon que la volonté du Roi peut être dite la cause efficiente de la loi ». La volonté de Dieu n'est jamais nommée dans cet extrait.

Quelques lignes plus bas, en revanche, Descartes attribue bien les vérités éternelles à la seule volonté de Dieu : « il ne faut pas penser que *les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu*, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité » (AT IX-1, 236). Cependant, ici encore, cette inflexion est due à la traduction française, car le mot de *voluntas* ne figurait pas en latin : « *Nec proinde putandum est æternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab æterno, ut summus legislator, instituit* » (AT VII, 436). De plus, la restriction, qu'on peut lire dans l'expression : « mais seulement de la volonté de Dieu », doit s'entendre par opposition à *l'entendement humain* et à *l'existence des choses*, que Descartes rejette

<sup>1</sup> J. Laporte insiste bien sur le fait que la locution : « *ex hoc ipso* » ne doit pas s'entendre en faveur de la priorité de la volonté sur l'entendement, mais comme une défense de l'identité de ces deux attributs (« La liberté selon Descartes », *art. cit.*, p. 115, n. 1).

<sup>2</sup> 6<sup>e</sup> Rép., 6., AT VII, 432/IX-233 : « *nec voluit tres angulos trianguli æquales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, ...quia voluit tres angulos trianguli necessario æquales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest ; atque ita de reliquis.* »

<sup>3</sup> 6<sup>e</sup> Rép., 8., AT VII, 436/IX-1, 235 : « *ratio eorum bonitatis ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere.* »

<sup>4</sup> De nouveau, voir « La liberté selon Descartes », *art. cit.*, p. 114-115, où J. Laporte refuse de dire que le monde doit être réputé bon, sans posséder aucune bonté essentielle, du seul fait d'avoir été voulu par Dieu : « nous aurions l'air de proclamer une priorité du vouloir, qui ne serait pas moins inadmissible. »

comme sources des vérités, non par opposition à *l'entendement divin* (dont on sait qu'il ne fait qu'un avec la volonté). Autrement dit, même le passage où il est explicitement question d'imputer les vérités éternelles à « la volonté de Dieu » ne formule aucun volontarisme.

Il en va pareillement lorsque Descartes écrit au Père Mesland : « encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est toute autre chose de vouloir qu'elle fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir » (2 mai 1644, AT IV, 118.25-119.1). Il est indéniable que Descartes multiplie ici les emplois du verbe « vouloir ». Mais il est loin, ce faisant, de soutenir que les normes du vrai puissent dépendre de *la seule* volonté divine *au détriment de l'entendement*, car la simplicité de Dieu l'exclut ; il réaffirmera d'ailleurs cet attribut quelques lignes plus bas dans sa lettre (AT IV, 119.9-14). Son propos est seulement que les vérités dépendent tellement de Dieu qu'elles n'ont pu déterminer celui-ci.

C'est particulièrement le cas lorsqu'il répond à Burman que toutes les idées « dépendent de Dieu ; la volonté est en effet la cause non seulement de celle des choses actuelles et futures, mais aussi des possibles et des natures simples<sup>1</sup> ». Ici encore, Descartes ne soutient pas que Dieu voudrait des choses “sans les avoir connues”, mais que tout dépend absolument de l'être souverain.

En définitive, c'est le principe de charité herméneutique qui doit prévaloir. S'il est clair que les vérités dépendent de Dieu de toute éternité, il faut aussi reconnaître qu'il y a de la difficulté à toujours l'exprimer sans recourir à des tournures où il ne soit jamais question d'une certaine « volonté » divine. Les expressions en apparence volontaristes doivent s'entendre comme des échos de notre finitude et par opposition à la thèse de l'exemplarisme, que Descartes rejeta dès 1630.

ii) Mieux, le concept d'une volonté divine agissant toute nue, et particulièrement sans intelligence, constitue une *abstraction* au regard de la position cartésienne. Car Dieu ne peut vouloir une chose dont il n'ait connaissance *ipso facto* : il sait ce qu'il veut, en même temps qu'il veut ce qu'il sait – il n'y a pas en lui de distinction possible entre diverses opérations dont l'une primerait sur l'autre. Comme nous l'évoquions, Descartes le répéta au Père Mesland : nous ne devons « concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté ; car 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 ; [...] parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose » (AT IV, 119.9-14). La simplicité divine – que Descartes a vraisemblablement maintenue durant toute sa carrière et qu'il a en tout cas certainement affirmée de 1630 à 1644 – devrait donc empêcher de songer à une “volonté purement arbitraire”, c'est-à-dire détachée de toute intellection. Un tel attribut interdit la conclusion : “une volonté indifférente et donc arbitraire”, au sens où l'arbitraire serait ici le caractère d'une volonté *se fermant* à des raisons préalables ou qui agirait *avant* toute intellection. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus précisément en conclusion, mais nous pouvons déjà dire ici que les termes de *volonté arbitraire* ne nous semblent pas pertinents pour décrire la libre disposition des vérités éternelles. Car c'est d'une action toute simple que Descartes fait dépendre celles-ci, non d'une « volonté toute pure », comme le dénonçait vigoureusement Malebranche (c'est en effet *l'action* de Dieu qui est

<sup>1</sup> AT V, 160 : « *illa et omnia alia pendent a Deo; illius enim voluntas non solum est causa rerum actualium et futurarum, sed etiam possibilium et naturarum simplicium* ».

« toute pure » selon Descartes, non la *volonté* : il y a là une nuance qui est pleine de sens). Descartes le marquait d'ailleurs par une conjonction attachant la volition à l'intellection :

« Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*. » (AT I, 151-152)

L'interprétation volontariste serait justifiée si l'on devait comprendre : « De cela seul que Dieu les a une fois voulues, il les a *ensuite* entendues et créées ». Mais Descartes a plutôt écrit : « de cela même qu'il les a *voulues et entendues* de toute éternité, il les a créées » (n. s.). Le « et » dénote ici l'identité, non la consécution ou la succession.

iii) Enfin, en infléchissant la thèse cartésienne en faveur de la seule volonté divine, l'interprétation volontariste omet le *rôle créateur de l'entendement divin*, que Descartes avait pourtant souligné dès son deuxième exposé : « Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ* » (AT I, 149). Ce que l'on peut traduire : « elles ne sont vraies ou possibles que parce que Dieu les *connaît* comme vraies ou possibles » (n. s.). C'est ici la connaissance que Dieu a des vérités éternelles qui les rend « vraies ou possibles », non une « pure volonté » de les produire telles. Cette affirmation est logiquement contenue dans la thèse cartésienne, car elle découle de la simplicité divine. Il convient cependant d'y insister : d'après l'une des formulations de la thèse cartésienne, c'est l'entendement de Dieu qui apparaît comme la cause des vérités éternelles<sup>1</sup>.

L'interprétation volontariste est l'un des ressorts de l'objection d'anthropomorphisme. Elle se forge toutefois un ennemi qui n'est pas le bon, car elle altère la thèse cartésienne en la critiquant. Elle s'en éloigne en laissant entendre que la connaissance du vrai ferait *défaut* au Dieu qui est l'auteur des vérités éternelles (que celle-ci lui *manquerait*, qu'il en serait *privé*). Il y a là un contresens, parce que, selon cette thèse, il n'y avait aucune vérité préexistante que Dieu aurait pu renoncer à connaître avant l'institution souveraine. On peut le dire autrement, en recourant à la distinction entre *privation* et *négation*, qui nous semble opératoire sur cette question : Dieu n'a pu agir de façon *ir-rationnelle*, au sens *privatif* où la raison aurait *manqué* à son vouloir ; car il a plutôt agi d'une manière en quelque sorte *non-rationnelle*, au sens *négatif* où les vérités étaient *absentes de son essence* avant qu'il ne leur donne de la réalité. Le Dieu de Descartes n'agit pas *contre* tout ordre préalable et de manière *il-logique*, mais *indépendamment* d'un ordre quelconque et de façon *a-logique* : cette distinction entre la privation et la négation fait une grande différence<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sur le rôle créateur de l'entendement divin, voir aussi les *Deuxièmes Réponses* : « Tout ce monde peut aussi être appelé un être de raison divine, c'est-à-dire un être créé par un simple acte de l'entendement divin (*etiam totus hic mundus ens rationis divina, hoc est ens per simplicem actum mentis divina creatum, dici potest*) » (AT VII, 134/IX-1, 106).

<sup>2</sup> Sur cette distinction, voir la définition de l'erreur dans la *Quatrième Médiation* (AT VII, 54-55/IX-1, 43-44) : « car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais plutôt est une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder (*non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, qua in me quodammodo esse deberet*). » Dieu créant les vérités éternelles ne peut être privé de raisons qu'il *devrait* posséder, car celles-ci n'avaient aucune réalité au moment où il les établit. En ce sens, on peut dire qu'il est « *extra-rationnel*, puisque fondateur de la rationalité » (D. Arbib, « Descartes et l'infini : le concept en question », *Laval théologique et philosophique*, n° 69, 2013/3, p. 537, s.d.l.t.). Leibniz semble parfois confondre l'absence de raison et le manque de raison, notamment lorsqu'il parle, dans un contexte sotériologique, d'« un décret absolu qui, étant *sans raison*, est *déraisonnable* » (*Discours de métaphysique*, art. 31).

S'il doit être question d'un défaut de rationalité quelque part, ce ne peut être *qu'en nous*, qui ne comprenons ni l'existence de Dieu, ni sa toute-puissance (la privation n'est pas en lui mais en notre esprit). En définitive, parler d'un "volontarisme extrême" pour qualifier la thèse cartésienne revient sinon à manquer son sens, du moins à le masquer, parce que le Dieu de Descartes n'opère pas par une volonté aveugle<sup>1</sup>.

### c) L'établissement des vérités ne ruine pas les sciences

« Tout est donc renversé. Il n'y a plus de science, plus de morale, plus de preuves incontestables de la religion. »

Malebranche, *Éclaircissements*, VIII

Une seconde critique consiste à objecter que la création des vérités ruinerait les sciences : dans la mesure où cette création est contingente, elle détruirait la nécessité et l'immutabilité des vérités. Malebranche est sans doute celui qui a le mieux formulé cette objection :

« Certainement, si les vérités et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du Créateur ; en un mot, si la raison que nous consultons n'était pas nécessaire et indépendante, il me paraît évident qu'il n'y aurait plus de science véritable et qu'on pourrait bien se tromper si l'on assurait que l'arithmétique ou la géométrie des Chinois est semblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'était pas absolument nécessaire que deux fois quatre fissent huit, ou que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques universités ou qui ne durent qu'un certain temps ? [...] Il a toujours été vrai que deux et deux font quatre, il est impossible que cela devienne faux. Cela est clair, sans qu'il soit nécessaire, *que Dieu comme souverain Législateur ait établi ces vérités*, ainsi que le dit M. Descartes dans sa réponse aux sixièmes objections contre ses *Méditations métaphysiques*<sup>2</sup>. »

Descartes avait formulé cette objection dès le premier exposé de sa thèse : « On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois... » (AT I, 145). Ce n'est pas Descartes lui-même qui soutient cela. L'objection épistémologique se présente plutôt comme une réponse que l'on pourrait formuler spontanément devant sa thèse – ou plus précisément devant l'analogie.

iii) Le ressort de cette objection provient en effet de l'analogie royale, qu'elle prolonge pour en tirer une conséquence désastreuse. Elle s'appuie sur le fait que le souverain légifère

<sup>1</sup> Si l'interprétation volontariste semblait fort répandue, elle fit aussi l'objet d'une critique de la part de plusieurs commentateurs et commentatrices, aux côtés desquelles nous nous rangeons. Voir Ét. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 136 *sq.* ; J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, *op. cit.*, p. 283-284, et « La liberté selon Descartes », *art. cit.*, p. 115 ; G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, I, *op. cit.*, p. 127-128 ; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 61 et 293 *sq.* ; Lilli Alanen, « Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility », *Franciscan Studies*, Franciscan Institute Publications, vol. 45, 1985, p. 183-184 ; G. van den Brink, *op. cit.*, p. 108, n. 58 ; et O. Depré, « De la liberté absolue », *art. cit.*, p. 231.

<sup>2</sup> *Éclaircissements*, X, OC III, 132 et 136. Certains commentateurs ont lu la thèse de Descartes dans le même sens. Voir L. Ollé-Laprune, *op. cit.*, p. 209 : « quand il la fait dépendre d'une volonté toute-puissante que rien ne règle, comment ne craint-il pas que *toutes les notions de l'esprit soient bouleversées d'un moment à l'autre par un caprice divin* ? » Amos Funkenstein, « Descartes, Eternal Truths, and the Divine Omnipotence », *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 6/3, oct. 1975, p. 185-186 : « What even the most radical interpreters of divine omnipotence in the middle ages never asserted, Descartes did without hesitation : that *God could invalidate* the most basic mathematical operations, e.g.  $2 + 1 = 3$ . » Et Michio Kobayashi, « Création et contingence selon Descartes et Duns Scot », *Descartes et le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 77 : « Descartes dit en effet dans le premier énoncé de cette thèse que *Dieu peut changer les vérités* qu'il a établies comme un roi fait ses lois, puisque sa volonté est libre ».

de façon *absolue*, c'est-à-dire en étant *absous*, ou *délié*, des lois<sup>1</sup>. Puisqu'un roi légifère les mains libres, il peut casser les lois à son gré et en faire d'autres si bon lui semble. Par analogie, les sciences semblent menacées : Dieu ayant établi les vérités à la façon d'un monarque légiférant, il pourrait les changer, puisqu'un souverain possède ce droit à l'égard de ses lois. L'objection épistémologique s'appuie ici sur un raisonnement par analogie, qui retourne la source contre la cible.

Descartes réfute cette objection en invoquant l'immutabilité divine :

« On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois ; à quoi il faut répondre qu'oui, si sa volonté peut changer. à quoi il faut répondre qu'oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. » (AT I, 145-146).

Les vérités étant éternelles par une décision immuable de Dieu, la rationalité ne peut qu'être solidement fondée. La science est donc sauvée. Mais ce n'est plus la politique qui éclaire la métaphysique ; c'est la métaphysique qui s'explique tout seule : il ne fait pas de doute que les vérités ne soient toujours les mêmes, puisque c'est également une perfection en leur auteur d'être toujours constant. La vérité ne risque donc pas de vaciller, à condition, semblerait-il, qu'on abandonne ici le modèle royal qui motivait l'objection. Sur le plan argumentatif, ce procédé correspond à une manière précise d'utiliser l'analogie : relevant ce que l'analogie avec le roi avait d'inadéquat, Descartes renforce sa thèse en répondant d'avance à l'objection qui découle de son prolongement<sup>2</sup>.

Ce faisant, il laisse entendre qu'on ne peut envisager de telles conséquences *qu'en se figurant Dieu à la manière d'un homme*, qui pourrait changer d'avis et établir d'autres vérités comme bon lui semble, par un décret aussi arbitraire qu'inconstant. Ce procédé conduit donc à exposer, chez l'adversaire, une conception erronée de l'objet en question (le simple fait d'élever cette objection révèle qu'on ne conçoit pas Dieu comme il faut). L'objection épistémologique se nourrissait d'un glissement anthropomorphique induit<sup>3</sup>.

Mais ce qu'on peut montrer, c'est que l'action du souverain, *telle que Descartes la concevait*,

<sup>1</sup> Voir J. Bodin : « la loi dit que le prince est absous des lois », de sorte que « la puissance absolue n'est autre que dérogation aux lois civiles » (*Les six livres de la République*, *op. cit.*, Corpus, I, 8, p. 191 et 222). Et P. De L'Hommeau : « le Prince souverain, comme est le Roi de France, fait la loi, conséquemment est absous de la loi. » (*Les Maximes générales du droit français*, *op. cit.*, éd. 1612, p. 4). Voir aussi Hobbes, *Leviathan*, II, 26, § 2, *op. cit.*, p. 137-138 (n. t.) : « Le souverain d'une République... n'est pas sujet aux lois civiles. Car ayant le pouvoir de faire et de révoquer les lois, il peut quand il lui plaît se libérer de cette sujétion en révoquant ces lois qui le gênent et en en faisant de nouvelles ».

<sup>2</sup> Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca décrivent ce procédé dans leur *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, p. 520-521 :

« Il arrive d'ailleurs que l'auteur prenne les devants, montre ce qu'il y a d'inadéquat dans une analogie, et développe sa thèse comme le contrepied d'une analogie possible... On occupe immédiatement, au sens militaire du terme, l'esprit de l'auditeur, en montrant ce qu'il y aurait de faux dans une idée qui pourrait surgir spontanément. Reste à savoir s'il était opportun de mettre en vedette cet argument encore informulé par l'interlocuteur. Oui, sans doute, dans la mesure où on parvient à suggérer que la thèse combattue n'est fondée que sur ce raisonnement par analogie que l'on prend soin de réfuter. »

<sup>3</sup> Comme l'écrit G. Rodis-Lewis (*L'Œuvre de Descartes*, t. I, *op. cit.*, p. 139) : « parce que la thèse cartésienne est issue du refus de traiter Dieu comme un homme, qui décide en fonction de ce qu'il conçoit, elle ne saurait confondre la transcendance absolue de sa parfaite puissance, avec l'absolutisme d'un potentat changeant. ». Voir aussi O. Depré, « De la liberté absolue », *art. cit.*, p. 224 : « L'indifférence de la liberté divine ne doit donc pas s'entendre en un sens anthropomorphique, comme une liberté capricieuse ; bien plutôt, une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance ». Dans le même sens, voir L. Devillairs, *René Descartes*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », n° 3967, p. 66. Sur l'incompréhension malebranchiste de la thèse cartésienne et ses présupposés anthropomorphiques, voir l'excellent commentaire de Ginette Dreyfus, *La Volonté selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1958, p. 36-38. Voir aussi F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, *op. cit.*, p. 228-229.

constitue un argument suffisant *en faveur de l'immuabilité des vérités*. L'objection, comme on l'a vu, venait d'un interlocuteur imaginaire, non de la conception cartésienne du roi : « On vous dira que... » Or Descartes n'estimait pas que la volonté souveraine dût être irrésolue. Si elle est certes déliée des lois, elle ne doit pas néanmoins être si légère que jamais elle ne soit ferme. Le prince se doit en effet être « immuable et inflexible », et non pas « léger et variable », car c'est un bon moyen pour lui d'éviter le mépris du peuple. Descartes l'expliquait dans son commentaire critique du *Prince* de Machiavel :

« ...enfin qu'il soit immuable et inflexible, non pas aux premiers desseins qu'il aura formés en soi-même, car d'autant qu'il ne peut avoir l'œil partout, il est nécessaire qu'il demande conseil, et entende les raisons de plusieurs, avant que de se résoudre ; mais *qu'il soit inflexible touchant les choses qu'il aura témoigné avoir résolues*, encore même qu'elles lui fussent nuisibles ; car malaisément le peuvent-elles être tant que serait la réputation d'être léger et variable<sup>1</sup>. »

Si c'est vertu pour un honnête homme d'être résolu en toutes ses actions, c'en est une à plus forte raison pour un prince dont la majesté dépend de l'invariance de ses décisions. Un souverain ne doit pas changer ses décrets, car il risquerait de perdre toute crédibilité quant à sa capacité d'assurer son office. Il doit plutôt être ferme en ses desseins, imitant en cela l'immuabilité divine qui est son modèle. La volonté du prince n'est donc pas capricieuse et versatile, mais se doit d'être « immuable et inflexible » : selon Descartes, la figure du roi est moins celle de l'inconstance que celle de la *résolution*. De fait, la *liberté de la volonté* n'induit pas nécessairement *l'inconstance du choix* : on peut être libre sans être irrésolu (il ne va pas de soi qu'une puissance *instauratrice* soit une puissance *perturbatrice* ; le glissement de l'une à l'autre n'est guère évident). Ce n'est donc pas parce que Descartes prend pour modèle une puissance *absolue* qu'il envisage une volonté *capricieuse*, au contraire.

On conçoit ainsi que l'analogie parle en faveur de vérités *immuables* : Dieu les ayant établies « ainsi qu'un Roi établit des lois », elles ne changeront pas. Non seulement Dieu est immuable, mais il a en outre posé les vérités tel un législateur dont les décrets doivent être constants : et l'analogué et l'analoguant dénotent la permanence. Loin d'être un élément contre l'établissement de vérités *éternelles*, l'analogie royale est un argument *en faveur de celles-ci*. Elle est donc assez bien trouvée, dans la mesure où elle renferme les éléments de sa propre défense<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *À Élisabeth*, septembre 1646, AT IV, 490.

<sup>2</sup> Notons enfin que l'analogie ne décrit pas le pouvoir par lequel Dieu *pourrait enfreindre* les lois de la logique ; elle éclaire le *rapport de causalité* par lequel Dieu *les a posées de toute éternité* (l'analogie n'illustre pas un pouvoir *extraordinaire* qui irait à l'encontre des notions rationnelles, mais le pouvoir *originnaire* qui a institué celles-ci). Plus précisément, l'analogie ne sert pas à penser une *possibilité* en Dieu (ce qu'il *pourrait* ou *aurait pu* faire) ; elle vise à expliquer une *actualité* (ce qu'il a *effectivement fait*) : Dieu a effectué la vérité ainsi qu'un roi effectue la loi, il « *vérifère* » comme un roi légifère. L'analogie ne sert donc pas à résoudre des questions théologiques sur la *puissance hypothétique* de Dieu à l'égard des *contradictaires* (Dieu aurait-il pu faire que  $2 + 2 = 5$  ?) ; elle exprime la *puissance effective* de Dieu à l'égard des *vérités que nous comprenons parfaitement* (il a décidé en toute indifférence que  $2 + 2 = 4$ ). C'est pourquoi il ne faut pas envisager ces contradictoires, où notre raison ne peut que s'abîmer : « J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit, sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : *Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui. Mais nous ne nous les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance* » (à Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 119, s.d.l.t.). « *Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8, etc.*, car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela (*id a nobis intelligi non posse*) » (6<sup>e</sup> Rép., AT VII, 436/IX-1, 236). Dieu est moins « *affranchi de la contradiction* » qu'il a été libre et franc *en posant la loi de non-contradiction* (le second est concevable, tandis que le premier est inintelligible).

### d) Une objection, qui est elle-même anthropomorphique

« ...un Dieu comme on se l'imagine, et comme on le souhaite... »

Leibniz, *Lettre à Molanus*

Jacques Maritain reprochait à Descartes d'avoir attribué toute loi des choses au « seul bon plaisir » divin. Quant à Joseph de Finance, il identifiait « l'irrationnel » dans la thèse d'un « Dieu créateur arbitraire des essences ». Ces critiques volontaristes formulent un reproche implicite : le Dieu cartésien aurait manqué d'ordre ou de sagesse, parce qu'il ne se serait déterminé par aucune raison prioritaire à son décret. Aussi rejoignent-elles les critiques de Leibniz et de Malebranche, notamment celle-ci :

« le Dieu ou l'être parfait de Descartes n'est pas un Dieu comme on se l'imagine, et comme on le souhaite, c'est à dire juste et sage, faisant tout pour le bien des créatures autant qu'il est possible, mais plutôt c'est quelque chose d'approchant du Dieu de Spinoza, à savoir le principe des choses et une certaine souveraine puissance ou Nature primitive qui met tout en action et fait tout ce qui est faisable. Le Dieu de Descartes n'a pas de volonté ni d'entendement, puisque selon Descartes il n'a pas le bien pour objet de la volonté, ni le vrai pour objet de l'entendement<sup>1</sup>. »

Leibniz souhaitait que Dieu agisse plutôt en vue d'un bien qui précède la détermination de la volonté et en fonction d'une vérité préalable. Faute de trouver cela chez Descartes, il s'interrogeait : « Où sera donc sa justice et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si, selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par là même<sup>2</sup> ? » Dieu aurait manqué de sagesse dans sa création, car tout dépendrait de sa seule volonté, arbitraire et aveugle, pour ne pas dire "despotique", au détriment de la connaissance, qui ferait entièrement défaut : Dieu a établi les vérités éternelles par une volonté qui déborda son entendement. Or c'est en cela que cette critique est anthropomorphique.

L'insistance sur *l'arbitraire* et *l'absence de sagesse* du Dieu cartésien consiste à le concevoir à la manière d'un homme qui fermerait les yeux devant les raisons de vérité et de bonté que l'entendement lui présenterait. Cette critique s'appuie sur une certaine conception de Dieu, qui présente au moins *trois traits anthropomorphes* : *i)* la *distinction* entre l'entendement et la volonté ; *ii)* la *priorité* des raisons de vouloir ; *iii)* la *passivité* de l'entendement devant les vérités – toutes choses qui, lorsqu'elles sont transposées en Dieu, impliquent sa dépendance à l'égard d'un ordre immuable prédisposé.

*i)* On ne peut en effet déplorer que Dieu veuille quelque chose qu'il n'entende pas, sans séparer réellement sa volonté et son entendement, sinon sans poser une distinction forte entre ces deux attributs. Cette objection est donc anthropomorphique en son principe, car elle suppose en Dieu une distinction entre l'entendre et le vouloir qui n'existe qu'en nous.

*ii)* On ne peut non plus contester que Dieu ait été indifférent à des raisons de vouloir en considérant qu'il ne les aurait pas contemplées avant de se déterminer, sans supposer que celles-ci *précèdent* sa volonté. Cette objection conçoit donc une substance pensante dont les opérations sont distinctes selon un ordre de priorité (Dieu décréterait la vérité malgré ce que

<sup>1</sup> Leibniz, *Lettre à Molanus*, GP IV, 299.

<sup>2</sup> *Discours de métaphysique*, art. 2.

son entendement aurait pré-conçu) : elle suppose donc cela même que la thèse cartésienne nie et qui, à nouveau, ne se trouve qu'en nous (une inclination faisant suite à l'intellection)<sup>1</sup>.

iii) Enfin, cette objection privilégie une *conception réceptive de l'acte noétique divin*, ce qui est encore un anthropomorphisme, parce qu'il n'y a que notre âme qui reçoive ses idées de façon passive. On peut donc dire que l'antithèse finitise Dieu<sup>2</sup>. Les présupposés anthropomorphes n'ont de sens que sur fond d'*univocité* de la raison. Ils se font même *explicites* chez Leibniz et Malebranche. En penseurs d'une création optimale, ils adoptent la position classique consistant à soutenir que Dieu a dû connaître tous les possibles *avant* de choisir le plus digne d'exister<sup>3</sup>. Mais la contrepartie de leurs attaques est un anthropomorphisme. Critiquant la thèse cartésienne, Leibniz ne trouvait pas de difficulté à ajouter : « Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que *cette raison est naturellement antérieure à la volonté*. » Si le volontarisme cartésien nous semble douteux, l'intellectualisme leibnizien ne fait quant à lui aucun doute. De même, Malebranche n'hésitait pas à soumettre Dieu à une raison « nécessaire et indépendante », qu'il concevait « *en un sens plus indépendante que Dieu même* ; car Dieu ne peut agir que selon cette raison, il dépend d'elle en un sens, il faut qu'il la consulte et qu'il la suive [...], il est obligé de suivre l'ordre<sup>5</sup>. » Il est vrai que Malebranche soutenait que cet ordre est la sagesse même de Dieu, de sorte qu'en la suivant, Dieu ne consulte que lui-même et s'auto-détermine. Ses propos ne consistent pas moins à dire qu'une certaine raison détermine Dieu *a priori*, ce qui, comme nous venons de le voir, est un anthropomorphisme<sup>6</sup>.

On comprend donc que l'un des modernes qui a le plus vigoureusement dénoncé l'anthropomorphisme, Spinoza, jugeât la thèse de Descartes plus proche de la vérité que celle de ses adversaires (il ne lui en donnait pas moins, ce faisant, une tournure volontariste, peut-être inévitable) : « J'avoue que cette opinion, qui soumet tout à une certaine volonté indifférente de Dieu et pose que tout dépend de son bon plaisir, s'écarte moins du vrai que

<sup>1</sup> Comme l'écrit D. Rosenfield à propos des idées préconçues de bien et de mal, co-existantes à l'entendement divin : « il s'agirait d'une façon trop humaine de considérer la nature divine » (*Métaphysique et raison moderne, op. cit.*, p. 239).

<sup>2</sup> Descartes l'avait souligné (AT I, 145-146).

<sup>3</sup> Pour Leibniz : voir not. *Discours de métaphysique* ; et *Théodicée*, I, 42, 45 et 52. Pour Malebranche : voir J.-C. Bardout, « Malebranche et les mondes impossibles », *Revue philosophique*, numéro spécial sur Malebranche, sous la dir. de M.-F. Pellegrin, 2015/4, p. 473-490, not. p. 483.

<sup>4</sup> *Discours de métaphysique*, art. 2. À opposer aux *6<sup>e</sup> Rép.* : « si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui aurait été de meilleur » (AT IX-1, 235).

<sup>5</sup> *Éclaircissements*, X, OC III, 131.

<sup>6</sup> P.-S. Régis l'a remarqué : « je vois bien qu'un certain ordre, que j'ai regardé jusqu'ici comme devançant le décret de Dieu, et comme servant de règle à sa conduite, est une pure fiction de mon esprit, et un effet de la mauvaise habitude que j'ai contractée à juger de Dieu comme je juge de moi-même. » (*Système de philosophie*, t. I, chap. IX, § 1, Lyon, D. Thierry, 1690, p. 91-92). Sur les conséquences théologiques de la dépendance à l'ordre des possibles chez Malebranche, voir D. Moreau, *Deux Cartésiens, op. cit.*, p. 297 : « *détermination de la volonté par l'entendement* », « *limitation des capacités effectives de la puissance* », et « *restriction des modalités de déploiement de la liberté divine* ». Voir aussi J.-C. Bardout, qui décrit un « choix divin pour ainsi dire *tyrannisé par l'obligation du meilleur* et le *nécessitarisme* qui s'y laisse deviner » (« Malebranche et les mondes impossibles », *art. cit.*, p. 490). Voir aussi S. Nadler, qui montre que Malebranche attribue de l'impuissance à Dieu en raison des « *dictates of Order* », en l'occurrence une « *moral impotence* » du fait que la puissance est subordonnée à la sagesse dans la création (*The Best of All Possible Worlds, op. cit.*, p. 176-177 et 205-207) ; il souligne aussi que Dieu est « *very much like us: guided in His choices by rational deliberation* », ce qui est un « *anthropomorphism* » ou une « *anthropomorphization* » (*ibid.*, p. 7 et 208) : Dieu agit « *like any rational agent* » ; « *this God operates just as human beings operate: through practical reason...* The relationship between wisdom and will in the rationalist God *mirrors their relationship in human beings*. God knows and wills things *in the same way that we do.* » (*ibid.*, p. 178 et 259).

celle de ceux qui établissent que Dieu agit en tout sous la raison du bien<sup>1</sup>. » Objecter, comme le fit Leibniz, que « la volonté » du Dieu cartésien « tient lieu de raison », c'est retomber dans les rets de l'anthropomorphisme, en appliquant une distinction humaine sur des attributs qu'on ne devrait pas distinguer. La volonté divine ne prend pas la place de la raison ; elle est *à sa place*, en un lieu qui est le même que celui de l'entendement et de la puissance de Dieu – ce qui est certainement incompréhensible (mais non inconcevable). Seul un entendement fini, qui s'attend à ce que ses propres limites valent aussi pour l'infini, peut concevoir que Dieu agit "arbitrairement" en instituant des vérités qui n'avaient pourtant nul être avant cette institution. Or, c'est un tel désir que Leibniz formulait, en parlant d'« un Dieu comme on se l'imagine, et comme on le souhaite, c'est-à-dire juste et sage ». Cette citation – sur laquelle nous revenons maintenant – est assez remarquable. Non seulement on y trouve le *même terme* que dans le propos où Descartes dénonce la représentation que le vulgaire se fait de Dieu, « qui *l'imagine* presque toujours ainsi qu'une chose finie » (n. s.). Mais en outre, on constate que l'idée qu'on puisse *souhaiter* que Dieu soit d'une certaine façon plutôt que d'une autre, trahit la projection en lui d'un désir profondément humain : préférer qu'il soit « juste et sage » plutôt que libre et indifférent, n'est-ce pas mesurer son action à l'aune de nos valeurs ? n'est-ce pas espérer que Dieu se conforme à nos attentes et qu'il soit comme il nous plaît, plutôt que comme il est ? En suggérant que Dieu puisse ajuster sa volonté sur des raisons humainement accessibles, l'objection de Leibniz incline autant vers l'anthropomorphisme que vers l'anthropocentrisme.

S'opposer à une conception volontariste de l'action divine, c'est donc soulever une critique inadéquate, car conçue sur le modèle de la finitude de notre esprit. Cette objection se renverse, parce qu'il est anthropomorphe de distinguer une priorité quelconque entre les attributs divins : le vouloir de Dieu est identique au connaître, et réciproquement. Si nous croyons parfois que ce dernier est surajouté, c'est parce qu'il n'est que l'aspect de cette « seule et même chose » que nous découpons d'après le patron de notre esprit fini. C'est donc le fait de chercher à penser Dieu depuis la distinction de nos propres facultés, et d'estimer qu'il y aurait en lui une priorité ne serait-ce que de raison entre voir, vouloir et faire, qui est une projection anthropomorphique – toutes choses qui empêchent d'entendre la dépendance totale des vérités à Dieu. Il n'agit pas en fonction de raisons qui inclinent sa volonté sans la nécessiter, mais parce qu'il est indifférent à tout et parfaitement simple. Par suite, la décision divine *n'est pas* le bon plaisir d'un roi. Il faut donc éviter de croire que les vérités éternelles dépendraient d'un "bon plaisir divin" : cette expression est récurrente dans les commentaires, mais elle nous semble confuse, parce qu'elle attribue à Dieu une qualité du vouloir humain.

### **3. L'analogie exclut tout anthropomorphisme**

Il faut enfin répondre à la question suivante, qui est décisive pour notre étude : l'analogie royale induit-elle quelque anthropomorphisme ? Nous montrerons qu'elle n'en induit aucun, à condition d'être attentif à *sa forme* autant que *sa matière*.

---

<sup>1</sup> *Éthique*, I, 33, sc. 2, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999<sup>2</sup>, p. 76-77 (t. m.) : « *Fateor, hanc opinionem, quæ omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subijcit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere.* »

### a) La forme de l'analogie exclut l'identification de Dieu à un être humain

Le rapprochement entre Dieu et un Roi a la forme d'une proportion à quatre termes comparés deux à deux. C'est une similitude de rapports, ou une *comparaison proportionnelle*. De ce fait, il existe une double raison qui invalide l'objection d'anthropomorphisme : tant parce qu'il s'agit d'une *comparaison*, que parce que cette comparaison n'est que *proportionnelle*.

i) Premièrement, une *comparaison* n'est pas une *identification*, c'est un rapprochement qui vise à relever des *ressemblances* ou des *dissemblances*. Quand je compare une chose avec une autre, je ne projette pas l'essence de la première sur celle de la seconde, en vue de l'imposer à celle-ci ; je me contente de souligner un point commun ou une différence entre elles. Par exemple, quand je dis que les grattes-ciels de New York sont hauts comme des montagnes, je n'attribue pas les propriétés des massifs rocheux à ces êtres artificiels : je souligne qu'ils sont imposants, car très élevés. En d'autres termes, je ne fais pas comme s'ils étaient des montagnes. De même, Descartes n'affirme pas que "Dieu est un Roi". Il soutient seulement que Dieu est à l'égard des vérités *dans une situation comparable* à celle d'un roi à l'égard de ses lois (Dieu est une cause absolue et toute-puissante). Descartes ne réduit donc pas l'être infini à un monarque humain (et ce, d'autant plus qu'il souligne aussi plusieurs différences entre le premier et le second – comme l'incapacité du Roi d'imprimer ses lois dans le cœur des sujets, au contraire de Dieu, qui a pouvoir de faire que les vérités soient innées à nos esprits).

ii) Secondement, la comparaison étant *proportionnelle*, elle ne porte pas immédiatement entre Dieu et un roi ; elle rapproche seulement *deux rapports* (en l'occurrence, de causalité efficiente). Or dire que le rapport entre Dieu et les vérités est semblable à celui entre un roi et des lois ne revient pas à se figurer Dieu sous des traits humains (la divinité et la royauté ne sont pas confondues du fait de la ressemblance causale qui est affirmée de part et d'autre). Les quatre termes qui composent l'analogie royale (Dieu, les vérités, un roi, des lois) sont comparés *deux à deux*, non directement entre eux : c'est Dieu à l'égard des vérités qui est dit agir « ainsi qu'un Roi » à l'égard des lois ; la comparaison n'intervient pas horizontalement entre deux substances (Dieu  $\approx$  roi), mais proportionnellement entre deux rapports (Dieu/vérités  $\approx$  roi/lois). Dieu ne côtoie jamais vraiment le roi dans l'analogie. On voit donc mal comment Descartes aurait pu assimiler ce dernier à un roi humain en s'exprimant comme il le fit. Il faut plutôt convenir que la forme de l'analogie le préservait de tout anthropomorphisme.

### b) La matière de l'analogie exclut aussi l'anthropomorphisme

D'autre part, il faut être attentif à la *matière* de l'analogie, autrement dit ne pas faire abstraction de son contenu précis. Sur quoi porte-t-elle ? Sur le rapport de Dieu aux vérités éternelles. Avec quoi le compare-t-elle ? Avec le rapport d'un roi à ses lois. Est-il ici question d'une chose humaine ? C'est le problème qu'il faut résoudre.

Soulignons d'emblée ceci : Descartes ne parle jamais de "l'homme" ni de "l'être humain" dans son analogie. Il parle d'« un Roi », et ce, à maintes reprises : « ainsi qu'un Roi » (AT I, 145.15, 19, 24), « comme un Roi » (I, 145.30), « *eadem ratione qua Rex* » (VII, 436.10), « en même façon qu'un Roi » (IX-1, 236). Il n'est jamais question de l'être humain dans ces propos. L'objection d'anthropomorphisme paraît donc curieuse à première vue, car elle fait abstraction du texte qu'elle entend critiquer. En toute rigueur, il aurait seulement fallu

objecter que Descartes a assimilé Dieu à un *roi* (plutôt qu'à un *homme*) ; mais on vient de voir pourquoi la forme de l'analogie excluait cette éventualité.

On dira cependant qu'à travers son analogie, Descartes rapproche Dieu d'une chose humaine. Comment supposer le contraire : un roi ne serait-il donc pas un homme ? Justement non, et pour au moins deux raisons.

i) Premièrement, si tout homme n'est pas roi, tout roi n'est pas homme non plus, du moins pas purement et simplement. Car le roi n'est pas un homme *comme les autres*, c'est celui qui détient l'autorité suprême au sein d'un territoire : aussi est-il souverain « en son Royaume » (AT I, 145.16). En tant que tel, il a *pouvoir sur d'autres hommes* – lesquels en l'occurrence ne sont pas non plus en cela de simples “hommes”, mais « ses sujets » (AT I, 145.20 et 26 et IV, 353.22). Le roi n'est donc pas un homme quelconque : c'est *celui qui gouverne tous les autres* à la tête de l'État. Sa relation à autrui n'est donc pas égalitaire, puisqu'elle se caractérise au contraire par une *inégalité d'institution*. On parle à cet égard d'une relation d'autorité, qui implique soumission et obéissance du côté des sujets. En effet, « un Roi... se fait obéir par tout un peuple », de sorte qu'il est doté d'une « grande puissance » (IV, 111-112). En tant que premier d'une nation, le roi brille d'une aura qui l'élève au-dessus des autres individus – aura que Descartes nommait la « majesté » (I, 145.25). Aucun homme ne peut donc l'égaliser. À ce titre, il a autorité pour fixer des limites à ses sujets, en leur donnant des *règles impératives* qui ne sont autres que « ses lois » (I, 145.19 et 30). Il est ainsi « *legis effector* », l'auteur, ou le faiseur, de la loi (VII, 436.10-11). Ce qu'il est du reste par le simple usage de l'une de ses facultés, car c'est « la volonté du Roi » qui est dite la « cause efficiente de la loi » (IX-1, 236). Or la loi n'est pas n'importe quelle œuvre humaine ; c'est un « être moral » qui dépend exclusivement du roi et qui, en tant que telle, est sans exemple dans le monde physique (VII, 466.12). Le roi est en effet celui qui a le pouvoir de faire que ses volontés deviennent des commandements obligatoires pour tous ses sujets. En tant que souverain, il détient ainsi un pouvoir extraordinaire, qui l'autorise à exercer un *empire* sur eux : « le pouvoir du législateur (*legislatoris imperio*) » (VIII-2, 117.1). Son empire législatif est tel qu'on le dit même *absous des lois*. On ne peut donc pas dire qu'il soit un homme ordinaire, un homme sans plus. Que Descartes ait choisi le modèle politique du *légiférer monarchique*, plutôt qu'un modèle humain quelconque, indique bien que son analogie n'est pas réductible à l'être humain. Au fond, il faut même dire que la nature humaine en général, commune et finie, n'est *jamais invoquée* dans l'analogie royale. C'est seulement la nature du *souverain* qu'elle met en jeu (souverain sur la puissance duquel nous avons longuement insisté dans la première partie de ce chapitre). Aussi l'anthropologie n'est-elle d'aucun secours pour éclairer l'institution des vérités éternelles, moins encore pour élever une objection contre celle-ci. En raison des prérogatives dont le souverain dispose, l'analogie royale ne se réfère justement pas à l'homme. Ce qu'on appelait l'homme au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est en effet l'être humain à l'état de nature ; mais un roi est le souverain des sujets à l'état civil. Cette différence se cristallise dans ce que Bodin et d'autres après lui nommèrent *la souveraineté*. Celle-ci implique que la nature du roi et celle d'un homme quelconque diffèrent du tout au tout. Il y a dans cette différence un *saut* qui est proprement *politique*, tel qu'il apparaît *réducteur* de considérer que l'analogie royale serait anthropomorphique (au regard de la philosophie du droit, la réduction du roi à un simple être humain constitue une abstraction massive). En considérant que l'institution divine est analogue à celle d'un Roi légiférant, Descartes était donc loin de la concevoir “à partir de l'homme”.

ii) Mais secondement, le Roi est si peu humain qu'il est plus proprement *divin*. Il ne faut pas simplifier l'analogie royale, en la ramenant à une analogie politique dont on oublierait le contenu spécifique. Le chef de l'État dont elle parle n'est pas un "président élu démocratiquement", c'est un *monarque de droit divin*. Le pouvoir qu'il détient ne lui vient ni du peuple ni de la nation, il lui vient *de Dieu*. À l'époque où Descartes écrivait, il n'existait en effet encore aucune théorie du contrat social proprement dit, telle que l'on en trouvera par exemple chez Hobbes, Spinoza, Locke ou Rousseau : les traités *De la royauté* ou *De la souveraineté* de cette période ne portaient pas d'un certain "état de nature", mythifié ou supposé, dont l'État allait être déduit par convention humaine ; ils commençaient presque toujours par un chapitre théocratique sur l'origine divine du pouvoir du roi et les devoirs de ce dernier (la monarchie n'était pas fondée par "les droits naturels de l'homme", mais par la main de Dieu). Il n'est pas inutile de rappeler que l'arrière-plan des notions politiques de Descartes est moins moderne que *renaissant*. Il serait donc anachronique d'objecter qu'il aurait manqué sa cible en comparant Dieu à un homme désigné par d'autres hommes et autorisé par convention.

On peut appuyer le trait et renverser la perspective, en soulignant que la royauté n'abaisse pas Dieu vers l'homme, mais élève l'homme vers Dieu. On ne peut en effet concevoir la monarchie de l'Ancien Régime en faisant abstraction de la dimension religieuse qui lui était attachée : le roi avait quelque chose de divin, non seulement parce que son pouvoir venait de Dieu, mais aussi parce que Dieu lui-même était considéré comme un roi. Les premiers théoriciens de la monarchie absolue y insistèrent. Louis Le Roy défendit la monarchie contre la démocratie en avançant quatre types d'arguments, dont les premiers étaient théologiques – la monarchie étant la forme de gouvernement la plus proche de la divinité : « en terre elle approche plus de la divine en l'univers ». Pour cette raison, le gouvernement royal était le « plus agréable à Dieu, gouvernant lui-même comme un Roi l'univers, et étant reconnu pour tel de toutes personnes » ; « Dieu... administre seul comme Roi et souverain monarque, par sa providence, le monde qu'il a créé » ; il apparaît donc comme « ouvrier et gouverneur » de l'univers ; aussi les hommes n'ont-ils souhaité en terre « qu'un règne ressemblant au divin, où le prince a l'exemple de Dieu<sup>1</sup> ». En révérançant un roi, les hommes honoraient l'image même de Dieu sur terre. De façon semblable, Pierre de L'Hommeau rappelait en 1612 que « la monarchie est le meilleur et plus assuré état, laquelle est approuvée de Dieu », parce que Dieu lui-même, en qualité de « père de ce monde, gouverne selon la justice et loi toutes ses créatures... De sorte que toutes les créatures sont gouvernées de Dieu par Monarchie, et ont été créées pour faire service à un seul Dieu très grand et très puissant. » Nous ne pouvons que nous étonner de nos jours qu'un juriste ait ainsi défendu la monarchie ; il argumentait pourtant en usant d'arguments analogiques avec un thème dont on connaît les fondements bibliques : « Les lois de nature nous guident à la monarchie. Ce petit monde, qui est l'homme, n'a qu'un corps, et pour tous les membres, un seul chef ; le grand monde n'a qu'un Dieu, Roi souverain<sup>2</sup> ». La royauté n'était pas un symbole humain, puisqu'elle était divine.

Aussi omet-on la dimension *monarchique* et *théologique* de l'analogie royale lorsqu'on réduit celle-ci à une simple "comparaison humaine". L'erreur tient ici au fait qu'on s'oriente

<sup>1</sup> *De l'excellence du gouvernement royal*, Paris, Frédéric Morel, 1575, p. 2-4.

<sup>2</sup> *Les Maximes générales du droit français*, *op. cit.*, resp. : p. 2, 7 et 10.

approximativement sur l'homme et sa psychologie, au lieu de se focaliser plus précisément sur le Roi et sa souveraineté.

Élever l'objection d'anthropomorphisme, c'est donc faire abstraction de la forme et la matière de l'analogie, qui sont pourtant constitutives du discours cartésien et qui sont décisives en tant que telles.

### c) Limites de l'analogie royale

On peut enfin montrer que l'analogie avec le roi n'est précisément *qu'une analogie*, dont la source ne convient pas parfaitement à la cible qu'elle vise à penser<sup>1</sup>.

Le modèle royal permet de concevoir l'instauration de normes logiques, morales et physiques par une puissance suprême qui, pour cette raison même, n'est pas soumise aux lois qu'elle établit (sa souveraineté consistant précisément en ce *pouvoir absolu d'institution*). En revanche, ce modèle ne sert pas à assimiler Dieu à un législateur humain. Elle permet de penser un acte divin (la création des vérités éternelles) ainsi qu'un statut (la dépendance des vérités à l'égard de Dieu). Mais elle ne vise pas à penser Dieu lui-même de telle sorte que la royauté serait la mesure de sa divinité. Ce qui vaut d'un roi (la finitude de son esprit, la possibilité de l'imaginer, *etc.*), doit être laissé de côté, au risque de faire dire à Descartes ce que Descartes n'a pas dit. Car le rapport de Dieu aux vérités éternelles n'est pas en tout point identique à celui d'un roi à des lois : il ne lui est qu'analogue, *i.e.* semblable à quelques égards seulement. Dieu établissant les vérités n'est pas dans la situation d'un roi légiférant : son esprit est infini, éternel et indifférent ; tandis que celui du roi est fini, temporel et déterminé (un roi fut-il souverain, sa volonté suit encore son entendement).

En particulier, la thèse concerne un être tout-puissant et simple, qui n'est en butte à aucune raison de vérité ou de bonté préalable. Or un monarque légifère en contemplant des lois divines et naturelles qu'il trouve déjà établies. Cette *différence morale* fait qu'il ne peut y avoir en cela aucune univocité de la cause. Détaillons-le un peu<sup>2</sup>.

Dans sa *lettre à Mersenne* du 27 mai 1630, Descartes répondait à la question du genre de cause par laquelle Dieu a disposé les vérités : « Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit aternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. » (AT I, 151-152). Dieu a disposé les vérités en tant qu'il est leur *cause efficiente et totale* : ce concept est aussi riche que précis. Nous avons vu, en introduction, qu'il était peu probable que les vérités dépendent de Dieu "en même genre de cause" que les lois dépendent d'un roi, parce que Descartes n'admet aucune univocité en Dieu et dans les créatures. Il doit donc y avoir dans les lois quelque chose qui fait qu'elles ne dépendent *pas totalement* du roi – quelque chose qu'un roi est incapable de produire ou de décréter. Cela, c'est précisément ce que Dieu a établi : la « *ratio bonitatis* », qui n'a pu le prédéterminer, mais qui au contraire dépend de lui. « *Attendenti ad Dei immensitatem, manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat : non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri et boni* » (AT VII, 435). On peut dire que les

<sup>1</sup> Plusieurs commentateurs ont insisté sur les différences entre un roi et Dieu que Descartes indiquait, not. le pouvoir fini du législateur et la mutabilité de sa volonté (voir H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 243 ; et J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 277-279).

<sup>2</sup> En sens inverse, voir O. Depré : Descartes « *réduit* la cause exercée par un Dieu infini et incompréhensible à celle du législateur, sans voir le risque d'univocité qu'il introduit de ce fait ! » (« De la liberté absolue », *art. cit.*, p. 225, n. 32).

lois positives sont éloignées de la légalité au second degré. Car un roi est soumis aux lois de Dieu : ses lois civiles sont dépendantes de raisons de bonté qui ne dépendent pas du souverain, mais qui ont été instituées de toute éternité et en toute indifférence (Dieu a établi celles-ci sans se conformer à une norme extérieure, car il n'est pas soumis à la morale et à la justice comme un roi). Nous voulons souligner le fait suivant : un monarque légifère *sans instituer la bonté de ses propres ordonnances*. C'est bien lui qui « établit les lois », mais ce n'est pas lui qui établit leur justice ou leur équité. Remontant au fondement du pouvoir politique, Descartes distinguait « entre les Princes qui ont acquis un État *par des voies justes*, et ceux qui l'ont usurpé *par des moyens illégitimes*<sup>1</sup> ». Cette distinction est a-politique : elle précède l'ordre monarchique, dont elle vient évaluer le bien-fondé. S'agissant d'un prince légitime, le roi reçoit de Dieu le droit qui justifie ses lois : il n'institue pas ce droit, mais il le *visé* comme une vérité éternelle pré-ordonnée. Le roi est porté à vouloir le bien qui est disposé devant lui comme *objet* de sa volonté ; en cela, il agit sans doute comme n'importe quel homme : « l'homme... trouve la nature de tout ce qui est bon et de tout ce qui est vrai déjà déterminée par Dieu, et il ne peut porter sa volonté vers autre chose<sup>2</sup> ». Le roi est la cause efficiente des lois, mais il ne l'est pas de leur bonté même. Celle-ci ne vient pas du souverain qui les ordonne, mais de Dieu. En ce sens, Descartes peut écrire sans contradiction que *toute loi dépend de Dieu* : « *nullam legem* » n'échappe à la souveraineté divine.

En revanche, il y a bien dans la loi quelque chose qui échappe au roi – et ce, *au moment même* où Dieu s'assimile à lui. Ce défaut transparait jusque dans l'analogie (on ne peut qu'insister sur la restriction) : la cause par laquelle les vérités dépendent de Dieu « *potest enim vocari efficiens, eadem ratione qua Rex est legis effector, etsi lex ipsa non sit res physice existens, sed tantum, ut vocant, ens morale* » – « *bien que la loi même ne soit pas un être naturel, mais seulement (comme ils disent en l'École) un être moral* » (AT VII, 436/IX-1, 236). Le roi fait la loi, mais elle n'est pas un être existant *physiquement* pour cela, car il n'a pas le pouvoir de former les cœurs par ses décrets. Aussi sa loi s'adresse-t-elle à des agents libres, qui sont comme tels capables de l'enfreindre. Or il en va tout autrement des êtres physiques, dont les lois et les essences ont été établies de Dieu entièrement. Il y a dans ce double mouvement de rapprochement et d'éloignement toute la latitude et indétermination propres à une doctrine de l'analogie. La tension est remarquable : *Dieu se laisse penser à la façon d'un roi, qui n'est pas capable de l'égaliser touchant cela même qui permet de le penser*. Le commandement normatif, qui permet d'approcher Dieu en sa toute-puissance, est conjointement ce qui éloigne de celle-ci, parce que le pouvoir royal demeure fini et incapable d'établir des normes immédiatement efficaces. L'analogie avec le roi nous élève sans doute à Dieu : « 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 » ; « *potest enim vocari efficiens, eadem ratione qua Rex est legis effector...* » Mais elle nous ramène du même coup à la limitation du pouvoir monarchique : « un Roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, *s'il en avait aussi bien le pouvoir* » ; « ... *etsi lex ipsa non sit res physice existens, sed tantum... ens morale, bien que la loi même ne soit pas un être naturel*, mais seulement... un être moral. » Il y a là plusieurs restrictions ou limites qui disent la différence entre la causalité divine et la causalité royale. Dieu peut bien être dit la cause des vérités « ainsi qu'un roi » effectue la loi ; mais l'efficience royale n'est pas

<sup>1</sup> À *Élisabeth*, sept. 1646, AT IV, 486.

<sup>2</sup> *6e Rép.*, AT VII, 432 (n. t.) : « *hominem... naturam omnis boni et veri jam a Deo determinatam inveniatur, nec in aliud ejus voluntas ferri possit* ».

totale en cette matière. Aussi voit-on Descartes porter à l'éminence le modèle dont il souligne la limitation ici-bas : Dieu a établi les vérités de toute éternité, non "comme un législateur humain", mais « *ut summus legislator*, comme un *souverain* législateur ». Le mot de « souverain » n'a pas ici le sens politique qu'on trouve dans l'expression "le souverain de la république" ; il a le sens métaphysique consistant à élever un attribut au suprême degré : il a la même valeur superlative que dans « *summus ens* » ou « *summa indifferentia* » (AT VII, 54 et 454). Ce qui veut donc dire que Dieu *n'est pas* un législateur (il est seulement analogue à celui-ci). Le modèle du légiférer monarchique est partiellement utile pour entendre la cause des vérités éternelles ; mais il ne convient pas pleinement pour décrire cette puissance incompréhensible qui les effectue en totalité.

C'est pourquoi considérer que Dieu agit en même façon qu'un législateur ne comporte pas de "risque d'univocité". Dieu "vérifiant" n'est pas en même genre de cause qu'un roi légiférant. Il n'y a ici *ni univocité, ni équivocité*, mais ce qu'on peut appeler *une analogie*. Il convient en effet de rappeler que l'analogie n'assimile pas des choses, mais des *rappports* de choses, différentes par nature. Descartes peut ainsi trouver de l'analogie entre un Dieu créant les vérités et un roi établissant des lois, sans faire de Dieu un être fini pour cela. L'analogie vit de ces différences : elle n'a pas vocation à présenter une source qui épouserait tous les contours de sa cible – à plus forte raison lorsqu'il s'agit de penser Dieu « comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent ».

## CONCLUSION

L'adage : "il faut réfléchir avant d'agir" est certainement plein de bon sens sur le plan moral. Sa sagesse ne convient pourtant qu'à l'être humain, dont la volonté se doit d'être éclairée si ce dernier veut bien faire. Il s'agit certainement d'un conseil de prudence, mais qui ne vaut comme tel qu'à l'adresse d'un esprit fini. Importé en métaphysique, sa pertinence s'éclipse. C'est ce qu'on oublie en élevant l'objection d'anthropomorphisme. Considérer que Dieu manquerait de sagesse d'avoir établi les vérités en toute indifférence, revient à faire de notre finitude l'étalon de sa puissance. À l'objection théologique inopportune (je ne veux pas me mêler de théologie, j'ai peur que ma philosophie s'émancipe trop), Descartes oppose une thèse novatrice, qui dépasse une erreur préjudiciable sur le terrain de la métaphysique : l'anthropomorphisme – erreur qui est d'autant plus grave qu'elle induit des conséquences désastreuses sur le terrain de la religion (représentation finie de Dieu, tendance vers l'athéisme). Non seulement la thèse cartésienne ne véhicule aucun anthropomorphisme, mais en outre l'analogie qui l'explique exclut celui-ci.

Il convient alors de renverser la perspective. Ce n'est pas « parce qu'il conçoit Dieu comme un monarque humain porté à l'absolu, que Descartes attribue toute loi des choses à son seul bon plaisir » (J. Maritain). C'est au contraire parce que Descartes considère que toute loi des choses vient de Dieu, qu'il est conduit à poser une analogie avec un monarque souverain. L'analogie royale n'est pas *au principe* de sa conception de Dieu, elle en est *la conséquence*. L'idée d'un volontarisme est anthropomorphe, car elle suppose en Dieu une distinction entre entendre et vouloir, qui est une imperfection humaine.

Il faut donc considérer d'une autre façon l'idée selon laquelle les vérités éternelles dépendent d'un être libre et indifférent. C'est le sens même de la *décision* qui est ici en jeu. L'objection d'anthropomorphisme, ainsi que l'interprétation volontariste qui la conduit,

supposent une conception de la décision politique qui est *unilatérale*, de sorte qu'elle en méconnaît la polysémie. Or il existe au moins *deux notions différentes* de la décision politique, et l'une d'entre elles rend absurde l'idée d'une décision manquant de sagesse. Dans son ouvrage : *Qu'est-ce qu'une décision politique ?*, Bruno Bernardini montre que l'on peut comprendre la décision politique ou comme *délibération*, ou comme *commandement*. Faute d'avoir établi une distinction entre ces deux sens, les adversaires de la création des vérités éternelles ont élevé une objection qui ne pouvait que manquer leur cible. Détaillons-le un peu. *i)* Ou bien une décision politique est une décision « dont l'objet est politique », et c'est alors un *choix rationnel* d'une espèce particulière, que l'on peut distinguer d'autres types de décisions, par exemple économiques, juridiques, morales ou techniques<sup>1</sup>.

*ii)* Ou bien « la décision elle-même est de nature politique », et il faut la comprendre comme *commandement*. La perspective théorique s'en trouve alors complètement modifiée :

« Ce n'est plus la préférence qui fait la décision, mais la capacité à *faire valoir* cette préférence. Politique sera alors *cette décision qui a valeur exécutoire* : par là il faut entendre qu'elle est *une volonté pour d'autres volontés* et de ce fait *est effective*... Partir de la politique conduira donc à penser la décision *non en termes de choix rationnel préférentiel* mais de *volonté en mesure de commander à d'autres volontés*. » (*Ibid.*, p. 11)

L'auteur mentionne aussitôt l'intrication de cette seconde conception avec les théories de la *souveraineté* – ce qui n'est pas un hasard et appuie ce que nous soutenions dans la précédente partie de ce chapitre. La distinction qu'il propose éclaire en effet le discours métaphysique de Descartes, dès lors que l'on s'interroge sur le sens du recours au modèle du légiférer monarchique. En tant qu'acte de nature *politique*, l'établissement des lois par un roi ne procède de rien d'autre que d'une volonté commandant à d'autres volontés ; or, écrit Descartes, c'est d'une façon semblable à cet établissement que Dieu a établi les vérités éternelles. Dieu étant souverain sur les esprits finis, l'institution qu'il commande n'est pas un *choix rationnel préférentiel* entre diverses options envisageables, guidé par le principe du meilleur au milieu de la mer des possibles ; c'est une décision fondatrice de la non-contradiction et de la vérité. Il est donc logique que notre auteur ait exprimé cette institution *par analogie à une décision politique* : si en effet la décision en question est *par nature politique*, et si Dieu a en quelque façon *décidé* des vérités, ce dernier les a alors décidées d'une manière qui est *en quelque façon politique* – autrement dit, précisément, tel un roi commandant à ses sujets. Il faut bien distinguer : Dieu ne décide pas *entre* des vérités possibles, il décide *qu'il y a* des vérités et *lesquelles* elles sont. Par suite, le modèle royal n'est pas une référence accidentelle à la thèse cartésienne, mais découle plutôt du sens même de cette thèse, avec laquelle il partage la notion de décision (tout comme l'institution des lois d'un royaume, l'établissement des vérités éternelles se donne aussi pour une *volonté commandant à d'autres volontés*). Il convient donc de ne pas se tromper de paradigme lorsqu'on interprète cette thèse ou qu'on veut la critiquer. L'institution des vérités n'est pas un *choix divin*, dont on souhaiterait qu'il soit le meilleur possible, de préférence parmi d'autres, préalablement concevables : il s'agit de la *fondation d'un ordre intelligible*, éternel et nécessaire (contraignant pour l'esprit fini), autrement dit, de son instauration *ex nihilo*. On s'éloigne de ce schéma herméneutique lorsque, comme Leibniz ou Malebranche, on déplore que le Dieu de Descartes n'ait pas agi en fonction de raisons préalables, comme s'il s'était comporté de façon irrationnelle. Mais au fond, c'est l'idée même d'un “choix divin irrationnel” qui est

<sup>1</sup> *Qu'est-ce qu'une décision politique ?*, Paris, Vrin, « Chemins Philosophiques », 2003, p. 8.

hors de propos dans ce contexte. Car un Dieu qui *ordonne et établit* des vérités ne fait à proprement parler aucun “choix” (ce qui veut dire aussi aucun choix irrationnel) : il instaure et donne l'être – bref, il crée (il produit, dispose ou établit, selon les différents verbes que Descartes emploie pour nommer cette opération souveraine). Par conséquent, ce n'est pas que Dieu ait manqué de raison ; c'est que la question même de la rationalité ne se pose pas ici (c'est plutôt la notion de rationalité qui surgit de cette fondation). Assurément perd-on le sens de la thèse cartésienne si l'on s'imagine que la décision divine doit prendre la forme d'un dilemme ou d'une alternative face à diverses éventualités, si l'on souhaite qu'elle ressemble à une *délibération*. Mais le caractère impératif du commandement divin recèle une dimension telle qu'il met hors-jeu ce sens de la décision : étant par nature politique, l'institution divine doit ici s'entendre, non comme une décision *parmi d'autres*, mais comme une décision qui *impose son ordre aux autres* (aux esprits finis). Un choix doit certainement précéder tout ordre royal aspirant à la sagesse (comme c'est le cas dans les ordres raisonnables, où le commandement du souverain fait suite à une délibération préalable) ; mais *l'acte d'ordonner n'est pas en lui-même* un choix : c'est une volonté originaire qui oblige d'autres volontés. Si donc le Dieu cartésien ne délibère pas, ce n'est pas parce qu'il serait “aveugle” à la vérité, au sens privatif du terme ; c'est parce qu'il la décrète en totalité, au sens où il l'établit. Le paradigme du choix (et donc aussi celui du *mauvais* choix – tel qu'il se profile lorsqu'on parle de décret “arbitraire”, “despotique” ou “tyrannique”) n'est pas pertinent à cet endroit<sup>1</sup>.

À cet égard, il convient de revenir une dernière fois sur les termes de *volonté arbitraire*, qui sont fréquemment employés pour décrire l'institution divine, par exemple lorsqu'on parle du « décret arbitraire » de Dieu (L. Ollé-Laprune), d'un « Dieu créateur arbitraire des essences » (J. de Finance), du fait que le Dieu de Descartes serait un « Dieu absolument libre et arbitraire » (S. Nadler), ou bien, en usant du substantif, de « l'arbitraire instaurateur » de Dieu, au motif que « Dieu exerce l'arbitraire royal » (J.-L. Marion<sup>2</sup>). Il n'y a sans doute aucun problème à parler ainsi, tant qu'on se souvient que le mot d'arbitraire est *polysemique* et qu'on l'emploie alors sans péjoration. On peut en effet nommer « arbitraire » (mais en un sens qu'il faut bien dire vieilli) ce qui dépend d'un arbitre – d'un *libre* arbitre, c'est-à-dire d'une instance indépendante : en ce sens, le mot est synonyme de volonté libre et ne dénote encore aucun exercice despotique du pouvoir (*i.e.* qui prend des décisions à l'encontre de la justice ou de la raison). Mais parce que ce terme est *ambigu* et qu'il qualifie le plus souvent, de façon privative, un comportement *injuste* ou *irrationnel*, il nous semble égarant d'y recourir dans le contexte de la libre disposition des vérités éternelles – et donc aussi pour interpréter l'analogie royale –, où il s'agit de penser qu'avant la décision de Dieu, il n'y avait nul ordre ni raisons positives qui auraient pu déterminer celui-ci. En réalité, il conviendrait mieux de parler de vérités *artificielles* que de vérités “arbitraires”. Comme l'avertit Condillac dans sa *Grammaire* (part. I, chap. 1) : « Remarquez bien, Monseigneur, que je dis de signes *artificiels*, et que je ne dis pas de signes *arbitraires* ? En effet, qu'est-ce que des signes arbitraires ? Des signes choisis sans raison et par caprice. Ils ne seraient donc pas entendus. » C'est justement

<sup>1</sup> C'est pourquoi il semble en effet « injuste de la part de Leibniz de taxer le Dieu de Descartes de tyran ou de despote » (H. Bouchilloux, *La Question de la liberté chez Descartes, op. cit.*, p. 204).

<sup>2</sup> Le terme d'arbitraire est massivement utilisé par J.-L. Marion dans son livre *Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 275-280. Il a suscité les réserves de G. Rodis-Lewis, que nous rejoignons (*Descartes. Textes et débats*, Paris, Le livre de poche, 1984, p. 321)

parce que Dieu ne décrète pas les vérités “sans raison et par caprice” que le terme d’arbitraire doit être ici évité. Car la raison ne lui manque pas au moment de sa décision, pas plus qu’il n’agit en cela d’une façon capricieuse, tel un tyran versatile. L’institution des vérités est une *création sans déraison*, ce qui est tout autre chose que l’œuvre d’un despote insensé.

Enfin, la solution au problème de l’anthropomorphisme vient du sens même de l’analogie royale, dont l’interprétation peut décider de la cohérence du discours cartésien. Tout dépend ici du concept de la décision politique que l’on adopte. Si l’on privilégie le *paradigme optatif*, la décision divine ne pourra manquer d’apparaître comme un décret arbitraire et irrationnel, tel qu’elle apparut aux yeux des adversaires de la création des vérités éternelles : quand la raison finie réclame des justifications proportionnées à sa mesure, elle interprète forcément comme injuste ou déraisonnable une création déterminée par rien. Si en revanche on privilégie le *paradigme normatif*, cette décision apparaîtra comme un commandement souverain, capable d’instaurer un ordre inédit, sans qu’il soit utile de lui demander d’être conforme à la justice ou à la raison : une telle décision a sans doute une motivation (forcément cachée dans l’abîme imperscrutable de la sagesse divine), mais sa valeur ne doit pas s’estimer en fonction de concepts qui tenteraient de la saisir, moins encore de l’embrasser ; elle ne doit s’interpréter que comme exercice effectif d’une souveraineté – toute-puissance dont la grandeur excède la capacité de notre entendement. Par suite, ce sont les termes mêmes d’un débat futur que Descartes récuse, et avec eux l’un des grands problèmes de la théodicée : Dieu n’a pas eu à choisir *le meilleur des mondes possibles* ; il a créé le seul monde auquel il fut jamais donné d’être possible, le nôtre<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sur l’absence de dispositif d’un choix du meilleur monde possible parmi plusieurs autres envisageables, voir J.-C. Bardout, « Remarques sur l’impossibilité cartésienne des mondes possibles », *Les Mondes possibles, Cahiers de philosophie de l’université de Caen*, n° 42, J.-C. Bardout et V. Jullien (dir.), Presses universitaires de Caen, 2006, p. 47-70. Ni la fable du *Monde*, ni les hypothèses cosmologiques des *Principes* ne contrediront cette récusation.

APPENDICES

—

PRÉDECESSEURS ET SUCCESSEURS

# I - ANTÉRIORITÉ DE L'ANALOGIE ROYALE

« Cette puissance de Dieu, ils la comparent  
très souvent à la puissance des Rois. »  
Spinoza, *Éthique*, II, 3, sc.

## INTRODUCTION

La figure royale est un motif récurrent du discours sur Dieu, qui a, comme on l'a vu, des fondements bibliques. Parmi les auteurs ayant occupé ce *topos* théologique figurent en bonne ligne trois prédécesseurs de Descartes : Jean Duns Scot, Scipion Dupleix et Marin Mersenne. *i)* On a souvent rapproché Descartes de Duns Scot, en lequel on a vu le père de certaines idées cartésiennes<sup>1</sup>. *ii)* Le cours de philosophie que Scipion Dupleix compose au début du XVII<sup>e</sup> siècle offre un aperçu du contenu de la métaphysique dans les années 1600-1630, qui furent celles de la formation intellectuelle de Descartes. *iii)* Ce dernier entretient une relation singulière avec le théologien Mersenne, dont il fut le correspondant privilégié, en particulier sur la création des vérités éternelles. Il serait donc utile de confronter le discours cartésien aux écrits de ces auteurs, afin de savoir s'ils sont des sources ou des adversaires de Descartes entre autres pour les raisons suivantes<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sans prétention à l'exhaustivité : Wilhelm Kahl place Descartes dans la continuité de Duns Scot en raison du primat de la volonté que chacun défendrait (*Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scot und Descartes*, Strasbourg, K. J. Trübner, 1886, § 8 et 10, p. 91-107 et 113-126). Tout comme A. de Muralt (*L'Unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002, p. 37-39). O. Hamelin note que Descartes n'a eu que Plotin et Duns Scot comme « devanciers » sur l'indifférence de la volonté divine (*Le Système de Descartes, op. cit.*, p. 233-234). André Hayen reprend le motif d'une « filiation » de Descartes à Scot en raison de leur conception de la toute-puissance divine (« Deux théologiens : Jean Duns Scot et Thomas d'Aquin », *Revue Philosophique de Louvain*, 3<sup>e</sup> série, t. 51, n<sup>o</sup> 30, 1953, p. 253, n. 39). Michio Kobayachi voit plusieurs idées métaphysiques de Descartes « comme provenant de la pensée de Duns Scot », dont « leurs idées d'une création radicalement contingente » (« Création et contingence selon Descartes et Duns Scot », *Descartes et le Moyen Âge, op. cit.*, p. 89) ; l'auteur fait aussi d'intéressants rapprochements entre des textes scotistes sur la volonté et la puissance de Dieu et des textes cartésiens sur la création des vérités éternelles (*ibid.*, p. 82 et 89). Plus généralement, selon Olivier Boulnois, c'est Duns Scot qui « rend possible » le débat sur la liberté humaine au XVII<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où ce dernier s'élève sur une « strate scotiste de fond » (« Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, 2002/2, n<sup>o</sup> 61, p. 236). Jean-Baptiste Jeangène Vilmer retrouve dans les propos de Descartes sur l'amplitude de la volonté humaine des idées que « Duns Scot précisait déjà » (« Descartes : l'infinitude de ma volonté. Ou comment Dieu m'a fait à son image », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 92, 2008/2, p. 303). Enfin, D. Arbib trouve qu'il y a un « rapport étroit » entre Descartes et Duns Scot en raison du privilège que chacun d'eux accorde à l'infinité de Dieu (« Descartes et l'infini : le concept en question », *art. cit.*, p. 543).

<sup>2</sup> On pourrait ajouter à cette liste le fondateur de l'Oratoire, s'il est vrai que « Bérulle applique sans réserve le modèle royal à Dieu » (J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 152, n. 16).

## I. JEAN DUNS SCOT

Duns Scot s'est servi d'une analogie royale dans au moins deux de ses textes touchant la puissance de Dieu : la *Lectura oxoniensi* et l'*Ordinatio*<sup>1</sup>.

### 1. La Lectura

Dans la *Lectura*, le motif d'une analogie royale apparaît déjà : « *sicut Rex... Sic Deus...*, comme un Roi... Ainsi Dieu...<sup>2</sup> ». Duns Scot répond à la question de savoir si Dieu peut produire les choses autrement qu'il les a préordonnées et néanmoins d'une manière qui ne soit pas désordonnée. Sa solution réside dans la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*. Il illustre sa thèse en comparant l'action de Dieu à celle d'un *roi établissant des lois positives* : une loi n'est droite qu'en tant qu'elle est établie par une *volonté libre* à laquelle elle plaît ; absolument parlant, l'auteur de la loi peut donc toujours agir différemment ; cependant, il agira en cela conformément à une *autre loi* de son choix – tout comme un roi peut faire la loi et la changer à son gré, et agir ainsi conformément à une autre loi qu'il aura établie. Dieu peut donc faire *de potentia absoluta* ce que d'une autre point de vue il fait *de potentia ordinata*. Détaillons un peu cette réponse.

L'action divine est décrite à la manière de celle d'un agent libre, qui opère selon une loi située *sous sa volonté*. Un tel agent n'agit donc pas *nécessairement* selon cette loi, mais *librement*, si bien qu'il peut toujours agir autrement. Le roi se présente alors comme équivalent exemplaire, parce qu'il peut lui-même « faire la loi et la changer... et en établir une autre<sup>3</sup>. » Mais afin de ne pas agir arbitrairement et sans ordre, le roi établit *une autre loi*, en conformité de laquelle il agit différemment. Ainsi, son action est contingente, tout en suivant une loi de son choix. La volonté royale est un modèle de volonté *à la fois libre et ordonnée* : puisque la loi est sujette au roi, il peut la changer ; mais comme ses actions se conforment à une nouvelle loi, il n'agira pas de manière désordonnée.

La situation du monarque illustre alors la solution au problème théologique de l'action divine, qui concerne aussi un agent libre : « comme un Roi », Dieu peut agir indépendamment de la loi qu'il a préordonnée ; mais son action ne sera pas désordonnée pour cela, car il agira conformément à une autre loi, tout autant établie par lui. Sa *potentia absoluta* n'est donc jamais qu'une *ordinata aliter potentia*, une puissance ordonnée autrement (cette puissance n'est pas “absolument absolue”, elle n'est absolue que *relativement* à la loi dont il s'est démarqué en faveur d'une autre). L'absence d'ordre qu'il fallait éviter n'est donc qu'apparente et toute relative, car la puissance divine demeure ordonnée, quoi que Dieu fasse : Dieu agit toujours librement *et* cependant ordonnément.

Il serait toutefois précipité d'estimer que Duns Scot fut une source ou ne serait-ce même qu'un prédécesseur de Descartes. Car son texte mobilise le modèle royal à côté d'une autre

<sup>1</sup> La *Lectura oxoniensi* est l'ensemble des notes du cours que Duns Scot professa à la faculté de théologie d'Oxford, entre 1298 et 1299. L'*Ordinatio* fut partiellement rédigée entre 1300 et 1302. Il s'agit dans les deux cas de questions à partir du *Livres des Sentences* de Pierre Lombard (texte que tout théologien devait maîtriser).

<sup>2</sup> *Lectura*, I, dist. 44, qu. unica, *Opera omnia*, vol. XVII, *Lectura I, dist. 8-45*, C. Balic (éd.), Rome, Imprimerie du Vatican, 1966, p. 535-536.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 535 : « (*sicut rex*) *quod possit facere legem et eam mutare... et aliam statuere.* » Descartes pensait-il à Duns Scot lorsqu'il écrivait à Mersenne : « On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, *il les pourrait changer comme un roi fait ses lois* » (AT I, 145) ? La proximité des textes est en tout cas frappante.

thèse, tout aussi explicite, mais que Descartes refusera expressément – à savoir, la *priorité en Dieu de l'entendement sur la volonté*. Duns Scot la place même en incise :

« Ainsi Dieu se comporte-t-il en opérant, car ce n'est pas l'entendement – en tant qu'il est antérieur à la volonté – qui établit la loi, mais il l'offre préalablement à sa volonté ; cependant la volonté l'accepte ainsi offerte, et ce n'est qu'alors que la loi est établie<sup>1</sup> ».

La volonté de Dieu peut certes établir d'autres lois ; mais son entendement ne lui propose jamais que des *choses possibles* – et c'est précisément pourquoi il *peut* changer la loi et agir autrement<sup>2</sup>. Sa puissance ordonnée différemment demeure pré-ordonnée au possible, qui existe de toute éternité dans son entendement.

Par conséquent, si le modèle royal sert déjà à souligner la liberté du créateur et la contingence de ce que ce dernier établit, il n'a pas encore la portée qu'il aura chez Descartes, qui s'en servira quant à lui pour penser *l'instauration des raisons de bonté et de vérité elles-mêmes* par une cause entièrement indépendante. Cette cause aurait pu se déterminer autrement (en instituant d'autres vérités, inintelligibles à nos yeux). Mais sa puissance absolue ne consiste pas, comme chez Scot, à être détachée d'une norme *préalable parmi d'autres concevables* ; elle consiste à établir *toute norme concevable que ce soit*. Autrement dit, selon Duns Scot, la volonté de Dieu établit ce que l'entendement offre à celui-ci ; tandis que, selon Descartes, c'est la volonté elle-même, conjointe à l'entendement, qui s'offre tout ce qu'elle établit. Le modèle royal vise désormais à penser *l'unicité de l'opération divine* (en cessant de concevoir en Dieu une priorité du voir sur le vouloir).

## 2. L'Ordinatio

Le texte de l'*Ordinatio*, plus long et, à certains égards, plus précis, est tout aussi instructif<sup>3</sup>. Duns Scot s'attache à la même question de théologie : Dieu pouvait-il faire les choses autrement qu'il ne les a ordonnées ?

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail de sa réponse. Soulignons seulement deux éléments. *i)* D'une part, Duns Scot rapporte la distinction métaphysique *de potentia absoluta/ de potentia ordinata* à la distinction juridique *de facto/ de jure*<sup>4</sup>. *ii)* D'autre part, il explique la distinction entre la puissance absolue qui excède *simpliciter* la puissance ordonnée et celle qui excède *præcise* la puissance ordonnée *à l'exemple du prince, des sujets, et de la loi positive* : « *Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva*<sup>5</sup>. » Dieu est comparé à un prince, dont la puissance n'excède la puissance ordonnée que *précisément*, non purement et *simplement* (car il n'agit pas « *inordinate* », c'est-à-dire par une puissance sans ordre, ce qui répugnerait à sa sagesse). Par conséquent, bien avant Descartes, Duns Scot mobilisait déjà des thèmes juridico-politiques pour éclairer la puissance divine.

Mais de nouveau, il ne faut pas se méprendre. Duns Scot mobilise ces thèmes dans les limites d'une *puissance ordonnée à la logique* : « parce qu'en effet Dieu peut faire tout ce qui

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 535 : « *Sic Deus se habet in operando, nam intellectus – ut prior est voluntate – non statuit legem, sed offert primo voluntati suae; voluntas autem acceptat sic oblatum, et tunc statuitur lex* ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 535-536 : « *quia tamen opposita eorum quae statuta sunt, sunt possibilis, ideo potest legem mutare et aliter agere* ».

<sup>3</sup> *Ordinatio*, I, dist. 44, qu. unica, *Opera omnia*, vol. VI, *Ordinatio I. Distinctiones 26-48*, Rome, Imprimerie du Vatican, 1963, p. 363-369.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 364 : « c'est pourquoi les juristes disent que quelqu'un peut faire telle chose de fait, c'est-à-dire de sa puissance absolue, – ou bien de droit, c'est-à-dire d'une puissance ordonnée selon des droits (*ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, – vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura*). »

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 365.

n'enveloppe pas de contradiction<sup>1</sup> ». Bien que l'on trouve une affirmation semblable chez Descartes (il est certain que Dieu peut faire tout ce que j'entends clairement), on ne trouvera pas la contraposée, à savoir que *Dieu ne peut pas faire ce que je ne peux pas concevoir*<sup>2</sup>. Pour lui, la volonté instauratrice de Dieu n'est pas une volonté ordonnée *différemment*, autrement dit *précisément* absolue (c'est-à-dire absolue à l'égard d'une loi précédente) ; c'est une volonté *purement et simplement* absolue (et qui n'est pas désordonnée pour autant). On peut donc dire que, selon Scot, la volonté divine n'est que *relativement absolue*, tandis qu'elle est, selon Descartes, *absolument absolue*.

De même, on trouve bien chez Duns Scot la thèse selon laquelle la rectitude de la loi ne dépend que de la volonté de Dieu : « parce qu'aucune loi n'est droite si ce n'est en tant qu'elle est établie par la volonté divine qui l'accepte<sup>3</sup> ». Ce que la thèse cartésienne semble rejoindre, selon laquelle « il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité » qui ne dépende de Dieu (AT VII, 435/IX-1, 235). Mais la distance reste considérable entre les deux penseurs, étant donné que, pour Duns Scot, la volonté divine se contente d'*accepter* et d'établir une loi *proposée par l'entendement* – de sorte que ce n'est qu'à *cette condition* que cette loi devient « droite » (seules la rectitude et l'effectivité de la loi dépendent de la volonté divine, non sa *possibilité même*) ; tandis que, pour Descartes, la volonté divine n'a pas à accepter une loi *possible*, étant donné qu'elle dispose la réalité autant que la rectitude de la loi. On ne peut donc pas dire que, dans l'activité légiférante de Dieu, Duns Scot donnerait le primat à la volonté sur l'entendement : il est vrai qu'une loi n'est pas droite d'elle-même, mais parce que Dieu la veut ; cependant, une loi a sa possibilité par elle-même et il faut que l'entendement la présente d'abord à la volonté afin que celle-ci puisse l'accepter librement. L'opération de la volonté divine est en quelque sorte *déterminée par celle de l'entendement, parce que celle-ci la précède*. Duns Scot l'expliquait à la distinction précédente, non sans difficulté :

« La puissance active par laquelle Dieu est dit tout-puissant n'est pas formellement l'entendement, mais présuppose quasiment l'action de l'entendement (*sed quasi præsупponit actionem intellectus*), autrement dit cette toute-puissance est la volonté, ou une autre puissance exécutive ; mais la pierre est possible de soi formellement ; donc, en la réduisant quasiment à ce premier principe extrinsèque (*reducendo quasi ad primum extrinsecum principium*), l'entendement divin serait ce par quoi la première raison de la possibilité est dans la pierre. Ce n'est donc pas cette puissance active par laquelle Dieu est dit tout-puissant qui est la première raison de la possibilité dans la pierre<sup>4</sup>. »

La double occurrence de l'adverbe *quasi* témoigne ici, croyons-nous, de la difficulté qu'il y a à tenir ensemble *l'unicité* de l'action divine et son caractère *ordonné*. Duns Scot n'en conteste pas moins que la toute-puissance divine ou la volonté soit la raison première de la possibilité des choses. Pour Descartes, en revanche, l'essence entière d'une chose dépend autant de la volonté et de la puissance que de l'entendement divin(s), puisque ces attributs ne sont en Dieu qu'une seule et même chose, et que l'on ne peut distinguer entre eux aucune priorité,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 366 : « *quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem* ».

<sup>2</sup> Voir les lettres à Mersenne du 15 avril 1630, à Mesland du 2 mai 1644, à Arnauld du 29 juillet 1648, et à Morus du 5 février 1649 (resp. : AT I, 146.4-10 ; IV, 118-119 ; V, 223-224 ; et V, 272).

<sup>3</sup> *Ordinatio*, I, dist. 44, *op. cit.*, p. 366 : « *quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta* ».

<sup>4</sup> *Ordinatio*, I, dist. 43, qu. unica, § 6 : « *Potentia activa qua Deus dicitur omnipotens, non est formaliter intellectus, sed quasi præsупponit actionem intellectus, sive illa omnipotentia sit voluntas sive alia potentia exsecutiva; sed lapis est possibilis esse ex se formaliter; ergo et reducendo quasi ad primum extrinsecum principium, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide. Non ergo illa potentia activa a qua Deus dicitur omnipotens, est prima ratio possibilitatis in lapide.* »

ni par conséquent estimer que l'exercice de cette puissance "pré-suppose" l'action de l'entendement<sup>1</sup>.

Nous pouvons maintenant prendre un peu de recul dans l'histoire de la philosophie et souligner que, outre Thomas d'Aquin et Suárez, la thèse cartésienne de l'établissement des vérités éternelles a bien Duns Scot pour adversaire théorique – et cela, ce qui vaut d'être souligné, en détournant le modèle politico-juridique de ce dernier (que Descartes l'ait lu ou non, mais la résurgence est frappante). Nous voyons en effet que *la même figure royale* du législateur souverain peut servir à *penser tout différemment la puissance de Dieu*. L'institution de la loi permet désormais d'explicitier *l'établissement même de la vérité*, c'est-à-dire une fondation originaire dans un décret qui n'est déterminé par aucune raison préalable (ce qui ne veut pas dire, contre toute raison). Chacun est libre, en matière d'analogie, d'adapter à son propre sujet un modèle que d'autres penseurs avaient employé dans un sens différent, voire opposé. Le discours analogique n'est pas déterminé par la référence qu'il mobilise, puisqu'il dépend principalement de la façon dont chaque auteur s'approprie la figure en laquelle il aperçoit un analogue éclairant.

## II. SCIPION DUPLEIX

Juriste et magistrat proche du pouvoir, Scipion Duplex (1569-1661) était Conseiller et Avocat du Roi en Gascogne, et Maître des requêtes ordinaire de la Reine Marguerite. Sous le mécénat de l'épouse d'Henri IV, il publie un cours complet de philosophie scolastique, le

<sup>1</sup> Il nous paraît donc fautif d'écrire que « le volontarisme cartésien se retrouve en Duns Scot dont il dérive » (A. Hayen, *loc. cit.*), tant parce qu'il est discutable de parler de "volontarisme cartésien", que parce que le "volontarisme" scotiste reste lui-même limité par une forme d'intellectualisme. Nous croyons que c'est un contresens d'ajouter que « la manière dont Descartes pose sa thèse... est commandée précisément par la conception scotiste de la toute-puissance de Dieu » (*ibid.*), étant donné que cette puissance est bornée chez Scot par la logique (le non-contradictoire) et que le possible vaut absolument, ou de lui-même (plutôt que par Dieu).

Nous rejoignons ainsi, par un autre chemin, ce qu'Ét. Gilson avait montré à propos des vérités éternelles, en suggérant que Descartes s'oppose à Duns Scot dans le passage suivant de la deuxième lettre de 1630 : « Il ne faut donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ* » (AT I, 149-150). Descartes semble se référer ici au *si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset* de Duns Scot ; voir Jean Duns Scot, *op. cit.*, p. 185, n. 2, et Supplément à l'*Index scolastico-cartésien, op. cit.*, n° 69, p. 357 : « *si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli* » (*Reportata parisiensia*, Prologus, III, Quæstioncula 4 ; ce passage correspond à *Reportatio I-A*, Quæstioncula 7, § 250, dans A. Wolter & O. Bychkov (éd.), New York, The Franciscan Institute, 2004, p. 87).

On peut ajouter deux autres occurrences, chez Duns Scot, de l'hypothèse de l'inexistence de Dieu touchant la question de *l'origine de l'impossibilité*. Voir *Ordinatio*, I, dist. 43, qu. unica – « Si la première raison de l'impossibilité d'une chose a été faite de Dieu ou bien d'une chose faisable (*Utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendæ sit ex parte Dei vel rei factibilis*) » : « Est donc impossible simplement ce à quoi il répugne par soi et qui est de soi premièrement tel qu'il se répugne – et non par quelque rapport à Dieu affirmatif ou négatif ; mais il se répugnerait, si par impossible Dieu n'était pas (*Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum ; immo repugnet sibi esse, si per impossibile Deus non esset*). » (*op. cit.*, p. 354). Et *Reportatio I-A*, dist. 43, qu. I – « Si la première raison de l'impossibilité est à partir de Dieu ou bien à partir de la chose (*Utrum prima ratio impossibilitatis sit ex parte Dei vel ex parte rei*) » : « Mais les contradictoires ont leur répugnance formelle par soi et non par rapport à quelque négation extrinsèque ; bien plus, s'il était possible que Dieu ne soit pas, les contradictoires se contrediraient encore. (*Sed contradictoria habent formalem repugnantiam ex se et non ex respectu ad aliquam negationem extrinsecam : immo si esset possibile Deum non esse, adhuc contradictoria contradicerent sibi*). » (*op. cit.*, § 16, p. 524).

premier de ce genre écrit en français<sup>1</sup>. D'abord nommé précepteur de l'un des fils légitimé d'Henri IV, il se fait ensuite remarquer par ses *Mémoires des Gaules depuis le déluge jusqu'à l'établissement de la monarchie française* (1619). Il est alors nommé Historiographe de France par Louis XIII, et c'est sous ce titre qu'il rédige une *Histoire générale de France* à partir de 1621, puis les biographies d'Henri III, d'Henri IV et de Louis XIII de 1630 à 1635 – avec tous les risques et compromissions que sa fonction officielle comportait (on lui reproche de flatter Richelieu)<sup>2</sup>.

Son cours de métaphysique s'appuie sur la figure royale à cinq reprises au moins. La première ne nous intéresse pas tellement, car elle concerne l'angéologie et la communication par degrés entre Dieu et les anges : « Et pour apporter à ceci une similitude fort familière, il [en] est de même qu'en notre monarchie française...<sup>3</sup> »

C'est surtout dans la quatrième partie de la *Métaphysique*, qui traite de la divinité, et au livre onze, qui est consacré à la toute-puissance divine, que la figure royale devient récurrente. Dupleix se sert d'abord de l'exemple du roi pour montrer que la puissance active de Dieu qui n'est pas actualisée n'est pas oiseuse pour cela<sup>4</sup>.

Puis il pose une analogie entre Dieu et un roi afin d'expliquer que la volonté divine peut être libre et néanmoins résolue :

« Comme donc un Roi très puissant ayant résolu quelque chose pour le mieux, de laquelle résolution il ne veut nullement démordre, ne laisse pas pourtant d'avoir sa volonté libre. Ainsi Dieu qui est infiniment sage, provident et puissant, ayant déterminé ce que bon lui semble de toute éternité ne laisse pas d'avoir la volonté libre, puisqu'il ne l'a résolu et déterminé qu'en soi-même et le peut exécuter comme bon lui semble<sup>5</sup>. »

Il y a déjà là en creux la conception cartésienne de la volonté souveraine, qui se doit d'être ferme et résolue en dépit de sa liberté.

Touchant la prévoyance divine, Dupleix reprend ensuite l'exemple du roi pour illustrer le fait qu'une même chose peut être contingente en elle-même et nécessaire à raison de sa cause : « Par exemple, avant que le Roi gagne une bataille... Ainsi (mais plus parfaitement) à Dieu...<sup>6</sup> »

Il pose enfin une analogie entre les perfections des créatures et Dieu, et les qualités des officiers et le roi (toutes sont contenues éminemment et non formellement en leur cause) :

« Cela se peut encore montrer par une autre similitude plus avenante. Le Roi créant des officiers ou pour la milice, ou pour la justice, ou pour les finances, avec autorités, franchises, prérogatives, prééminences, honneurs et dignités : il a bien, en la considération de leurs charges, diverses dignités et autorités, lesquelles leur ont été départies selon le bon plaisir du Roi ; mais néanmoins la dignité royale seule les contient toutes par éminence. Car comme répondit Porus à Alexandre le Grand, qui dit *royalement* dit tout. Ainsi Dieu contient en son essence infinie tout

<sup>1</sup> *Cours de philosophie contenant la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique*, Paris, Claude de Sonnius, 1600-1610. L'ouvrage est dédié à la Reine. Il en existe plusieurs rééditions (dont Lyon, Simon Rigaud, 1620 ; et Rouen, Manassez de Preaulx, 1626). Dupleix publia une édition corrigée et augmentée (Paris, Claude Sonnius, 1632). Nous avons travaillé à partir des trois dernières éditions mentionnées. Une réimpression a été éditée par R. Ariew à Paris chez Fayard : *La Logique*, 1984 ; *La Physique*, 1990 ; *La Métaphysique*, 1992 ; *L'Éthique*, 1993.

<sup>2</sup> Sur l'auteur, voir J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, Paris, Briasson, vol. 2, 1727, p. 302-310 et vol. 43, 1745, p. 80-114.

<sup>3</sup> *La Métaphysique, ou science surnaturelle*, part. III, liv. VIII, chap. 4, § 10, éd. 1620, p. 181 = 1632, p. 108-109.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, part. IV, XI, 2, 13, 1620, p. 127 = 1632, p. 146-147.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, part. IV, XI, 3, 9, 1620, p. 133 = 1632, p. 153.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, part. IV, XI, 6, 15, 1620, p. 160 = 1632, p. 184.

ce qu'on voit de perfection en ses créatures ; mais elles n'ont rien qu'elles ne tiennent de lui ; outre que (comme nous avons déjà dit) les perfections sont des accidents des créatures<sup>1</sup>. »

Ces diverses incursions du roi dans des pages où il est question de Dieu doivent sans doute en partie aux offices de Dupleix. Mais il serait trop simple de ne les expliquer que par là. Allusions flatteuses et efforts pédagogiques s'entremêlent ici pour produire le premier cours français de théologie rationnelle adossé à la monarchie (où l'auteur aussi bien que son discours tirent parti de la royauté).

Cela dit, il serait difficile de voir en Dupleix une source de Descartes, étant donné qu'il soutient l'exemplarisme et l'union des Idées à l'essence divine de toute éternité<sup>2</sup>.

### III. MARIN MERSENNE

Comment expliquer l'usage du modèle royal devant Mersenne ? La lecture de *L'Impiété des Déistes* n'y est peut-être pas étrangère<sup>3</sup>. Mersenne y entreprend de défendre la religion chrétienne en combattant vigoureusement l'athéisme qui commence à se répandre en France. Ouvrage apologétique autant que polémique, il se présente, dans sa première partie, comme un dialogue entre un déiste et un théologien – plus exactement, comme la réfutation suivie des cent six quatrains d'un poème clandestin intitulé *L'Anti-bigot*. Mersenne ne reproduit presque aucun vers de ce poème, mais il transcrit en prose chacune des raisons que celui-ci contient<sup>4</sup>. Dans la seconde partie, il publie un « poème catholique » ou « poème Anti-Déiste » comme antidote (II, Préface, [s. p.]), ainsi qu'une argumentation sur la nature tirée de l'astronomie, suivie de réfutation des thèses de G. Bruno sur l'infinité du monde et l'âme universelle. C'est principalement dans la première partie de son ouvrage que la figure du roi est présente.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, part. IV, XI, 11, 6, 1620, p. 180 = 1632, p. 208-209.

<sup>2</sup> Voir *op. cit.*, part. I, III, 6 - « Comment le monde archétype et les idées de toutes choses sont en Dieu de toute éternité », § 3, éd. 1620, p. 96 : « cet étant absolu (j'entends Dieu) a eu en soi de toute éternité en son divin concept le modèle du monde, qui est appelé des Grecs le monde archétype ». § 4, p. 97 : « Or pour accommoder encore Dieu à notre manière d'entendre nous disons qu'il a en soi de toute éternité les idées de toutes choses créées et infinies autres qu'il ne créera et ne produira jamais en la nature des choses..., non pas (comme a estimé Platon) qu'il s'en serve de modèle, comme un ouvrier à faire ou créer les choses ; mais elles sont unies à l'essence divine et inséparables de celle-ci. » *Op. cit.*, part. I, IV, 9 - « Du vrai ou de la vérité », § 7, p. 150-151, où Dupleix soutient sa thèse par une étymologie fantaisiste : « en Dieu de toute éternité sont les idées de toutes choses unies néanmoins à l'essence divine : au modèle desquelles idées toutes choses devaient un jour être créées ou produites. C'est pourquoi les Grecs ont appelé la vérité *Alethee* la dénommant de la vérité essentielle à Dieu. » *Op. cit.*, part. III, VII, 1, § 22, p. 76 : « les idées des choses possibles et faisables que Dieu pourtant ne fera et ne produira jamais étant infinies et unies à l'essence divine ». *Op. cit.*, part. IV, XI, 5 - « Des idées de Dieu », § 2, p. 143 : est appelé « *Idée, notion, exemplaire, prototype, modèle ou patron* » ce qui représente toutes choses « tant faites, à faire, que faisables », « toutes les choses que Dieu veut ou peut faire avant qu'elles soient faites ». Ces Idées ne précèdent la volonté divine que d'après notre manière d'entendre : « bien que la volonté de Dieu soit aussi bien éternelle que sa science ; selon notre manière d'entendre nous concevons la volonté divine postérieure à la science, comme si la volonté de Dieu par un acte postérieur déterminait l'être des choses selon les idées qui étaient de toute éternité en sa science infinie. » Ces idées sont en Dieu « précédentes sa volonté à notre manière d'entendre » (§ 3, p. 143). Mais elles sont bien « unies de toute éternité à l'essence divine » (§ 19, p. 149).

<sup>3</sup> Les références au Roi traversent le livre de Mersenne. Nous avons travaillé à partir de l'édition originale : *L'Impiété des Déistes, Athées, et Libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie*, 2 parties, Paris, Pierre Bilaine, 1624.

<sup>4</sup> On peut le lire dans le recueil *Les Libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, textes choisis et commentés par A. Adam, Paris, Buchet-Chastel, « Le Vrai Savoir », 1964, p. 88 sq.

Au point de vue du style, le Minime indique qu'il défend la foi catholique « par un discours qui n'eût autre dessein que de proposer naïvement notre créance » (I, Préface, [s. p.]). Il parle alors fréquemment du roi pour aborder diverses questions théologiques (comme la fin que Dieu s'est donné en créant le monde, ou bien la punition des pécheurs, ou encore le pouvoir que Dieu a conféré à la raison sur le corps). Les figures de style s'enchaînent dans la réfutation du poème. On trouve ainsi :

- Le raisonnement analogique plus ou moins implicite :

« Eh quoi, l'homme sera obligé d'observer les lois que Dieu lui a prescrites, et ne les voulant pas garder il ne sera pas puni ? Erreur manifeste contre les principes de la raison : car celui-là mérite d'être grièvement puni, qui n'a voulu rien faire de ce que lui avait commandé son Roi, ou son Supérieur ; ce que feraient toujours les Supérieurs, quels qu'ils soient, s'ils étaient très justes, comme Dieu. » (chap. XII, p. 275)

« L'ire de Dieu n'est autre chose que l'aversion qu'il a du mal, comme d'un dérèglement et d'une abolition de l'ordre qu'il a établi... Mais vous ne pouvez conclure de là que Dieu soit cruel. Le Roi serait-il cruel s'il donnait le choix d'être récompensé de quelque excellente dignité si on le servait fidèlement, ou d'être châtié si on lui était traître, lorsque le criminel endurerait le supplice ? » (chap. XIV, p. 334-335)

- L'argumentation *a fortiori* enveloppant un nom biblique :

« si le Roi faisait sévèrement punir celui qui l'aurait méprisé et qui se serait moqué de ses ordonnances, diriez-vous qu'il serait épris d'ambition ? Nullement ; au contraire tout homme de bon jugement serait bien aise de ce châtiment, par lequel la justice est rendue et l'autorité du Roi est maintenue... Que s'il faut accorder cela touchant les lois d'un Prince, que sera-ce lorsqu'il est question du Roi des Rois, et qu'on parlera de défendre l'honneur de Dieu ? » (chap. XV, p. 382-383<sup>1</sup>)

- La métaphore :

« sa puissance [celle de Dieu] est absolue, et indépendante de tout être créé ; si bien qu'il peut faire de nous ce qui lui plaît, car il a un domaine et une seigneurie très parfaite sur nos corps et sur nos âmes » (chap. XVII, p. 463).

- L'hyperbole :

« Dieu est infiniment plus grand maître sur tout le monde que n'est aucun Roi, Prince, ou Empereur sur ses esclaves et ses serviteurs. » (chap. XIX, p. 536)

- La comparaison :

« Voilà donc la première intention de Dieu [en créant le monde : faire paraître sa gloire et toutes ses perfections], qui a voulu se manifester en ces façons ; il a fait comme un grand Prince, lequel venant à la couronne, offre ses faveurs à tous le monde, promet des récompenses et des dignités à chacun, et déclare que son intention est que tous ses sujets fassent bien et vivent en bonne intelligence. » (chap. XXII, p. 647)

- L'argumentation *a fortiori* :

« et quoi, si nous obéissons au Roi avec tant de facilité et d'affection, avec quelle ardeur devons-nous marcher quand il est question d'obéir à Dieu ? » (chap. XXII, p. 649)

- De nouveau la métaphore :

« L'ordre que Dieu a voulu observer dans l'univers a été et est (pour ce qui

<sup>1</sup> Mersenne parlait déjà ainsi de Dieu auparavant : « Dieu est le Roi des Rois, qui gouverne tout le monde, et qui donne à un chacun le lieu, la récompense ou la peine qu'il a mérité » (chap. XIII, p. 310). Il désigne aussi la loi de l'Évangile comme « cette loi royale de nôtre sauveur » (chap. XIX, p. 526).

touche les anges et les hommes)..., s'ils mésusaient de leur liberté, et qu'ils ne voulussent pas suivre le chemin Royal de ses ordonnances, qu'il les punirait éternellement, *malos male perdet.* » (*Ibid.*, p. 662-663)

- Et enfin l'analogie :

« Il est vrai, c'est sous l'autorité de Dieu que nous tourmentons notre corps, car sans doute Dieu nous donnant la raison pour guide, et maîtresse de nos actions, il lui a donnée l'autorité de faire tout ce qui était nécessaire afin que le corps obéisse à la loi de l'esprit ; de même que le Roi donne la puissance au premier Président, et aux autres juges de faire tout ce qui est nécessaire pour punir les coupables et faire que ses ordonnances soient gardées en son Royaume. » (*Ibid.*, p. 713-714)

- Dans la seconde partie, la figure royale s'estompe. Mais elle sert au moins dans cette métaphore :

« Nous n'aurons pas sujet d'un moindre étonnement, si nous contemplons toutes les œuvres que Dieu a faites, desquelles nous ne pouvons donner d'autre raison, que son bon plaisir, car Dieu l'a ainsi voulu : *omnia quaecumque voluit, fecit* : c'est le maître, c'est le Roi absolu et souverain de tous les corps et de tous les esprits qui sont ou peuvent être. » (chap. XV, p. 274<sup>1</sup>)

Ces multiples allusions à la figure royale se comprennent. La monarchie étant alors une réalité concrète, Mersenne expliquait ainsi l'inconnu par le connu. Cependant, le connu était ici appréhendé dans sa généralité, sans mention d'un lieu particulier ni d'un personnage historique quelconque. Cette théologie royale se plaçait donc bien dans l'ordre des notions, non des exemples.

On ignore si Descartes avait lu le livre de Mersenne avant de lui envoyer la première de ses fameuses lettres de 1630. Mais on peut le supposer pour au moins trois raisons.

i) D'un point de vue chronologique tout d'abord, il n'y a aucune impossibilité que Descartes ait lu ou du moins consulté *L'Impiété des Déistes*, dont la parution remonte à 1624 : en près de six ans, on peut considérer qu'il en a eu le temps.

ii) Sur le plan biographique ensuite, on sait qu'il était lié au Minime par une relation de respect et d'amitié. Leur proximité n'alla jamais jusqu'à la familiarité, mais leur fidélité dura toute leur vie. Leur correspondance témoigne de cet attachement réciproque, qui commença dès leur scolarité. Il est donc probable que Descartes ait pris connaissance du livre de son ami.

iii) Sur le plan stylistique enfin, Descartes emploie une façon de parler de Dieu conforme à celles de son interlocuteur. On peut donc présumer qu'il reprend un thème cher à son correspondant pour mieux exposer une thèse qu'il savait originale. L'ouvrage de Mersenne fait en effet entendre différemment l'élan que Descartes lui adressa :

“Mon Révérend Père, qui comparez souvent Dieu à un Roi dans le livre où vous combattez l'impieété des déistes, *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.* Voyez : je m'exprime comme vous – et la figure royale, que vous convoquez fréquemment dans votre bel ouvrage à propos des questions les plus diverses, ne vous retenez pas de l'employer aussi touchant celle des vérités éternelles. Car c'est ainsi que les déistes, qui arrêtent leurs pensées aux syllabes de son nom encore qu'ils prétendent révéler la grandeur de Dieu, s'accoutumeront à mieux entendre parler de lui, comme vous faites, que n'en parle le vulgaire...”

<sup>1</sup> À la suite de Robert Lenoble, qui citait ce texte (*Mersenne, ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, p. 264), G. Rodis-Lewis notait que « *L'Impiété des déistes*, II, p. 274, parlait déjà du bon plaisir de Dieu, “Roi absolu et souverain de tous les corps et de tous les esprits qui sont ou peuvent être” (mais non des vérités qui les règlent) » (*L'Œuvre de Descartes*, II, *op. cit.*, p. 491, n. 57). Voir aussi les quatrains 206-209 du poème religieux, qui réfute par l'absurde un raisonnement à propos de Dieu en appliquant celui-ci au législateur, au prince et au roi (p. 60-61).

En s'exprimant à la mode de Mersenne, Descartes retournerait l'arme du Minime contre celui-ci, à la façon dont on pouvait penser qu'il le fit aussi contre Duns Scot<sup>1</sup>. Sa critique implicite se fait d'autant plus forte qu'elle prend soin de se dire dans des termes semblables à ceux de son adversaire théorique – Descartes poussant les conceptions de son correspondant là où ce dernier n'avait osé les étendre, alors même que Mersenne disait de Dieu qu'« il est infini en tous ses attributs » et qu'il ne dépend ni des lieux ni du temps, « car il est absolu en toutes façons, et ne peut avoir aucune dépendance<sup>2</sup> ». En élargissant le modèle royal jusqu'à penser la dépendance des vérités à l'égard de Dieu, Descartes subvertissait le propre modèle de son prédécesseur. Il y a un donc un sens spécifiquement cartésien de l'analogie avec le roi, comme il y en a un de l'analogie avec le chemin<sup>3</sup>.

## CONCLUSION

Descartes posa-t-il une “analogie *ad hominem*” en écrivant à Mersenne, ou bien ne se servit-il que d'une manière de parler répandue (et presque banale) ? L'histoire non exhaustive que nous venons de retracer montre en tout cas que son style est moins novateur qu'il pourrait sembler en le considérant de trop près. Loin de venir de nulle part, ses analogies royales s'inscrivent dans une certaine tradition théologique, qui avait pour elle les Écritures – tradition qui consistait à rapprocher Dieu et le roi, notamment sur des questions liées à la toute-puissance divine. Ces éléments diminuent donc notre étonnement devant la présence d'analogies royales chez Descartes.

Mais l'impression qu'il se serait exprimé à la hâte tend aussi à s'atténuer, dans la mesure où il s'inspire probablement d'une manière de parler de Dieu fort répandue chez plusieurs théologiens avant lui (au nombre desquels comptait même son plus proche correspondant). Sa théologie rationnelle est en effet mûrement réfléchie : Descartes a suffisamment pesé ses propos pour donner à son exposé le coup d'éclat qu'on connaît<sup>4</sup>.

L'histoire du rapprochement Dieu-roi ne s'arrêtera pas avec lui : on sait l'usage métaphysique que Leibniz fera de la figure monarchique – il est vrai, avec une tout autre signification<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> J.-L. Marion a montré que Mersenne soutenait l'indépendance des vérités éternelles à l'égard de Dieu (principalement dans les *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, 1623, et dans *La Vérité des Sciences*, 1625) – vérités dont l'exactitude propres aux vérités mathématiques interdit toute analogie mais implique leur univocité (*Sur la théologie blanche de Descartes*, § 9, *op. cit.*, p. 161-178). Sur les divergences profondes entre les théologies naturelles de Mersenne et de Descartes, voir aussi Ét. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 150-155.

<sup>2</sup> *L'Impiété des Déistes*, I, chap. XVII, *op. cit.*, p. 462 et 466.

<sup>3</sup> Ch. Perelman montre que l'analogie avec le chemin sert à penser la méthode différemment chez Descartes, Leibniz et Spinoza (« Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie », *art. cit.*, p. 10-12).

<sup>4</sup> À l'inverse, O. Depré considère que Descartes a exposé ses idées « comme à la sauvette » (*art. cit.*, p. 216).

<sup>5</sup> Dieu sera pensé comme le monarque de l'univers et le prince bienveillant de la république des esprits finis (*Discours de métaphysique*, art. 12, 35 et 36 ; *Monadologie*, § 84-90 ; *Principes de la nature et de la grâce*, § 15 ; et à *Arnauld*, 23 mars 1690). Pour un aperçu plus étendu de cette histoire, voir F. Oakley, « The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Journal of the history of ideas*, 1998, vol. 59, n°4, p. 669-690.

## II. POSTÉRITÉ DE L'ANALOGIE ROYALE CHEZ DIFFÉRENTS CARTÉSIENS DE LA SECONDE MOITIÉ DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

### INTRODUCTION

La réception de la thèse de Descartes s'est accompagnée d'une reprise de son analogie chez certains Cartésiens. Il nous semble donc à la fois intéressant et utile de présenter les textes où cette figure est réapparue : intéressant tout d'abord, à titre informatif, pour constater l'étendue de la postérité de l'analogie royale chez les successeurs de Descartes ; utile ensuite, pour renforcer notre thèse selon laquelle cette analogie véhicule un sens philosophique authentique. Un examen plus approfondi devrait établir si la lettre de la doctrine est restée fidèle à l'esprit de l'« inventeur de la fameuse opinion » (selon le mot de Desgabets<sup>1</sup>).

On recense au moins cinq auteurs ayant défendu ou réaffirmé la thèse dite de la création des vérités éternelles : Pierre Cally, Robert Desgabets, Antoine Le Grand, Pierre Poiret, et Pierre-Sylvain Regis. Trois d'entre eux ont repris l'analogie royale de façon positive : Le Grand, Cally et Poiret. L'analogie est également citée par Malebranche, mais pour contester sa pertinence<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*, Paris, Jean Du Puis, 1675, p. 72.

<sup>2</sup> G. Rodis-Lewis fournit un tableau des adversaires et défenseurs de la création des vérités éternelles chez les Cartésiens de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (« Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne », *art. cit.*, p. 140). Elle mentionne aussi certains passages où il est question du roi chez ces auteurs. Son tableau ne mentionne pas Antoine Le Grand, mais Patricia Easton montre que ce dernier défendit aussi la création des vérités éternelles, en citant notamment deux extraits de *The Entire Body of Philosophy* où Le Grand cite et commente l'analogie royale (« Antoine Le Grand », in E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], printemps 2016).

J.-C. Bardout se demande s'il ne faudrait pas ajouter René Fédé à la liste des auteurs favorables à la thèse cartésienne, mais il préconise en cela de la prudence (voir R. Fédé, *op. cit.*, p. 73, n. 1 et p. 153, n. 4). On remarquera toutefois que Fédé fait un usage métaphorique de l'analogie royale ; voir *ibid.*, art. 19, p. 173 : « Mon auteur, m'ayant uni à cette machine en me donnant l'existence, *m'a prescrit ses lois à son plaisir, que je ne puis violer sans me rendre criminel de lèse-majesté divine*. La bonté ou méchanceté de mes actions ne pouvant être que leur conformité ou disconvenance avec l'ordre établi par ce divin législateur, je le dois toujours regarder pour me guider. » J.-C. Bardout note d'ailleurs que « l'ordre est ici dit "établi", ce qui implique un certain volontarisme », qui serait conforme aux premières pensées de Malebranche (*ibid.*, p. 173, n. 2). Ce terme est aussi celui par lequel Descartes soutenait sa thèse par analogie : « *c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume* ». Voir également à Mersenne, 27 mai 1638, AT II, 138.11-15 : « ces vérités qu'on nomme éternelles, comme *que totum est majus sua parte, etc.*, ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi, ce que je crois vous avoir déjà autrefois écrit. »

## I. ANTOINE LE GRAND

Professeur de philosophie et théologien franciscain, Antoine Le Grand (1629-1699) enseigna à Oxford suite à une mission en Angleterre. Sectateur engagé, il rédigea plusieurs ouvrages en faveur du cartésianisme, notamment une *Philosophie des Anciens, d'après l'esprit de Descartes, brièvement répartie de manière scolaire*<sup>1</sup>, une *Dissertation sur le défaut de sens et de connaissance chez les animaux*<sup>2</sup>, ainsi qu'une *Apologie de Descartes contre Samuel Parker*<sup>3</sup>. Son activité contribua à propager le cartésianisme en Angleterre et sur le continent, principalement grâce à la seconde version du bréviaire cartésien, le *Cours de Philosophie selon les principes de René Descartes*<sup>4</sup>.

Le Grand y expose la création des vérités éternelles, des essences, des vérités mathématiques et des raisons de bonté, en reprenant l'exposé de la *Philosophia veterum*, où il mobilisait déjà deux analogies (celle de l'établissement des vérités et celle de leur innéité) – l'*Institutio Philosophiæ* clarifiant l'ensemble par l'ajout de paragraphes et de résumés<sup>5</sup>. L'extrait pertinent pour nous correspond aux paragraphes sept à neuf. Un résumé en manchette pose l'analogie de proportion : « 7. Dieu est la cause des vérités en même façon qu'un Roi l'est des lois (*VII. Deus est Causa veritatum eo modo quo Rex est Legum*). » Le paragraphe reprend les deux analogies royales. Le suivant oppose une objection. Et le paragraphe neuf propose une solution en distinguant la volonté royale et la volonté divine (la première peut changer, mais celle de Dieu est immuable). L'ensemble paraphrase la *lettre à Mersenne* du 15 avril 1630 :

« [§ 7] On dit donc que Dieu est la cause efficiente de toutes choses, non seulement existantes, mais aussi *possibles*, et de toutes les *vérités* que nous appelons éternelles : d'une façon tout à fait semblable dont un Roi est l'auteur de toutes les Lois en son Royaume (*simili prorsus modo, quo Rex Effector est omnium Legum in Regno suo*). Car c'est par lui que toutes ces vérités sont innées en nous, en même façon qu'un Roi parmi les créatures le ferait s'il avait assez de puissance pour mettre ses lois et décrets dans le cœur de ses sujets (*quemadmodum & Rex inter Creaturas faceret, si tanta ei esset Potentia, ad inserendum Cordibus Subditorum suas Leges & Decreta*).

[§ 8] Si quelqu'un opposait que Dieu serait en cela *inférieur* à un Roi, qui peut à son gré détruire les Lois qu'il a composées ; que s'il faisait cela, ces vérités seraient privées de son *essence*, et partant ne seraient pas davantage vraies et immuables :

[§ 9] Je réponds qu'il faut entendre ce qui vaut de *Dieu* d'une autre façon que ce qui vaut d'un *Roi*. Un *Roi* peut changer ses lois parce que sa volonté est muable : ce qui en effet lui plaît un jour peut lui déplaire un autre jour. Mais la volonté de

<sup>1</sup> *Philosophia veterum, e mente Renati Descartes, more scholastrio breviter digesta*, Londres, J. Martyn, 1671.

<sup>2</sup> *Antonii Le Grand Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*, Londres, 1675.

<sup>3</sup> *Antonii Le Grand Apologia pro Renato Descartes, contra Samuelem Parkerum*, Londres, 1679.

<sup>4</sup> Imprimé à Londres, Nuremberg et Genève, ce manuel connut un très grand succès, puisqu'il fut réédité une dizaine de fois en quarante ans : *Institutio Philosophiæ, secundum principia Renati Descartes, nova methodo adornata et explicata ad usum juventutis academica*, Londres, 1672, 1675, 1678, 1680, 1683 ; Nuremberg, 1679, 1683, 1695, 1711 ; Genève, 1694. Un témoin de l'époque rapporte que ce livre était « a must read » à Cambridge (Anthony Wood, *Athenæ Oxonienses*, vol. 2, Londres, 1691, p. 620, cité par P. Easton, *art. cit.*). L'ouvrage fut traduit en anglais à la fin du siècle, avec des additions de Le Grand : *An Entire Body of Philosophy, According to the Principles of the Famous Renate des Cartes*, en trois livres, I. The Institution ; II. The History of Nature ; III. Dissertation on Brutes, traduit du latin en anglais par R. Blome, London, Roycroft, 1694 (réimprimé en fac-similé – New York, Johnson Reprint Corp., 1972 ; et Bristol, Thoemmes Continuum Press, 2003).

<sup>5</sup> *Philosophia veterum*, Pars VIIa - *De Summo Numine*, a. 5 - « *Quomodo Deus dicitur esse Causa propositionum aterna Veritatis* », *op. cit.*, p. 194-196 ; et *Institutio Philosophiæ*, Pars IIa - *Theologia Naturalis, seu De Summo Numine*, Cap. VI - « *Quomodo Deus dicitur Causa Propositionum aterna Veritatis* ». Nous avons travaillé à partir de la troisième édition de Nuremberg, Johann Zieger, 1695, p. 137-139.

Dieu est *immuable*. C'est en effet une perfection en lui que d'opérer très *constamment* et invariablement<sup>1</sup>. »

Le Grand termine son paragraphe et chapitre en citant la même phrase d'Augustin que Descartes citait dans sa *lettre à Mesland* du 2 mai 1644 (AT IV, 119), entre les mots duquel il insère son propre commentaire : « *Quia vides, seu potius quia lubet, ea sunt*. Parce que tu les vois, *ou plutôt parce que cela te sied*, elles sont. » Cette conclusion audacieuse fait encore entrevoir l'analogie royale, dans la mesure où le verbe *lubet* renvoie à ce qu'on appelait en français « le bon plaisir du Roi », c'est-à-dire la volonté absoute de toute puissance supérieure (comme on le verra chez Poiret : « *a placito & lubitu Dei* »).

La séquence est reprise dans l'*Entire body of philosophy* :

« **VII God is the Cause of Truths, as a King is of his Law.**

GOD therefore is the efficient cause of all things; not only of such as exist, but also of possibles, and of all truths that we call eternal: In like manner as a king is the maker of all the laws in his kingdom. For all these truths are inborn in us from him; as a king also would have them so in his subjects, if he had power enough to write his laws in their hearts.

**VIII. Objection.**

If any one say, that this would make God inferiour to a king, who can at his pleasure annul the laws he has made; which if God should do, those truths would lose their essence, and consequently would be no longer true or immutable.

**IX. Answer.**

I answer, that the case of God and a king are very different. A king can change his laws because his will is changeable, but God's will is unchangeable; for it is his perfection that he acts in a most constant and invariable manner<sup>2</sup>. »

Le Grand avait donc bien compris le sens des analogies royales et le parti que l'on pouvait en tirer. Son propos et son commentaire paraphrasent fidèlement les propres explications de Descartes. Il est par ailleurs intéressant de noter que ces analogies royales apparaissent dans des *manuels* de philosophie (après Descartes dans ses *Principia*, Le Grand est connu pour être le premier auteur à avoir donné une forme scolaire à la philosophie cartésienne) : non seulement la création des vérités éternelles était enseignée aux élèves des collèges, mais elle l'était en outre *par analogie*. Qu'un professeur aussi engagé dans la défense du cartésianisme que Le Grand ait jugé utile de conserver deux analogies politiques dans ses exposés atteste à nouveau de la vertu pédagogique qu'on pouvait leur reconnaître. À cet égard, il est remarquable qu'il ait repris l'analogie politique en faveur de *l'innéité* des vérités, car cela atteste que cette analogie était claire en dépit de son caractère hypothétique : cela confirme qu'on pouvait se donner un modèle inadéquat afin d'enseigner ce qui dépend de la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 139, s.d.l.t. :

« [§ 7] *Dicitur igitur Deus Efficiens Causa omnium rerum, non tantum Existentium sed & Possibilium, ac omnium Veritatum, quas Aeternas appellamus ; simili prorsus modo, quo Rex Effector est omnium Legum in Regno suo. Nam omnes ille Veritates sunt nobis ab illo ingenita, quemadmodum & Rex inter Creaturas faceret, si tanta ei esset Potentia, ad inserendum Cordibus Subditorum suas Leges & Decreta.*

[§ 8] *Si quis opponat, Deum in hoc fore Rege Inferiorem, qui pro lubitu potest eas Leges, quas condidit, destrueri ; quod si faceret, illas Veritates amissuras esse Essentiam suam, ac proinde non fore amplius Veras & Immutabiles :*

[§ 9] *Respondeo, alio modo de Deo, quam de Rege esse sentiendum. Rex Leges suas mutare potest, quia ejus Voluntas mutabilis est: Quod enim ei uno die placet, potest & ei altero displicere. Dei autem Voluntas Immutabilis est. Perfectio enim in illo est, quod quam maxime constanti & invariabili operetur. »*

<sup>2</sup> *Entire body of philosophy, op. cit.*, p. 63.

toute-puissance divine. Où l'on voit que, pour Le Grand comme pour Descartes, la performance de l'analogie importait plus que sa convenance.

## II. PIERRE CALLY

Pierre Cally (1630-1709) fut l'un des premiers à enseigner la philosophie cartésienne dans un établissement français. Nommé professeur au collège Du Bois à Caen en 1660, il se lia d'amitié avec Pierre-Daniel Huet, qui lui fit découvrir la pensée de Descartes (il se brouillera avec lui par la suite). De 1664 à 1684, Cally fut Recteur de l'Université de Caen à cinq reprises<sup>1</sup>. Il devint également Principal du collège des Arts à partir de 1675.

Il publie son premier traité cartésien au cours de son troisième mandat de Recteur, un manuel de philosophie en deux tomes : *Cours de philosophie, qu'enseigne Pierre Cally, professeur régent d'éloquence et de philosophie à l'Université normande*<sup>2</sup>. Cally y évoque élégamment « DESCARTES le noble Armoricain, qui fleurit au même siècle que le nôtre<sup>3</sup> ». Il y soutient l'identité de la substance corporelle et de l'étendue (ce qui lui vaudra plus tard de polémiquer avec l'influent Jésuite Louis le Valois), ainsi que la thèse dite de la création des vérités éternelles.

Dans un passage dense, Cally reprend plusieurs éléments de cette thèse, à savoir, l'institution de la bonté et de la vérité par Dieu, la disanalogie avec les dieux antiques, l'analogie politique, et le commentaire qui distingue la volonté du Roi et celle de Dieu – l'ensemble paraphrasant manifestement la *lettre à Mersenne* du 15 avril 1630 :

« Ensuite, puisque Dieu est la première cause non seulement de la bonté, mais aussi de n'importe quelle vérité, Dieu ne peut dépendre ainsi de ces *Étants* qu'on appelle *objectifs*, à la façon dont les Poètes racontaient que les Dieux d'en haut dépendaient du Destin, ou du Styx. Mais plutôt, tout ce qu'il y a de bonté ou de vérité qui peut être compris en une âme, est tellement sujet à la suprême domination de Dieu, que cela même est ce que Dieu lui-même veut. Il s'ensuit que Dieu a institué ces lois immuables de la vertu et de la science en la nature, comme un prince fait des constitutions en un royaume : en quoi il faut cependant distinguer, étant donné que la volonté de l'homme est inconstante ; mais la volonté de Dieu est très constante ; les constitutions des princes sont temporelles et périssables ; mais lesdites lois de vérité et de bonté sont éternelles et immuables<sup>4</sup>. »

Vingt ans après son premier traité cartésien, Cally publia un *Cours de philosophie complète*<sup>5</sup>. Il y appuie davantage la dépendance des vérités à Dieu, en affirmant désormais son horreur

<sup>1</sup> Eugène Chatel, « Liste des Recteurs de l'Université de Caen dressée d'après leurs signatures sur les registres des rectories et autres documents conservés aux Archives du Calvados », *Bulletin de la Société des Antiquaires de Normandie*, Caen, 1883, tome XI, p. 75-128, not. p. 110-111.

<sup>2</sup> *Institutio philosophiae, quam docet Petrus Cally, Regius Eloquentia & Philosophia Professor, in Universitate Normana*, Caen, Jean Poisson, 1674.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. II, p. 18 : « CARTESIUS vero nobilis Aremoricus, nostro item sæculo florit »

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 4 (s.d.l.t.) : « Deinde cum Deus sit prima causa non solum bonitatis, sed etiam veritatis cuiuslibet, Deus non potest ab his Entibus, ut loquuntur, objectivis sic pendere, sicut Poëta fabulantur Superos a Fato, vel Styge pendere. Sed potius quicquid bonitatis aut veritatis animo potest comprehendî, id supremo Dei dominatui ita subjicitur, ut eo ipso sit quod Deus ipsum velit. Ex quo sequitur Deum has immutabiles sive virtutis, sive scientia leges in natura, veluti princeps in regno constitutiones facit, instituisse : cum hoc tamen discrimine, quod cum voluntas hominis sit inconstans; voluntas vero Dei constantissima; constitutiones principum temporales sint & caduca; prædictæ autem cum veritatis, tum bonitatis leges aternæ sint, & immutabiles. »

<sup>5</sup> *Universæ Philosophiæ institutio*, Caen, Jean Cavelier, 1695. L'ouvrage est dédié à Bossuet.

devant l'idée d'un Dieu dépendant des essences. La thèse de la dépendance des essences à l'égard de la volonté divine, la disanalogie avec les dieux antiques, et l'analogie royale, apparaissent toutes trois dans ce manuel :

« L'essence de n'importe quelle chose créée, qu'elle soit dite simple ou complexe, dépendant de la toute-puissante volonté de Dieu, comme de son principe : parce que, ou bien il faut dire que la toute-puissante volonté de Dieu dépend de cette essence tant simple que complexe, comme les poètes racontent que les dieux d'en haut dépendent du Destin ou du marais du Styx des enfers,

*par lequel les dieux craignent de jurer et de trahir (Énéide, VI [324])*

ou bien il faut dire que cette essence, tant simple que complexe, dépend de la toute-puissante volonté de Dieu, comme nous voyons que par la même volonté de Dieu il y a des choses commodes imparties que nous utilisons, une lumière dont nous jouissons, et un esprit que nous dirigeons ; ou bien comme les constitutions du royaume dépendent de la volonté du Prince ; et cette alternative est certes si légitime qu'il est nécessaire que l'un ou l'autre des membres soit vrai.

Or il est impie de dire ou d'estimer que la toute-puissante volonté de Dieu dépend d'une essence simple et complexe, comme les poètes racontent que les dieux d'en haut dépendent du Destin ou du marais du Styx des enfers... Il faut donc dire que cette essence, tant simple que complexe, dépend de la toute-puissante volonté de Dieu comme d'un principe, tout comme le Monde dépend de la même volonté divine, ou bien comme les constitutions du Royaume dépendent de la volonté du Prince lui-même<sup>1</sup>. »

Descartes n'est pas cité, mais l'ensemble paraphrase encore la *lettre à Mersenne* du 15 avril 1630. La permanence de l'analogie royale dans ce manuel confirme sa fonction pédagogique aux yeux d'un professeur qui fut par ailleurs un fervent cartésien au long de sa carrière.

### III. PIERRE POIRET

Pierre Poiret (1646-1719) fut un écrivain prolifique (il publia plus de vingt ouvrages), un théologien attiré par la mystique et un pasteur protestant défenseur de la tolérance. Après des études à Bâle en 1664, il s'attacha principalement à la philosophie de Descartes et aux mystiques. Il collabora notamment aux *Nouvelles de la République des Lettres* en 1685<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, t. II, p. 21-22 :

« *Essentia cujuslibet rei creatæ, sive simplex dicatur sive complexa, a voluntate Dei omnipotente, tanquam a suo principio pendet : quia aut dicendum est, omnipotentem Dei voluntatem ab essentia illa tam simplici quam complexa sic pendere, sicut poætæ fabulantur, superos pendere a Fato, vel Styge inferni palude,*

*Di cujus jurare timent & fallere numen. 6. Æneid.*

*aut dicendum essentiam illam tam simplicem quam complexam ab omnipotente Dei voluntate sic pendere, sicut ab eadem Dei voluntate videmus dari atque impartiri commoda, quibus utimur, lucemque qua fruimur, spiritumque quem ducimus ; aut sicut constitutiones in regno ab ipsius Principis voluntate pendunt : illa quippe disjunctio tam legitima est, ut alterutrum verum esse necesse sit.*

*Atqui impium est dicere vel sentire, omnipotentem Dei voluntatem a prædicta essentia simplici & complexa sic pendere, sicut poætæ fabulantur, superos pendere à Fato vel Styge inferni palude : qui enim ferat, prædictam essentiam à Deo tanta in veneratione habitam, ut Deus nefas ducar, quidquam eorum, quæ hac instar reginæ jubent, aut eadem instar magistræ docente sunt dicuntur, quovis modo violare, quasi sua Numinis Majestate privandus, si contra fecisset : horresco referens. Dicendum igitur essentiam illam tam simplicem quam complexam tanquam a principio sic pendere ab omnipotente Dei voluntate, sicut ab eadem divina voluntate pendet Mundus, aut sicut constitutiones in regno ab ipsius Principis voluntate pendunt. »*

<sup>2</sup> Sur l'auteur, voir J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres : Avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, Paris, Briasson, 1728, t. 4, p. 144-161. Il existe aussi une monographie contemporaine par Marjolaine Chevallier, *Pierre Poiret (1646-1719). Du protestantisme à la mystique*, Genève, Labor et Fides, 1994 ; la création des vérités et le rapport à Descartes y sont évoqués p. 169 sq.

Critique de Malebranche, Poiret fut aussi un constant défenseur de l'établissement des essences et des possibles par Dieu, qu'il exposa dans au moins deux livres, où il reprend également l'analogie royale : les *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo* (1677-1715), et *L'Economie divine* (1687).

Les *Pensées rationnelles* connurent trois éditions du vivant de Poiret. En près de quarante ans, l'ensemble passa d'environ trois cents pages à plus de neuf cents<sup>1</sup>. En dépit de cette augmentation, le principal exposé de la thèse ne fut pas modifié. Il figure au livre III, qui traite *De Dieu et de l'Esprit Créé*, chapitre X, dont l'intitulé donne d'emblée une connotation politique à la toute-puissance : « *DOMINIUM sive AUTHORITY. vel, Jus absolutum in omnia* » – le *dominium* et l'*autoritas* étant des notions de droit politique romain.

L'établissement des vérités occupe les paragraphes 3 à 24 dans les trois éditions<sup>2</sup>. Poiret cite nommément « le célèbre Descartes (*Celebris Cartesius*) » et renvoie aux principales pièces du dossier : les *Cinquièmes Réponses*, n° 1, les *Sixièmes Réponses*, n° 6 et 8, et la *lettre à Mersenne* du 15 avril 1630 (qui correspondait alors à la lettre 104 du tome II des *Lettres de Descartes* dans l'édition de Clerselier)<sup>3</sup>.

La thèse, exposée aux paragraphes quatre et cinq, est résumée en ces termes dans la table des matières : « Les idées, les natures, les vérités de toutes choses ne sont pas telles par leur nature ou d'elles-mêmes, mais sont établies *ex placito Dei*, qui doit être considéré antécédemment libre et indifférent à leur égard<sup>4</sup>. » Le terme de *placitum* n'est pas aisé à traduire. S'il désigne chez Virgile *l'agrément*, le *désir*, ou le *souhait*, il désigne chez Pline la *volonté* et *l'ordonnance* (notamment la prescription du médecin), au sens de ce qui est prescrit par une autorité compétente. G. Rodis-Lewis le rendit par celui de *décret* : « ...comme s'il pouvait y avoir quelque connaissance, vérité, bonté ou essence dont le fondement et la raison véritable ne soient pas son décret (*Dei placitum*)<sup>5</sup> ». Les équivalents que Poiret en donne sont ceux de *voluntas*, d'*arbitrum* et de *lubitum* : « *voluntatem sive placitum* » (§ 3) ; « *placitum istud, (sive voluntas)* » (§ 5) ; « *a placito & lubitu Dei* » (§ 8) ; « *ante Dei arbitrum, seu*

<sup>1</sup> Amsterdam, Elsevier, 1677 ; Amsterdam, Blaeu, 1685 ; et Amsterdam, Joan Paul, 1715. Il existe une édition contemporaine de cet ouvrage, qui reproduit la 3<sup>e</sup> édition en fac-similé, in Pierre Bayle, *Œuvres diverses. Volumes supplémentaires*, vol. III, Pierre Poiret, *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, présentation et introduction par M. Chevallier, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1990. Nous avons travaillé à partir des trois éditions originales.

<sup>2</sup> Ainsi que les § 25-66 des deux dernières : 1677, p. 123-137 = 1685, p. 290-309 et 309-328 = 1715, p. 390-408 et 409-426.

<sup>3</sup> Voir § 4 : « *In Responsionibus Quintis, num. 1. & Sextis num. 6 & 8. Item epist. 104. in Tomo II.* » (1677, p. 125, n. a = 1685, p. 294 = 1715, p. 394). Les *Lettres de Descartes* furent éditées par Clerselier et publiées en trois volumes en 1657, 1659 et 1667. Pour l'identification de la lettre II, 104, voir AT I, 135.

<sup>4</sup> « *Omnes rerum idea, natura, veritates, non sunt tales ex natura sua sive ex se ipsis, sed ex Dei placito, quod antecedenter liberrimum & ad illas indifferens considerari debet, statuta.* »

<sup>5</sup> « Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne », *art. cit.*, p. 155.

*placitum* » (§ 11). Ce terme désigne donc chez Poiret une instance décisionnelle absolue<sup>1</sup>. On peut estimer que cet ouvrage donne une inflexion volontariste à la thèse cartésienne<sup>2</sup>.

L'analogie royale réapparaît explicitement au paragraphe neuf des *Pensées rationnelles*, dont le résumé énonce que les vérités, quoique librement établies, « sont néanmoins innées à l'esprit (*Ea nihilominus Menti sunt innatae*) ». Dans le corps de l'article, Poiret paraphrase l'analogie avec le roi qui imprimerait ses lois dans l'âme de ses sujets si ce dernier le pouvait, en ajoutant le droit de battre monnaie, qui était aussi un pouvoir régalien :

« Et tout de même qu'un Roi peut inventer une nouvelle monnaie ou établir de nouvelles lois, lesquelles, s'il le pouvait, il imprimerait tellement dans l'âme de ses sujets qu'elles seraient connues par soi et innées ; ainsi, rien n'empêche non plus que Dieu ait forgé et inventé à son gré toutes les idées et vérités avec leurs lois, et les ait inscrites dans les esprits de telle sorte qu'ils ne pussent pas concevoir qu'elles ne sont pas de vraies notions innées, et que quiconque y prête bien attention ne puisse pas ne pas tenir que leur contraire est faux, c'est-à-dire qui n'ait pas été établi de Dieu<sup>3</sup>. »

*L'Économie divine* présente une défense très serrée de l'établissement des essences par Dieu, en s'appuyant notamment sur l'indépendance divine<sup>4</sup>. Poiret utilise la métaphore du bon plaisir royal à de nombreuses reprises, sans pourtant l'incliner vers un despotisme aveugle, au contraire. Il identifie en effet l'entendement et la volonté de Dieu en forgeant la notion de « concept arbitraire » des natures créées (Dieu voit ce qu'il veut et il veut ce qu'il voit) :

« Il n'est pas vrai que tout ce qui est Dieu soit dans son essence, ou dans l'Idée nécessaire qu'il a de soi-même et de sa nature... : car lorsque ce sont des choses d'une autre nature que celle de Dieu, elles sont en Dieu par une idée ou par un concept arbitraire ; par la représentation et la pensée qu'il lui plaît librement d'en former, de la manière qu'il lui plaît ; sans aucune nécessité à le faire : car il peut

<sup>1</sup> En théologie thomiste, la *voluntas beneplaciti* était la volonté de Dieu proprement dite, et la *voluntas signi* celle que nous lui attribuons métaphoriquement à partir de ses effets, notamment en ce qui regarde les hommes (voir Thomas d'Aquin, *Qu. disp. de veritate*, q. 23, a. 3, co. et *In Sententiarum Librum I*, dist. 45, q. 1, pr. et a. 4). Mersenne reprend cette distinction : « Il faut considérer la volonté de Dieu en deux façons. Premièrement en tant qu'elle est volonté absolue et de bon plaisir, *voluntas beneplaciti*. Secondement en tant qu'elle est *voluntas signi*, c'est-à-dire en tant qu'il nous commande ou nous défend quelque chose » (*L'impunité des déistes*, I, *op. cit.*, p. 467). Descartes semble aussi reprendre cette distinction en traitant le problème de l'incompatibilité du libre arbitre et de la providence : « les théologiens distinguent en Dieu une *volonté absolue et indépendante*, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font, et *une autre qui est relative*, et qui se rapporte au mérite ou démérite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses lois. » (à *Élisabeth*, janvier 1646, AT IV, 352-354)

<sup>2</sup> C'est peut-être suite à la lecture des *Pensées rationnelles* que Leibniz cite Poiret aux côtés de Descartes comme partisan de la dépendance des vérités éternelles à la volonté de Dieu. Voir *Monadologie*, art. 46 : « Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris et puis M. Poiret. »

<sup>3</sup> « *Et quaemadmodum Rex aliquis monetam novam excogitare, vel novas leges statuere valet, quas, si posset, in animis subditorum ita imprimeret, ut per se nota innataeque haberentur ; ita quoque nil impedit quin Deus ideas veritatesque omnes cum earum legibus finxerit & excogitaverit ex libitu, easque inscriperit ita mentibus, ut non possint concipi non verae notitia innatae, earumque contrarium ab ullo bene attendente non possit non haberi ut falsum, id est, ut non statutum a Deo.* » (1677, p. 128 = 1685, p. 298 = 1715, p. 398).

<sup>4</sup> *L'Économie divine, ou Système universel et démontré des œuvres & des desseins de Dieu envers les hommes*, t. I - *De la création*, chap. III - « *Que les idées des choses sont un néant par elles-mêmes* », Amsterdam, Wetstein, 1687, p. 53-63. Dans la suite du chapitre, Poiret s'oppose à la thèse de Malebranche selon laquelle les idées des choses sont *la substance de Dieu en tant que représentative des créatures*, p. 63-73. Au chapitre suivant, il concilie l'établissement des essences et la théologie du Verbe divin. Son livre fut aussi publié sous un autre titre avec la même pagination : *L'Économie divine ou principes et démonstrations des vérités universelles et d'une infinité de particulières tant en matière de théologie que de choses naturelles*, Amsterdam, Wetstein, 1687.

absolument s'en passer, ou en disposer autrement... Tout ce qui est dans l'essence, dans la nature, dans l'Idée et la forme de Dieu, est Dieu même, il est vrai ; mais non pas tout ce qui est arbitrairement dans son bon plaisir, et dans son concept libre et arbitraire : car cela n'est qu'un effet et qu'un jeu de la Sagesse de Dieu, qui a voulu se dépendre pour son plaisir arbitraire, hors de soi-même ou hors de son essence<sup>1</sup>. »

L'interprétation de Poiret est significative, dans la mesure où elle n'est pas volontariste, mais intellectualiste (ou plus exactement *conceptualiste*). Précisant son lexique noétique, Poiret distingue en effet entre le *concept arbitraire* des choses différentes de la divinité que Dieu détermine librement, et la *connaissance* ou l'*intelligence* que Dieu a *de sa propre essence* : il décrit ce concept comme « une manière d'apercevoir » distincte, par laquelle Dieu « conçoit alors sans nécessité, et par pur arbitre et bon plaisir » les autres choses que lui-même, par « une vue libre que l'essence [divine] veut jeter hors de soi, par son bon plaisir<sup>2</sup> ».

En parlant continuellement de l'établissement des essences par le « bon plaisir » de Dieu, Poiret transpose manifestement la formule consacrée que les rois de France apposaient à leurs ordonnances et aux privilèges : « car tel est notre plaisir ». Mais le vocable de « bon plaisir » n'a plus chez lui le même sens que dans la formule d'Ulpien citée dans le *Digeste* de droit romain (I, 1, 4, 1) : *Quod principi placuit legis habet vigorem*, « ce qui a plu au Prince a force de loi ». Le sens de cette maxime n'était pas que le plaisir du Prince est *arbitraire* (au sens de libre et indépendant, comme par exemple chez Pierre De L'Hommeau : « Aussi, par tous les édits cette clause, *car tel est notre plaisir*, est insérée, pour montrer que toutes les lois et ordonnances dépendent de la volonté du Roi qui les fait, et conséquemment n'y est point obligé, s'il ne lui plaît. ») Cette formule renvoyait plutôt à l'idée d'une *valeur transcendante* reconnue par la raison (la loi naturelle et divine), à laquelle le Prince tirait du plaisir de *conformer ses décrets* : plaisait au Prince *ce qu'il était juste d'établir*, non ce que celui-ci *arrêtait de façon absolue*. Quand donc Poiret conjoint *bon plaisir* et *arbitraire*, il emploie des formules qui auraient pu sembler paradoxales à l'époque médiévale. Bodin et ses successeurs avaient pris la plume entre-temps, bouleversant en cela les conceptions du «pouvoir de faire loy».

#### IV. MALEBRANCHE

Il n'est pas question de détailler ici le sentiment de Malebranche touchant la thèse cartésienne, dont il fut l'un des adversaires les plus fervents, sinon les plus célèbres. Son verdict sur le décret divin était en effet sans appel : « imagination sans fondement », « faux principe », « fiction de l'esprit » – les critiques de l'Oratorien ne manquaient pas de sel<sup>3</sup>. Rappelons simplement le contexte de la polémique, car il éclaire les extraits que nous allons citer<sup>4</sup>.

Malebranche se trouve engagé dans le débat sur la question des vérités nécessaires suite à un malentendu provoqué par une ambiguïté dans la première édition de la *Recherche* (1674) :

<sup>1</sup> *Op. cit.*, I, III, 9, p. 58-59. Poiret parle encore de la « production libre et arbitraire » des Idées, ainsi que de « leur établissement » par Dieu, ou encore du « concept arbitraire, lequel rien ne détermine que lui-même et son bon plaisir tout pur » (*op. cit.*, § 10, p. 59-60).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, I, III, 11, p. 60-61.

<sup>3</sup> *Éclaircissements*, X, OC III, 133.

<sup>4</sup> Sur le détail de cette polémique, voir la Présentation de J.-C. Bardout, *in* Malebranche, *Éclaircissements*, « Textes annexes », Paris, Vrin, 2006, p. 411-417.

« J'appelle des vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature, et parce qu'elles ont été arrêtées par la volonté de Dieu qui n'est point sujette au changement<sup>1</sup>. » Tout tourne autour de la particule « et », qui doit ici se prendre en un sens *disjonctif* et non *conjonctif*<sup>2</sup>. Simon Foucher y lut une *conjonction*, si bien qu'il trouva l'explication de Malebranche inintelligible : « L'auteur s'expliquera sur ce point, s'il le trouve bon<sup>3</sup>. » Desgabets, quant à lui, n'hésita pas à lire dans les termes de Malebranche une assomption de la thèse cartésienne : « Vous savez Monsieur, ce que l'auteur de la *Recherche* après Monsieur Descartes a enseigné touchant ces vérités... Ces mots expriment sommairement l'opinion de Monsieur Descartes<sup>4</sup> ».

Soucieux de préciser sa pensée, Malebranche procéda alors à trois interventions.

i) Il leva tout d'abord l'ambiguïté dans une *Préface contre le livre de Simon Foucher*, publiée dès la première édition du second volume de la *Recherche* (1675)<sup>5</sup>.

ii) Reconnaisant toutefois ne s'être pas assez expliqué, il modifia ensuite le texte de la *Recherche* lors de la troisième édition (1678), en exprimant la disjonction plus nettement qu'il ne l'avait fait auparavant : « J'appelle vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature, et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement. » (OC I, 63)

iii) Enfin, il marqua son rejet de la thèse cartésienne par une dénégation explicite dans ses *Éclaircissements* (1678). C'est dans ce contexte qu'il cite l'analogie royale des *Sixièmes Réponses*, à deux reprises. Une première fois dans le huitième Éclaircissement :

« Comme la plupart des hommes ne savent pas distinctement qu'il n'y a que la sagesse éternelle qui les éclaire, et que les idées intelligibles qui sont l'objet immédiat de leur esprit ne sont point créées, ils s'imaginent que les lois éternelles et les vérités immuables sont établies telles par une volonté libre de Dieu, et c'est ce qui a fait dire à M. Descartes que Dieu a pu faire que 2 fois 4 ne fussent pas 8 et que les trois angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux droits, parce qu'il n'y a point d'ordre, dit-il, point de loi, point de raison de bonté et de vérité qui ne dépende de Dieu ; et que c'est lui qui de toute éternité a ordonné et établi comme un souverain législateur les vérités éternelles<sup>6</sup>. »

<sup>1</sup> *De la recherche de la vérité*, I, 3, 2, OC I, 63, variante a.

<sup>2</sup> Le texte original nous semble clair sur ce point, dans la mesure où les deux membres sont incompatibles (des vérités immuables « par leur nature » ne pouvant être en même temps immuables « par la volonté de Dieu » : Malebranche posait ici une alternative et distinguait deux sortes de vérités nécessaires). Nous ne croyons donc pas qu'il fût jamais un partisan tacite de la thèse cartésienne, ni que son volontarisme portât initialement sur toutes les vérités immuables.

<sup>3</sup> *La Critique de la "Recherche de la vérité", où l'on examine en même temps une partie des Principes de Mr Descartes. Lettre par un Académicien*, Paris, Martin Coustelier, 1675, p. 27-28.

<sup>4</sup> *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, p. 72-73.

<sup>5</sup> OC II, 489 : « Il n'a pas pris garde que la particule conjonctive *et* faisait quelquefois le même effet que la disjonctive *ou*, car, s'il y avait pris garde, il aurait ici mauvaise grâce de chicaner sérieusement sur l'équivoque d'une particule. Il pouvait bien penser que les vérités nécessaires par leur nature, comme que 2 et 2 font 4, n'ont pas besoin d'une volonté de Dieu pour les rendre telles. »

<sup>6</sup> *Éclaircissements*, VIII, OC III, 85-86 (s. d. l. t.). Une note renvoie à la « Réponse aux sixièmes objections contre les Méditations, articles 6 et 8 », ainsi qu'à la lettre à Mersenne du 27 mai 1630, avec référence à l'édition Clerselier : « Lettre LXVIII du III<sup>e</sup> volume. » Il nous semble que les termes soulignés sont des citations quasi littérales de la traduction française de Clerselier, art. 8, p. 376-377 (= AT IX-1, 235 et 236 : « il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui ne dépende de lui » ; « les vérités éternelles dépendent... seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité »), plutôt que du latin, car la seconde citation comporte le verbe *ordonner* (« les a ordonnées et établies »), qu'on ne trouve pas dans le texte original, où figure seulement celui d'*établir*, ou d'*instaurer* : « a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit. » (AT VII, 436.24-25).

Puis une seconde fois dans le dixième Éclaircissement, après avoir longuement contesté la possibilité d'un décret divin à l'égard des vérités immuables et nécessaires :

« ...Il a toujours été vrai que 2 fois 2 sont 4, et il est impossible que cela devienne faux. Cela est clair, sans qu'il soit nécessaire *que Dieu comme souverain Législateur ait établi ces vérités*, ainsi que le dit M. Descartes dans sa réponse aux sixièmes objections contre ses *Méditations métaphysiques*<sup>1</sup>. »

Il nous semble intéressant de relever le point suivant : la dénégation explicite de la thèse cartésienne chez l'Oratorien passe par la citation de l'analogie royale. Autrement dit et plus exactement, quand Malebranche affirme qu'il n'est pas du sentiment de Descartes sur la création des vérités éternelles, il le signale en citant le texte où ce dernier parle de Dieu comme d'un « souverain législateur » qui les a *établies*. L'analogie royale est ainsi ce qui permet d'identifier l'adversaire et d'en résumer la thèse.

## CONCLUSION

Tous ces extraits attestent de la réception des écrits de Descartes à partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. La reprise de la *lettre à Mersenne* du 15 avril 1630 par des auteurs aussi différents que Le Grand, Cally et Poiret, fait état de la diffusion de la première édition des *Lettres de Descartes* par Clerselier. Ces extraits permettent aussi d'apprécier comment la thèse fut reprise et discutée dans les milieux cartésiens, que ce soit au gré de citations, de paraphrases, ou d'alliages synthétiques oscillant entre extrême fidélité littérale et réécriture plus libre. Ils montrent que les années 1670-1715 furent marquées par une adhésion réitérée à la création des vérités éternelles.

Le fait que Le Grand, Cally et Poiret étaient *professeurs de philosophie* est significatif. Car ce trait commun n'a pas qu'un sens institutionnel. D'une part, il révèle qu'ils ne jugeaient plus dangereux de diffuser la fameuse opinion, dans la mesure où ils l'enseignèrent ouvertement et par le menu (nous n'avons cité que les passages contenant une analogie politique, mais l'ensemble de leurs écrits sur la création des vérités éternelles est bien plus volumineux ; *a contrario*, on peut s'étonner de la timidité de Descartes dans la première partie des *Principes*, où les commentateurs ne trouvent que des indices de sa thèse). D'autre part, il indique que l'analogie royale très utile sur le plan pédagogique : plus qu'une figure accessoire, le modèle royal faisait partie de la thèse qu'il s'agissait d'enseigner.

À cet égard, on observe la *même séquence argumentative* chez Le Grand (1671-) et Cally (1674) : *i*) ils énonçaient la thèse pour elle-même ; *ii*) ils l'expliquaient grâce à l'analogie royale ; *iii*) ils commentaient en distinguant la volonté du roi et la volonté de Dieu. Cette similitude est d'autant plus remarquable qu'elle apparaît dans des textes publiés hors et au sein du continent (Le Grand enseignant à Oxford, et Cally, à Caen). Que ces auteurs aient par ailleurs intitulé leur ouvrage respectif du même titre, *Institutio philosophiæ*, révèle plus qu'un emprunt de Cally à Le Grand : cette séquence tripartite constituait l'un des moments d'une *forme scolaire* de l'exposé de la création des vérités éternelles.

Enfin, ces extraits résonnent à nos oreilles d'une manière particulière, car ils attestent que l'exhortation de Descartes à Mersenne ne se perdit pas comme un cri dans le désert.

<sup>1</sup> *Éclaircissements*, X, OC III, 136 (s.d.l.t.). Une note renvoie aux « Articles 6 et 8. » Les termes soulignés condensent quasi littéralement la dernière phrase de l'article 8.

Plusieurs Cartésiens l'entendirent et ne redoutèrent pas de suivre sa recommandation : « *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* ». Moins de trente ans après la mort de Descartes, et effectivement *partout en Europe* (de Caen à Nuremberg, en passant par Londres, Amsterdam et Genève), on pouvait lire précisément de telles choses<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> On pourrait donc peut-être relativiser « le mouvement généralisé d'abandon (ou d'attaque) de la thèse de la création des vérités qui caractérise les années 1670-1700. » (D. Moreau, *Deux cartésiens, op. cit.*, p. 170).

## CONCLUSION

Certaines recherches sont des paris. Il y a des voies qui sont hasardeuses, d'autres sont égarantes ; on n'est pas à l'abri de se perdre en chemin, voire de ne jamais sortir de la forêt dans laquelle on s'est engouffré. Quelle route devions-nous suivre pour nous orienter dans le dédale de la création des vérités éternelles ? Une voie nous parut méthodique, puisqu'elle consistait à suivre les analogies royales comme un fil conducteur. Un indice assurait notre pas : de 1630 à 1641, Descartes ne s'est servi que d'un seul et même analogue pour illustrer sa thèse, *le pouvoir régalien de faire la loi*. Si ce modèle n'est pas réapparu par la suite, il ne fut pas démenti non plus. Nous tenions là notre fil d'Ariane ; il ne nous restait plus qu'à emboîter le pas à l'histoire et à la philosophie du droit politique.

À mesure que nos recherches progressaient, il nous apparut plus vivement que, en insistant sur la dimension législatrice de la royauté, Descartes mobilisait l'un des concepts les plus originaux de la pensée politique moderne, celui de *souveraineté*. Cette notion fut élaborée à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle par Jean BODIN, avant d'être reprise durant toute la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle par de nombreux juristes français. Or tous se rejoignaient sur un point précis, qui nous sembla décisif pour la question qui nous intéressait : la *souveraineté* n'est autre que le *pouvoir absolu de légiférer*. Être souverain, c'est en effet être détaché de toute limitation positive et être le seul à pouvoir faire la loi. Ce pouvoir suffit à signaler le détenteur de la puissance politique suprême.

L'analogie de la métaphysique cartésienne avec une telle doctrine semblait alors frappante, dans la mesure où Dieu est pensé comme l'auteur des lois de la nature et des essences en raison de son omnipotence. De sorte que nous pouvions dire que l'institution des vérités éternelles est à la métaphysique ce que l'établissement des lois civiles est à la philosophie politique.

C'est en effet parce que Descartes conçoit Dieu comme un auteur tout-puissant qu'il est conduit en direction de la création des vérités éternelles. Par suite, l'analogie royale de la souveraineté énonce une parole théologique sur la toute-puissance divine : de même qu'un roi ne serait pas souverain s'il ne légiférait, Dieu ne serait pas tout-puissant s'il ne "vérifierait" ; ce dernier est donc l'auteur des vérités, en même façon qu'un roi est l'auteur des lois. S'il n'en allait pas ainsi, Dieu serait semblable à un prince sans pouvoir, assis sur le trône, mais incapable de manier le sceptre du gouvernement ; tel un roi gouvernant les mains liées, il devrait attendre que son conseil pré-établis ce qu'il peut ou non ratifier ; quelque chose s'imposerait à lui et réglerait sa création ; il ne pourrait pas faire le monde comme il l'entend, mais le poids, le nombre et la mesure en seraient pré-ordonnés.

L'analogie royale avait en outre une racine plus profonde. À l'aube de l'époque moderne, le concept de souveraineté n'était *pas encore sécularisé*, mais dépendait toujours de représentations religieuses sacrifiant la monarchie. La puissance du souverain était fondée en Dieu, dont il était l'image et le lieutenant sur terre ; et si les lois ne pouvaient être établies que par un roi, c'était parce que le roi n'était lui-même établi que par Dieu. Ici, il fallut que nous nous démarquions d'une certaine tendance du commentaire à rapprocher les conceptions politiques de Descartes de celles de Hobbes. Car s'il y a sans doute une chose

que Hobbes ne fut pas, c'est un théoricien du droit divin des rois. Hobbes voulait en effet légitimer le pouvoir monarchique en le déduisant de la nature humaine et des passions. Ce souci n'était pas celui des juristes contemporains de Descartes, pour lesquels la monarchie était absolue, *car de droit divin*. Cette conception théocratique échappe sans doute à un esprit laïc, mais elle était encore celle de Descartes. On peut même supposer que c'est ce qui affermissait la royauté à ses yeux, car il critiqua les « très mauvaises et très dangereuses » maximes du philosophe anglais : de son point de vue, écrire « en faveur de la monarchie... plus avantageusement et plus solidement » supposait de la fonder en Dieu plutôt que sur des passions inclinant à la rivalité.

Dès lors, le roi nous sembla être plus qu'un analogue de Dieu, dans la mesure où il en était aussi l'incarnation terrestre. Si donc Descartes assimilait l'action divine à celle d'un roi, c'était au fond parce que le roi avait lui-même quelque chose de divin (qui lui donnait de la « majesté »). L'analogie royale était une manière de penser Dieu en se tournant vers ce qui s'en approche le plus parmi les créatures. La création des vérités éternelles était donc assez éloignée de l'anthropomorphisme, puisque Descartes s'appuyait ici sur une nature conçue comme sacrée, plutôt que sur une nature simplement humaine.

Ce double constat (à la fois politique et théologique) nous conduit maintenant à reprendre la question du rapport entre la thèse cartésienne et l'analogie théologique. Nous avons insisté sur le procédé argumentatif de Descartes ; mais ce procédé a aussi un sens théologique. Il convient alors de se tourner une dernière fois vers la politique cartésienne.

Si Dieu a établi les vérités « ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume », cela donne à entendre une simplicité à l'œuvre, ainsi qu'une tendance intrinsèque à l'ordre et au bien<sup>1</sup>. D'après Descartes, les lois peuvent être « inventées » et cependant tendre au bien de l'État. Plus exactement, c'est parce qu'elles sont inventées par un seul et même « prudent législateur » qu'elles tendent toutes à cette fin.

En cela, l'analogie avec le légiférer monarchique dit quelque chose à propos de Dieu – plus précisément, à propos de la bonté divine dans la création. L'institution des vérités ne nous fait pas connaître comment Dieu raisonne (la thèse cartésienne interdit de soutenir l'univocité du connaître en Dieu et en nous) ; mais l'analogie politique donne à entendre ce que Dieu a fait (elle donne à penser une analogie de la causalité). En laissant de côté tout ce qui ne convient pas à Dieu en un roi légiférant, nous pouvons savoir que les vérités ont été établies dans une intention régulatrice : car, de même qu'un souverain fait des lois pour régler son royaume, Dieu a établi les vérités pour régler sa création. Et cette régulation est originaire ici comme là : les constitutions civiles *fondent* l'ordre politique, comme les vérités éternelles *fondent* l'ordre universel. Les lois positives donnent forme à un royaume et régissent les actions des sujets ; de façon analogue, les vérités éternelles donnent forme au monde et régissent les pensées humaines. Il y a là un plan et une volonté qui n'agit pas dans le noir. Loin de parler en faveur de “l'arbitraire” divin (au sens de l'irrationnel et de l'aveuglement), les analogies royales font connaître une puissance aussi ample que sage. Et que nous ne puissions comprendre cette sagesse n'implique pas qu'elle fût absente au

<sup>1</sup> Voir *DM*, II, AT VI, 12 : « les peuples qui, ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les y a contraints, ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont assemblés, ont observé *les constitutions de quelque prudent législateur*... [S]i Sparte a été autrefois très florissante, ce n'a pas été à cause de la bonté de chacune de ses lois en particulier, vu que plusieurs étaient fort étranges, et même contraires aux bonnes mœurs, mais à cause que, *n'ayant été inventées que par un seul, elles tendaient toutes à même fin*. »

commencement. Comme Descartes le répète souvent pour défendre sa thèse, c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer. On peut ainsi se souvenir de que Dieu fit en créant : « parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en 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 (*ratio eorum bonitatis ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere*)<sup>1</sup>. » Dieu a voulu bien faire en créant ; simplement, ce bien ne préexistait pas à sa création<sup>2</sup>. Les raisons de bonté sont moins *l'objet* de la volonté divine, que la *concrétisation même* de celle-ci. Or ces raisons de bonté, nous pouvons les penser par analogie avec un roi légiférant, dans la mesure où elles sont des effets que tout prudent législateur prend quant à lui pour objet. L'analogie royale n'est pas qu'un procédé argumentatif, car elle dit aussi quelque chose de la bonté divine.

Il est vrai que Descartes insiste davantage sur la toute-puissance de Dieu – et c'est aussi pour cette raison que nous avons surtout interprété son analogie dans cette perspective. Nous savons pourquoi, dans la mesure où il privilégia la cause efficiente. Cependant, comme dans un sous-texte qu'on pourrait lire entre les lignes, il nous semble que l'analogie royale parle aussi en faveur de la bonté divine. Elle enseigne que Dieu "vérifiant" n'est pas moins bon qu'un roi légiférant.

Assurément n'enseigne-t-elle rien de particulier sur les desseins que Dieu a formés de toute éternité en sa sagesse. Mais tout comme Descartes se refusait à entrer dans les fins de Dieu, il se refusait aussi à entrer dans les fins des souverains. Il expliquait cela en commentant le livre de Machiavel :

« Au reste, je ne suis pas aussi de l'opinion de cet auteur, en ce qu'il dit en sa préface : *Que, comme il faut être dans la plaine, pour mieux voir la figure des montagnes, lorsqu'on en veut tirer le crayon, ainsi on doit être de condition privée, pour bien connaître l'office d'un Prince. Car le crayon ne représente que les choses qui se voient de loin ; mais les principaux motifs des actions des princes sont souvent des circonstances si particulières, que, si ce n'est qu'on soit prince soi-même, ou bien qu'on ait été fort longtemps participant de leurs secrets, on ne les saurait imaginer*<sup>3</sup>. »

L'analogie royale ne nous met pas dans le secret du créateur, mais c'est précisément parce que sa source est un être doté de majesté qu'elle nous préserve de toute présomption à « être du conseil de Dieu<sup>4</sup> ». Cette analogie nous apprend à ne pas juger en particulier des œuvres divines : nous sommes aussi ignorants des motifs des actions de Dieu qu'une personne privée est ignorante des motifs des actions d'un prince. Finalement, l'analogie demeure ici ce qu'elle a longtemps été : un discours sur Dieu qui, quant au détail, n'en dit que peu de choses. Mais ce peu certes n'est pas rien : « Car Dieu étant le souverain être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité<sup>5</sup> ». Les raisons de vérités et de bontés ne sont pas telles seulement parce que Dieu les a ainsi faites, mais parce qu'il a mis en elles sa propre vérité et sa propre bonté.

<sup>1</sup> 6<sup>e</sup> Rép., AT VII, 435-436/IX-1, 235.

<sup>2</sup> EB, AT V, 166 : « il a nécessairement voulu le meilleur, bien que le meilleur soit tel par sa volonté (*necessario optimum voluit, quamvis sua voluntate id optimum fecerit*) ».

<sup>3</sup> À Élisabeth, sept. 1646, AT IV, 492.1-12 (s. d. l. t.).

<sup>4</sup> À Élisabeth, 15 sept. 1645, AT IV, 292 : « entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries. »

<sup>5</sup> II<sup>e</sup>æ Resp., AT VII, 144/AT IX-1, 113 : « *Cum enim Deus sit summum ens, non potest non esse etiam summum bonum et verum* ».



# CHAPITRE V



## LES ANALOGIES INTELLECTIVES



## INTRODUCTION

« ...il n'y a qu'un géomètre et un sot  
qui puissent parler sans figures. »

ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, II

Nous arrivons à la dernière étape de notre enquête. Avant de conclure cette étude, il faut encore que nous analysions plusieurs analogies. Certes, il ne s'agira pas des moindres. Dans la première partie de ce chapitre, la *Règle XII* nous placera devant le premier emploi positif du mot d'*analogia* – emploi qui concerne l'âme humaine en tant que chose *purement spirituelle*. Dans la quatrième et dernière partie, la première *lettre à Henry More* nous confrontera à la dernière occurrence de ce mot sous la plume de notre auteur – occurrence qui s'articule au discours sur les *choses immatérielles*. En rassemblant ainsi l'*alpha* et l'*omega* de l'analogie chez Descartes, ce chapitre permettra d'en apprécier le premier et le dernier usages positifs : force nous sera alors de constater que ces usages concernent tous deux des *choses métaphysiques*. La deuxième partie nous permettra de considérer les analogies de l'âme avec le mouvement, que Descartes a posées dans au moins deux de ses écrits. La troisième partie sera l'occasion d'analyser le rôle des analogies dans la représentation que nous nous faisons de Dieu en tant qu'être intelligent.

L'épithète « intellectives », sous lequel nous subsumons les analogies qui vont suivre, veut indiquer qu'elles concernent toutes de très près la faculté de concevoir et d'entendre : l'intellect (notamment par opposition à la volonté). Il s'agira alors d'apprécier le rôle des analogies dans notre intellection de l'âme et de Dieu, voire dans notre intellection de Dieu en tant qu'on le conçoit lui-même comme un être intelligent.

## PREMIÈRE PARTIE

---

### LA CIRE, LA MONTAGNE ET LA MER : LES ANALOGIES SENSIBLES DE LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE

« Ce qui est abstrait est incompréhensible à la plupart des hommes ; c'est le sensible qui les réveille et qui fixe et soutient la vue de leur esprit. »

MALEBRANCHE, *Éclaircissements*, X.

#### INTRODUCTION

À la mort de Descartes, on retrouva dans ses papiers un petit registre en parchemin, comprenant entre autres un discours intitulé *Olympica*, avec en marge du texte une phrase faisant allusion aux songes de 1619 : « Le 11 novembre je commençai à entendre le fondement de l'invention admirable<sup>1</sup>. »

Les *Olympica* sont un ensemble de onze fragments, composé entre la fin de 1619 et le début de 1620, portant notamment sur Dieu, la création et le libre arbitre. Il comprend aussi deux fragments (le premier et le sixième) touchant au symbolisme, c'est-à-dire à la représentation figurée des choses intellectuelles :

« Comme l'imagination se sert de figures pour concevoir les corps, ainsi l'entendement se sert-il de certains corps sensibles pour figurer les choses spirituelles, comme le vent et la lumière : de sorte qu'en philosophant d'une façon plus relevée nous pouvons par la connaissance porter l'esprit au sommet. »

« Les choses sensibles sont propres à faire concevoir les Olympiques : le vent signifie l'esprit ; le mouvement avec le temps, la vie ; la lumière, la connaissance ; la chaleur, l'amour ; l'activité instantanée, la création. [...]»<sup>2</sup>

Devant ces fragments, les commentateurs distinguent généralement deux époques dans la pensée de Descartes : une première période, dite de jeunesse, durant laquelle il fut attiré par un certain symbolisme ; et une seconde période, dite de maturité, où notre auteur rompit

---

<sup>1</sup> *Inventaire des écrits de Descartes*, Cahier C, AT X, 7 : « XI Novembris cepi intelligere fundamentum inventi mirabilis. »

<sup>2</sup> AT X, 217.12-16 et 218.8-11 : « *Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine : unde altius philosophantes mentem cognitione possumus in sublime tollere.* » « *Sensibilia apta concipiendis Olympicis : ventus spiritum significat, motus cum tempore vitam, lumen cognitionem, calor amorem, activitas instantanea creationem.* [...] ». Voir aussi *Cogitationes privatae*, OC I, 270-274, qui restitue bien la division, absente de AT, entre *Præambula*, *Experimenta* et *Olympica*, conformément au registre de Stockholm. Sur cette absence, voir D. Kambouchner, *Présentation des Notes et projets philosophiques (1619-1623)*, OC I, 239.

avec cette fascination première en raison de son dualisme<sup>1</sup>. Ce point fait consensus et nous n'entendons pas le remettre en question. Il s'accorde d'ailleurs avec la méthode des *Regula*, où Descartes ordonne soigneusement l'entendement aux choses spirituelles et réserve l'imagination et les sens aux choses matérielles :

« si l'entendement s'occupe de choses qui n'ont rien de corporel ni de semblable au corps, il ne peut être aidé par ces facultés ; au contraire, pour ne pas être gêné par elles, il faut écarter les sens et dépouiller l'imagination, autant que faire se pourra, de toute impression distincte<sup>2</sup>. »

Plus tard, le métaphysicien aura pour maxime d'*abducere mentem a sensibus* afin de méditer efficacement, dans la mesure où le corps fait obstacle à la connaissance des choses incorporelles : « car quoique le corps entrave l'esprit, il ne peut cependant aucunement l'aider à entendre les choses immatérielles, mais ne peut que l'entraver<sup>3</sup>. » L'esprit humain cherchant à s'élever vers des hauteurs olympiques (les êtres suprasensibles) ne pourra vraisemblablement tirer aucun parti du corps auquel il est pourtant uni.

À y regarder de plus près, on constate cependant que Descartes n'a pas complètement renoncé à se servir des choses matérielles pour donner à entendre les choses spirituelles. L'analyse des occurrences de la cire révèle par exemple que ce corps apparaît dès les *Regula* pour traiter de la *force cognitive*, qu'il ressurgit deux fois dans la *Correspondance* pour traiter de la *réflexion psychique* puis de la passivité de *l'âme* faces aux idées, et qu'il réapparaît une dernière fois dans un fragment s'ouvrant sur la présence en nous de *l'idée de Dieu*. D'autres corps, en apparence plus pittoresques encore, comme ceux de la montagne et de la mer, serviront à montrer, de 1630 à 1646, que nous pouvons clairement connaître *Dieu en tant qu'infini*. Enfin, les *Cinquièmes Réponses* seront pour Descartes l'occasion d'expliquer, par analogie avec le triangle, que nous avons une *vraie idée de l'infini*.

Comment donc accorder ces éléments, si rupture intellectuelle il y eut chez lui ? Autrement dit, comment comprendre que, rompant avec le symbolisme de sa jeunesse, il se soit permis à un âge plus mûr de recourir à des choses sensibles et imaginables pour parler de choses purement intelligibles ? Une première réponse est envisageable, mais elle semble peu charitable : Descartes se serait mal compris et aurait été incapable de tenir un discours

<sup>1</sup> Voir H. Gouhier, « Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien », *Umanesimo e Simbolismo, Archivio di Filosofia*, E. Castelli (dir.), Padoue, Cedom, 1958, p. 65-74 ; *Les Premières pensées de Descartes*, chap. V - Une pensée de jeunesse abandonnée par l'âge mûr, Paris, Vrin, 1958, p. 86-103 ; *La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 88-89 ; F. Alquié, FA I, 63, n. 2 ; F. P. Van de Pitte, « Descartes on analogy and other minds », *art. cit.*, p. 90 ; F. Hallyn, « *Olympica* : les songes du jeune Descartes », *Le Songe à la Renaissance. Colloque international de Cannes, 29-31 mai 1987*, Fr. Charpentier (éd.), Saint-Étienne, Institut d'études de la Renaissance et de l'Âge classique, 1990, p. 47, et *Les Olympiques de Descartes*, Genève, Droz, 1995, p. 151 ; Thomas M. Carr, *Descartes and the Resilience of Rhetoric. Varieties of Cartesian Rhetorical Theories*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1990, p. 49-50 ; G. Rodis-Lewis, *Le Développement de la pensée de Descartes, op. cit.*, p. 376 ; et D. Kambouchner, Présentation des *Notes et projets philosophiques (1619-1623)*, OC I, 247.

<sup>2</sup> RDI, XII, AT X, 416/OC I, 415.

<sup>3</sup> À *Regius*, début mai 1641, AT III, 375.2-4 : « *etsi enim mens impediatur a corpore, ab illo tamen ad intellectionem rerum immaterialium juvari plane non potest, sed tantummodo impedi.* »

parfaitement pur sur les objets de sa métaphysique<sup>1</sup>.

Pouvons-nous répondre autrement, tout en sauvegardant la cohérence du discours cartésien ? Il nous semble que la maturité de Descartes consista à penser l'âme et Dieu, non plus à travers des images suggestives, mais par le biais d'analogies rigoureusement posées. Nous verrons ainsi que le dualisme, loin d'interdire toutes représentations intellectuelles à partir des corps, autorise au contraire leur usage, voire le favorise. Nous verrons aussi que, en convoquant quatre corps différents, Descartes permet à l'entendement de se faire une conception plus claire des choses spirituelles, notamment parce que le rôle des sens et de l'imagination y est bien délimité<sup>2</sup>.

Nous diviserons donc la première partie de ce dernier chapitre en quatre sous-parties :

- I. *L'analogie de la cire*
- II. *L'analogie tactile*
- III. *L'analogie de la mer*
- IV. *L'analogie du triangle*

## **I. L'ANALOGIE DE LA CIRE**

On connaît l'usage de la cire que Descartes fait dans la *Seconde Méditation*. Cet exemple célèbre illustre que nous ne connaissons les corps ni par les sens ni par l'imagination, mais par l'entendement seul – ce qui est certainement un grand paradoxe. Ce n'est pourtant pas dans ce texte que Descartes mobilisa ce corps pour la première fois, mais dans son premier grand ouvrage, les *Regulae ad directionem ingenii* (rédigé vers les années 1627-1628 et demeuré inachevé). Il le reprendra beaucoup plus tard à trois reprises, dans une *lettre à Mersenne* de 1639, dans sa première *lettre à Mesland*, en 1644, et dans un ensemble d'*Annotations*, portant

---

<sup>1</sup> Cette thèse est défendue par George Lakoff et Mark Johnson, « Descartes and the Enlightenment Mind », *Philosophy in the Flesh*, New York, Basic Books, 1999, p. 391-414 : en recensant les métaphores optiques de Descartes, les auteurs reconduisent son discours intellectuel aux éléments sensibles dont la métaphysique serait tirée (leur thèse générale étant que la raison est corporelle). Disons ici quelques mots de cette généalogie. *a*) De nombreux auteurs avaient déjà signalé avant eux que les termes intellectuels sont souvent métaphoriques, tantôt avec didactisme et nécessité (Dumarsais, *Traité des Tropes*, II, 10 et Fontanier, *Manuel classique pour l'étude des tropes*, III, 1, 3, qui range ces métaphores non parmi les figures, mais parmi les catachrèses), tantôt avec suspicion et gravité (Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*), tantôt avec humour et légèreté (Anatole France, « Ariste et Polyphile ou le langage métaphysique »), tantôt avec déconstruction et circularité (J. Derrida, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique »). *b*) Les auteurs ne font pas mention du fait que, chez Descartes, l'explication de la physique se fonde sur la métaphysique, de sorte que l'on peut distinguer entre une manière ordinaire de parler et la conceptualisation de la lumière qui dépend de principes métaphysiques. *c*) Ils n'indiquent pas non plus que la vision proprement dite est un phénomène *immatériel* dont l'esprit seul a conscience (c'est le deuxième degré du sens, proprement perceptif, qui se produit quand l'âme reçoit les impressions du cerveau) ; de sorte que ce n'est pas la pensée qui est une vision, mais la vision qui est une pensée.

<sup>2</sup> D. Kambouchner fait d'ailleurs remarquer que le premier fragment des *Olympiques* rapporte le symbolisme « non à l'imagination mais à l'entendement » (OC I, 246) : il y a déjà là l'esquisse d'un argument *a fortiori* en faveur de l'usage bien proportionné des facultés dans les analogies sensibles. Sur la différence entre symbole et analogie, voir P. Ricœur, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, juillet-août 1959, p. 60-76, not. p. 63-65 : dans un symbole, le sens visé demeure *caché* derrière un sens premier, littéral et manifeste, de sorte qu'on ne peut retrouver ce sens qu'après coup, en *déchiffrant* le symbole ; tandis que, dans une analogie, tous les éléments sémantiques sont donnés ensemble et de façon distincte (la cible se détachant nettement de la source), de sorte que le sens visé pourra être ressaisi par lui-même, indépendamment de l'analogie ; c'est pourquoi une analogie est par nature plus intelligible qu'un symbole (où les notions se confondent).

semble-t-il sur les *Principes*, écrites vers 1645. Dans ces quatre textes, la cire sert à concevoir l'âme par analogie.

### 1. *Les Regulae*

La *Règle XII* est à plusieurs égards le cœur des *Regulae*. Le sujet connaissant, auparavant désigné comme « âme » et comme « esprit » dans la *Règle III* (AT X, 368.22 et -25), y apparaît plus précisément en tant qu'être incorporel uni à un corps. De plus, Descartes s'y propose l'analyse exhaustive des facultés de connaître : ce qu'il nomme « force cognitive » peut être tour à tour « entendement pur, imagination, mémoire ou sens », selon l'objet sur lequel cette force s'applique et la modalité de son application (415-416).

Pour illustrer cela, Descartes recourt alternativement à deux modèles, la cire et le cachet d'une part, et les mouvements d'une plume d'écriture d'autre part. Il s'en sert pour faire concevoir le rapport :

- i) des sens aux objets externes (qui est une configuration passive)<sup>1</sup> ;
- ii) du sens externe au sens commun (configuration sans transport d'aucun être réel) ;
- iii) du sens commun à l'imagination (selon un procédé semblable) ;
- iv) de l'imagination à la force motrice (la fantaisie meut les nerfs sans image nerveuse) ;
- v) de la force cognitive aux facultés corporelles (sens commun, imagination, mémoire).

C'est dans ce cinquième point que l'analogie intervient plusieurs fois.

Descartes commence par indiquer qu'il faut concevoir que la force cognitive est « purement spirituelle (*pure spiritualem*) » et « distincte du corps tout entier (*a toto corpore... distinctam*) », ce qu'il illustre aussitôt – paradoxalement – par une *double analogie corporelle* : « il faut concevoir que cette force, par laquelle nous connaissons proprement les choses, est purement spirituelle, et qu'elle n'est pas moins distincte du corps tout entier que le sang de l'os, ou la main de l'œil<sup>2</sup>. » La structure proportionnelle de ce propos s'observe ainsi :

<b>A</b>	« cette force...		<b>C</b>	le sang		<b>E</b>	la main
—	n'est pas moins	≈	—	de	≈	—	de
	distincte du	que			ou		
<b>B</b>	corps tout entier		<b>D</b>	l'os		<b>F</b>	l'œil. »

<sup>1</sup> Descartes avertit ici que ce modèle, permettant de concevoir la passivité des sens, ne doit pas s'entendre par analogie, mais comme étant pleinement conforme à la sensation (la cire, le cachet, les sens et les objets extérieurs participant des mêmes natures simples – la figure et l'étendue –, de sorte qu'ils sont homogènes) : « Et il ne faut pas estimer qu'on dise cela par analogie (*Neque hoc per analogiam dici putandum est*), mais il faut concevoir entièrement de la même manière (*plane eodem modo concipiendum*) que la figure externe du corps sentant est réellement changée par l'objet, comme celle, qui est à la surface de la cire, est changée par le cachet. » (AT X, 412.19-22) Il s'agit là de la *première occurrence* du mot d'*analogia* dans le corpus, mais elle est *négative* (Descartes parle d'analogie, sans toutefois en faire l'usage proprement dit) ; la suite donnera à voir la *première occurrence positive* du mot d'analogie chez notre auteur.

On rappellera que le modèle plastique est tiré d'Aristote, qui s'en servait pour expliquer l'immatérialité du sens : « D'une manière générale, pour toute sensation, il faut entendre que le sens est la faculté apte à recevoir les formes sensibles sans la matière, de même que la cire reçoit l'empreinte de l'or ou de l'airain sans le fer ni l'or – et si elle reçoit l'empreinte de l'or ou de l'airain, ce n'est pas en tant qu'or ou airain. De même en est-il du sens correspondant à chaque sensible ; il pâtit sous l'action de l'objet coloré, sapide ou sonore, non pas en tant que chacun de ces objets est appelé telle chose particulière, mais en tant qu'il a telle qualité et en vertu de sa forme » (*De l'âme*, II, 12, 424 a 17-24, texte grec et trad. fr. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 64-65).

<sup>2</sup> AT X, 415.13-16 : « *concupiendum est, vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spiritualem, atque a toto corpore non minus distinctam, quam sit sanguis ab osse, vel manus ab oculo.* »

Ce propos mérite qu'on s'y arrête un peu, car il est aussi riche que surprenant. Sitôt que Descartes indique la nature *incorporelle* de la force cognitive, il le fait *par analogie avec des corps*. Autrement dit, *c'est par analogie avec des corps qu'il faut concevoir que la force cognitive est distincte du corps* : il y a bien là de quoi s'étonner. Mais on s'en étonnera moins si l'on se remémore ce que la Règle VIII annonçait : bien que seul l'entendement soit capable de science, il peut être aidé par trois autres facultés (l'imagination, le sens et la mémoire), qu'il faut bien connaître « afin d'en exploiter toutes les ressources (*ut omnes copias impendamus*) » – littéralement, « afin que nous employions toutes les copies<sup>1</sup> ». En mobilisant quatre objets corporels, cette double analogie fait justement appel à ces trois facultés. L'entendement y puise des ressources afin de recopier analogiquement la différence qu'il faut concevoir entre l'esprit et le corps – les similitudes de rapports servant à rendre intelligible une distinction qui sera au cœur même de la métaphysique à venir (voir *infra*). De sorte que leur fonction est à la fois *intellective* et *génétique*<sup>2</sup>.

Ce premier usage, tacite, de l'analogie sera confirmé peu après par l'emploi, explicite quant à lui, du terme « *analogia* » – le premier emploi positif du corpus (AT X, 415.25). Poursuivant son propos, Descartes explique que c'est la même force cognitive qui reçoit les figures du sens commun, qui s'applique à celles dont la mémoire se sert, qui en forme de nouvelles en l'imagination, ou bien qui en transfère certaines à la force motrice (415.16-22). Il réinvestit alors le modèle plastique de la cire et du cachet, en insistant désormais sur le caractère *strictement analogique* de ce rapprochement : « En tout ceci, cette force cognitive tantôt pâtit, tantôt agit, et elle imite parfois le cachet, parfois la cire ; *ce qu'il ne faut toutefois saisir que par analogie*, car on ne trouve pas dans les choses corporelles quelque chose qui lui soit tout à fait semblable<sup>3</sup>. » Contrairement à la première occurrence du mot d'analogie, qui était *négative*, au sens où *il n'y avait pas analogie*, mais homogénéité entre les rapports cire/cachet et sens/objets (« Et il ne faut pas estimer qu'on dise cela par analogie... »), cette seconde occurrence du terme est quant à elle *positive*, quoique restrictive, car Descartes précise qu'une analogie est ici en jeu : « ...ce qu'il ne faut toutefois saisir que par analogie<sup>4</sup> ». Cet usage de l'analogie est même *contrôlé* : « *per analogiam tantum* » – l'adverbe « seulement » indique que l'imitation en question est délimitée. En effet, si Descartes précise qu'il ne faut saisir cette imitation « que par analogie », c'est en raison de la différence de nature qu'il faut concevoir entre la force cognitive et les choses corporelles entrant dans son propos. Il y a ici *analogie* et non *similarité*, car cette force imite le cachet ou la cire sans être elle-même étendue et figurée<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> AT X, 399/OC I, 387. Voir aussi Règle X, AT 406/OC I, 399, où, après avoir rejeté la dialectique, Descartes annonce : « nous sommes à la recherche de *tous les auxiliaires qui peuvent retenir notre pensée dans l'attention*, ainsi qu'il sera montré dans les règles qui suivent ».

<sup>2</sup> *Intellective*, en tant qu'elles donnent à entendre la distinction de l'âme et du corps ; et *génétique*, en tant qu'elles suscitent cette distinction dans l'œuvre de Descartes.

<sup>3</sup> AT X, 415.22-26 : « *In quibus omnibus hac vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur ; quod tamen per analogiam tantum hic est sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur.* »

<sup>4</sup> Ce n'est certes *que* par analogie, mais c'est tout de même *par analogie* que la force cognitive est ainsi conçue – l'usage restrictif est une forme d'usage positif : si une personne croit avoir une grippe, mais qu'on ne lui diagnostique *qu'un* rhume, son cas compte quand même comme un *cas positif* de rhume, ce qui sera d'ailleurs une bonne nouvelle : «heureusement que ce n'est qu'un rhume».

<sup>5</sup> Sur l'emploi du terme d'« *analogia* », voir J.-M. et M. Beyssade (*in* Descartes, OC I, 707, n. 238) : « Le terme d'«analogie» (*per analogiam tantum*) souligne l'hétérogénéité totale des deux genres d'êtres, corporel ou spirituel. » Voir aussi H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 215 : « C'est là cette analogie au sens usuel du mot qui vise un rapport de similitude entre deux objets différents par la forme ou par l'essence. » On peut ajouter que Descartes parle d'analogie parce qu'il n'y a ici qu'une *similitude de rapports* (le rapport entre la force cognitive et les facultés corporelles n'étant pas homogène au rapport entre la cire et le cachet).

Ainsi, la première occurrence positive du mot « analogie » vise à appréhender une chose « purement spirituelle » et « distincte du corps tout entier ». Ce premier usage de l'analogie porte donc sur la toute première chose qui sera au principe de la philosophie, l'âme ou l'esprit se connaissant soi-même. Autant l'analogie n'était pas utile pour dire le rapport des sens aux objets externes, autant elle le devient dès qu'il s'agit de concevoir la force cognitive elle-même, et ce, à double titre : une première fois, pour dire sa distinction d'avec le corps – double analogie avec le sang et l'os, puis avec la main et l'œil (AT X, 415.13-16) ; une seconde fois, pour expliquer comment il faut concevoir cette force dans ses opérations corporelles (qu'il s'agisse des rapports passifs aux figures du sens commun, de la fantaisie, ou de la mémoire lorsqu'elle s'y applique, ou bien des rapports actifs aux nouvelles figures qu'elle forme dans l'imagination ou qu'elle transfère à la force motrice). « En tout ceci, écrit Descartes, cette force cognitive tantôt pâtit, tantôt agit, et elle imite parfois le cachet, parfois la cire » : la force cognitive s'auto-conçoit dans l'universalité de ses opérations par l'imitation alternée d'un cachet et d'une cire, qui jouent le rôle d'un modèle à deux faces. « Ce qu'il ne faut toutefois saisir que par analogie, ajoute-t-il, car on ne trouve pas dans les choses corporelles quelque chose qui lui soit tout à fait semblable. » Autrement dit, l'analogie permet de saisir *l'unicité de l'âme* lorsque celle-ci s'applique tour à tour à diverses facultés cognitives, soit qu'elle en pâtit, soit qu'elle agisse dessus. Ce n'est en effet « que par analogie (*per analogiam tantum*) » (415.25) qu'elle parvient à se concevoir comme étant à la fois unique – « *unicamque esse* » (415.16) – et universelle – « *in quibus omnibus* » (415.22). En cela, le rapport du cachet et de la cire est plus qu'un modèle pédagogique : il devient une *source d'intelligibilité* pour la force cognitive même.

En effet, l'analogie plastique ne sert pas à enseigner le rapport de l'âme à un *autre* être intelligible, c'est-à-dire à une entité spirituelle *extrinsèque* : elle contribue à saisir les *modalités propres de l'âme* dans les divers rapports au sens commun, à l'imagination et à la mémoire. Elle n'est donc pas une simple « manière de parler », un *modus loquendi*. Descartes annonçait au début de la Règle XII l'explication d'un « *modus concipiendi* » – un « moyen de concevoir tout ce qui en nous se rapporte à la connaissance des choses (*modus concipiendi illud omne, quod in nobis est ad res cognoscendas*) » (412.4-5). En l'occurrence, l'analogie de la cire et du cachet sert à concevoir la *permanence* de la force cognitive alors même que celle-ci alterne entre passivité et activité. Elle contribue donc à saisir l'identité profonde de cette force en toutes manières d'être. Descartes insiste en effet sur ce point : la force connaissante demeure « une seule et même force (*una et eadem vis*) » (415.27) tout en étant « apte à ces diverses opérations (*diversis istis operationibus aptam*) » (416.10-11) ; et il ajoute que c'est toujours « la même (*eadem*) » force (416.6) qui est appelée entendement pur, imagination, mémoire, ou sens « selon ces diverses fonctions (*juxta has functiones diversas*) » (*ibid.*). L'analogie plastique permet ainsi de concevoir *l'unicité* de la force cognitive à travers la diversité de ses applications, autrement dit la possibilité d'une *variation sans disparition*. Elle donne donc à entendre *la substantialité même* de cette force spirituelle en tant que principe cognitif.

En effet, bien que le terme de *substantia* n'apparaisse que deux fois dans les *Regulae* et qu'il ait encore le sens aristotélien de quiddité<sup>1</sup>, le concept que ce terme recouvrira dans les

<sup>1</sup> Voir Règle XII, AT X, 424 : « l'eau, qui est plus éloignée du centre que la terre, est aussi d'une substance plus ténue (*sit etiam tenuioris substantia*) ». Et Règle XIV, AT X, 449 : la ligne et la surface d'un corps « ne sont pas plus des espèces différentes de quantité que l'animal et le vivant ne sont en l'homme des espèces différentes de substance (*non magis diversae sunt species quantitatis, quam animal et vivens in homine sunt diversae species substantiae*) ».

*Meditationes* est déjà préfiguré ici et comme projeté d'avance. Il faut en effet rapprocher la façon dont la force cognitive est dite « *una et eadem* » dans ses applications et celle dont la *mens* sera dite « *una et eadem* » dans ses modifications – « *una et eadem mens est quæ vult, quæ sentit, quæ intelligit* » (VII, 86.9-10) –, ainsi que la façon dont la cire sera dite à trois reprises demeurer « *eadem* », tant dans ses propres changements que dans ses relations au moi qui la pense, au moment d'être l'objet d'une analyse fameuse (VII, 30.19, 31.28 et 29). Plus précisément encore, l'*analogia* de la cire et du cachet de la *Regula XII* contient en germe le projet de la *substantia* de la *Meditatio Sexta*, où Descartes insistera en effet sur la substantialité respective de l'âme et du corps, en reprenant l'énumération en moi de « facultés de penser selon certaines modalités spéciales (*facultates specialibus quibusdam modi cogitandi*) », comme « les facultés d'imaginer et de sentir (*facultates imaginandi et sentiendi*) », lesquelles ne peuvent être sans moi, « *hoc est sine substantia intelligente, c'est-à-dire sans une substance intelligente* », et l'énumération de « certaines autres facultés (*quasdam alias facultates*) », comme celles de changer de lieu ou de « revêtir des figures variées (*varias figuras induendi*) », qui ne peuvent non plus ni être conçues ni exister « sans quelque substance (*absque aliqua substantia*) », de sorte que ces figures « doivent être dans une substance corporelle ou étendue (*inesse debere substantiæ corporeæ sive extensæ*) » (VII, 78-79). Est-ce un hasard si le concept de substance, mobilisé ici avec précision, aura été préparé dans la *Meditatio Secunda* par l'analyse de la cire, c'est-à-dire de ce même corps qui servait de modèle dans les *Regulæ* pour concevoir l'identité de la force cognitive en dépit d'applications diverses ? Cette coïncidence serait trop heureuse pour en être une. On constate plutôt que Descartes retrouvera dans les *Méditations* le modèle plastique qu'il avait déjà employé dans les *Regulæ* pour rendre intelligible la substance pensante avant que celle-ci ne fût enfin baptisée de ce nom : l'analogie de la cire et du cachet anticipe la conceptualisation de la *mens* en tant que chose demeurant « *una et eadem* » quelles qu'en soient les diverses manières. Et si nous prenons maintenant encore un peu plus de hauteur, nous verrons que les trois analogies de la *Règle XII* constituent des prolégomènes à toute la métaphysique future.

Ces analogies apparaissent en effet dans un cadre qu'on ne pourra pas appeler autrement que *métaphysique*, puisque les deux premières donnent à concevoir la force cognitive en tant que chose « purement spirituelle » et « distincte du corps tout entier » (X, 415.14-15). Le rapprochement avec la Quatrième partie du *Discours de la méthode*, où Descartes s'inquiète de relater des méditations très « métaphysiques », est ici frappant : « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser [...]. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps » (AT VI, 33). La proximité conceptuelle de ces textes est assez manifeste – pour ne rien dire ici de leur proximité lexicale : les *Regulæ* portent que la force cognitive est « *a toto corpore... distinctam* », tandis que la *Dissertatio* (traduction latine du *Discours* parue en 1644) porte que la *mens* est « *a corpore plane distincta* » (AT VI, 559). Or ce n'est pas le *doute* qui permet initialement de saisir cette distinction. C'est l'*analogie*. Dès les *Regulæ*, l'âme est en effet conçue comme chose purement spirituelle *au gré de deux analogies* (considérant qu'elle est aussi distincte du corps

que le sang diffère de l'os et que l'œil diffère de la main<sup>1</sup>).

Ces analogies n'apportent encore *aucune preuve* d'une telle distinction (qui, pour être accomplie, suppose que l'existence de Dieu soit d'abord prouvée – prémisse théologique indispensable à la démonstration). Toutefois leur fonction n'est pas purement pédagogique, mais *argumentative*, puisqu'elles travaillent déjà à élaborer la seconde prémisse de cette démonstration, qui dépendra de la distinction *conceptuelle* de l'âme et du corps – le raisonnement cartésien complet étant que, [*majeure*] puisque l'existence de Dieu m'assure que tout ce que je conçois clairement peut exister ainsi que je le conçois, [*mineure*] et puisque je conçois clairement que mon âme est incorporelle, [*conclusion*] alors cette âme est essentiellement distincte du corps, ou, autrement dit, « je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser (*recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans*)<sup>2</sup>. » Il y a même plus, car la gnoséologie des *Regulae* s'accomplit dans l'analogie.

Il faut en effet souligner le caractère *exhaustif* de l'analyse des facultés cognitives dans cet ouvrage. La *Règle XII* s'ouvre en indiquant qu'« il n'y a en nous *que* quatre facultés » dont nous puissions nous servir pour connaître les choses – « *in nobis quatuor sunt facultates tantum* » (X, 411.5) : l'entendement, l'imagination, le sens et la mémoire. Descartes insistera d'ailleurs sur la complétude de son énumération : « *haec enumeratio mihi videtur completa* » (411.14). Ce texte cardinal nous paraît sans exemple dans tout le corpus. Aucun écrit futur ne sera consacré à l'analyse exhaustive des facultés de connaître en plaçant ainsi côte à côte entendement pur, imagination, mémoire et sens. Certains textes développeront bien telle ou telle fonction de l'âme (on peut penser aux impressions visuelles, provoquées par la lumière, qui seront exposées dans *La Dioptrique* ; ou bien aux divers sentiments qui seront analysés dans *Les Passions de l'âme*). Mais il n'y aura plus d'examen organique des fonctions cognitives comme Descartes se le propose ici (et ce, bien entendu, alors même que les *Méditations* approfondiront progressivement le rôle de l'entendement, des sens et de l'imagination). Il est donc tout à fait remarquable que les *Regulae* intègrent une analogie au moment de saisir le support des facultés cognitives (analogie qui aide à concevoir comment l'esprit agit ou pâtit dans ses diverses opérations corporelles sans être lui-même un être corporel et composé).

<sup>1</sup> Descartes réinvestira une analogie semblable dans les *Sixièmes Réponses*, afin d'expliquer que la chose qui pense et celle qui est étendue forment en l'homme une unité non de nature, mais de composition, en raison de leur distinction (à la façon dont différentes parties corporelles composent un seul animal) : « elles sont plutôt appelées une et la même en unité de composition, en tant qu'elles se rencontrent dans le même homme, comme les os et la chair dans le même animal..., car je ne remarque pas moins de distinction ou de diversité de toute sorte entre la nature d'une chose étendue et celle d'une chose qui pense, qu'entre des os et de la chair (*potius dicantur tantum esse unum et idem unitate compositionis, quatenus in eodem homine reperiuntur, ut ossa et carnes in eodem animali..., quia distinctionem sive diversitatem omnimodam inter naturam rei extensae et rei cogitantis, non minus quam inter ossa et carnes, animadverto*). » (AT VII, 424). Cette analogie est un argument *a fortiori*, étant donné que les os et la chair peuvent être conçus distinctement alors qu'ils sont homogènes (sur ce point, voir OC IV-2, 1186, n. 10).

<sup>2</sup> *Méd. VI*, AT VII, 78/IX-1, 62. Voir aussi *ibid.*, un peu plus bas : « parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. » La double analogie des *Regulae* contribuait à élaborer les notions du passage souligné. En la commentant, les éditeurs des *Œuvres complètes* n'hésitent pas à écrire : « Le passage s'opère de l'originalité d'une force à la distinction réelle entre deux substances. La distinction réelle entre les parties du corps, dont chacune est elle-même un corps ou une substance corporelle, sert ici... de modèle pour penser la distinction de l'âme et du corps. » (OC I, 706, n. 235, s.d.l.t.).

Cette analogie éclaire alors le caractère à la fois unique et pluriforme de la force cognitive, qui devient facilement accessible au lecteur de cette façon.

Rappelons en effet que les moyens de concevoir notre connaissance des choses, que Descartes annonçait au début de la *Règle XII*, ne prétendaient pas *décrire* la réalité. Ce ne sont que de pures hypothèses explicatives, des « *suppositiones* » qui servent « seulement à rendre tout beaucoup plus clair (*tantum reddere omnia longe clariora*) » (412.8-10). Les outils conceptuels que Descartes met à disposition dans cette *Règle* ont donc une portée exhaustive autant qu'une fonction *illustrative*, au sens fort du terme : ils servent à clarifier une question, en l'occurrence celle de notre propre connaissance – « *nos scilicet qui cognoscimus* » (411.4). Tandis que le sujet connaissant passe au premier plan, l'analogie plastique intervient pour concevoir son unicité profonde en dépit des modalités et changements qu'il supporte. Le rôle de l'analogie nous paraît donc ici déterminant, puisqu'elle permet de clarifier la façon dont l'esprit humain se comporte en connaissant.

Il convient d'insister : l'analogie plastique éclaire l'esprit humain en tant qu'il a connaissance non seulement des choses extérieures, mais en outre *de lui-même*. C'est en effet cette analogie qui permet à la *vis cognoscens* de se concevoir comme tantôt passive, tantôt active. Elle est un outil de l'esprit cartésien au travail, qui élabore les meilleurs moyens de rendre cette force cognitive distinctement intelligible. L'analogie favorise ainsi la réflexion purement intellectuelle de l'âme sur elle-même. En d'autres termes, elle prépare le sol sur lequel Descartes jètera les fondements de toute sa philosophie, bien avant d'en passer par le doute hyperbolique. L'analogie est à l'origine de sa métaphysique, présente dans son premier grand écrit, où elle joue un rôle déterminant dans le laboratoire de ses concepts fondamentaux. Elle s'inscrit donc dans la genèse de la philosophie première. En sorte que sa fonction est ici *génétique*.

Le fait qu'elle se présente dans un traité de la *méthode* doit enfin nous interpeller. On sait comment Descartes définit celle-ci : un ensemble de règles, certaines et faciles, permettant de connaître tout ce dont l'esprit est capable, sans jamais rien supposer de faux<sup>1</sup>. Comme nous l'avons vu, il fit trois usages de l'analogie dans la *Règle XII*, dont l'objet était de promouvoir tous les auxiliaires cognitifs<sup>2</sup>. En ce sens, l'analogie combine ces secours (principalement l'entendement et l'imagination), parce qu'elle permet à l'âme de se connaître elle-même à l'aide d'analogues corporels. L'os et le sang, l'œil et la main, la cire et le cachet : autant de sensibles dont Descartes se servit dans son premier grand ouvrage, pour donner à entendre la spiritualité même du principe de toutes connaissances. S'agissait-il seulement de « pensées de jeunesse » ? Ce n'est pas si sûr.

## **2. La lettre à Mersenne**

Faisons à présent un bond dans le temps, pour nous retrouver plus de dix ans plus tard, en 1639. Le Père Mersenne a envoyé à Descartes sa traduction française du *De Veritate*, du philosophe anglais Edward Herbert de Cherbury (1583-1648), en lui demandant son avis sur le fond<sup>3</sup>. Descartes avait déjà parcouru cet ouvrage l'année précédente, dans le texte

<sup>1</sup> RDI, IV, AT X, 371-372.

<sup>2</sup> RDI, XII, AT X, 410/OC I, 407 : « il faut user de tous les secours de l'entendement, de l'imagination, du sens et de la mémoire... ; de façon qu'aucune partie de l'industrie humaine ne soit négligée. ».

<sup>3</sup> *De la Vérité en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*, s. l., s. n., 1639, 318 p.

original<sup>1</sup>. Il le lit cette fois plus attentivement et prend le temps d'en dire son sentiment<sup>2</sup>, dans la mesure où, écrit-il, cet ouvrage « traite d'un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie ». S'il y trouve « plusieurs choses fort bonnes », nous allons voir cependant que ce ne fut pas le cas de toutes<sup>3</sup>.

Descartes revient notamment sur les innombrables facultés qu'Herbert conçoit en l'homme : « Il veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à

<sup>1</sup> Voir à Mersenne, 19 juin 1639, AT II, 566 et *infra* : « Je n'ai point encore reçu le livre *de veritate* ; mais je l'ai lu en latin, il y a plus d'un an, et j'en écrivis alors ce que j'en jugeais à M<sup>r</sup> Eding, qui me l'avait envoyé. » En plus de la traduction due au Minime, l'ouvrage d'Herbert connut plusieurs éditions du vivant de l'auteur (dont la première fut initiée par Grotius) : Paris, s. n., 1624 ; Londres, Augustin Matthæus, 1633, 244 p. ; Londres, s. n., 1645, 250 p. Nous avons travaillé principalement à partir des deux dernières éditions latines, dont la pagination est identique jusqu'à la p. 217, l'ensemble ne variant que par quelques différences lexicales et plusieurs différences typographiques (dont de nombreux italiques dans la troisième édition). Descartes préférant toutefois la traduction – « j'y ai trouvé beaucoup moins de difficulté en le lisant en français, que je n'avais fait ci-devant en le parcourant en latin » (à Mersenne, 16 oct. 1639, AT II, 599) –, nous nous référerons donc à cette version, en citant occasionnellement l'édition latine de 1633. Sur cette traduction, voir Jacqueline Lagrée, « Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury », *Les Études philosophiques*, 1/2, janv.-juin 1994, *Études sur Marin Mersenne*, p. 25-40.

<sup>2</sup> De manière plus longue et détaillée qu'il le fit à Eding en 1638 : à Mersenne, 16 oct. 1639, AT II, 596.16-599.27.

<sup>3</sup> Mais il ne manquera pas de souligner son accord avec Herbert sur plusieurs points – « ...ce qui revient à ce qu'il dit », « Il n'y a point de doute aussi... », « Ses *Zététiques* sont fort bons... » –, ni de louer celui-ci au moment de ponctuer son jugement : « Enfin, pour conclusion, encore que je ne puisse m'accorder en tout aux sentiments de cet auteur, je ne laisse pas de l'estimer beaucoup au-dessus des esprits ordinaires. » Ce qui confirme l'autre avis, également favorable, donné à Eding : « lorsque je l'ai lu ci-devant en latin, j'y ai trouvé au commencement plusieurs choses qui m'ont semblé fort bonnes, et où il témoigne être plus savant que le commun en *Métaphysique*, qui est une science que presque personne n'entend » (à Mersenne, 27 août 1639, AT II, 570). Voir à Eding, avril ou mai 1638, AT II, 658/OC VIII-2, 834) : « je n'ai pas feuilleté ce livre si rapidement que je ne puisse dire que j'y ai trouvé plusieurs fort belles choses en *Métaphysique*, meilleures en bien des points que ce qui est habituellement enseigné. Cette science principale, qui est véritablement le fondement de toutes les autres, est demeurée en grande part ignorée jusqu'à ce jour, et on trouve peu d'esprit vraiment capables même sur une seule partie. Ce qui peut être la raison que peu de gens goûtent ce livre et qu'il n'y est pas estimé à sa juste valeur. Mais je ne parle que de ce qui y touche à la *Métaphysique*, laissant de côté ce qui regarde la Théologie. » Herbert est en effet un auteur original, doté d'une grande indépendance d'esprit. On relèvera ce qu'il pose pour condition principale : « *Conditio prima est, ut intra nostram stet Analogiam* » (p. 13). Et aussi : « *Ad veritatem conceptus conditio quarta est, ut facultas Analogia applicetur* » (p. 26). Voir également la définition de la vérité : « *Est enim veritas (uti sæpe monuimus) Harmonia quadam inter objecta et facultates Analogas* » (p. 68). Herbert fait un usage massif de la notion d'analogie dans son livre. S'il n'est pas de notre propos de l'éclairer chez lui, on notera toutefois que Descartes ne le lui reprocha pas. Mais son approbation tient sans doute plus aux énoncés d'Herbert sur *l'amplitude de la volonté humaine et le libre arbitre* – « *Est igitur voluntas nostra per se infinita* », « *...illa arbitrii libertate sive ratione infinitatis quæ in nobis describitur...* » (p. 76 et 79) –, ainsi que sur les objets propres de nos facultés intellectuelles : « *Propria autem objecta facultatum istarum [i.e. "facultates noëtica Divinæ"] sunt attributa Divina* », « *nostræ facultates noëtica cum objectis suis propriis, scilicet attributis Divinis, debite conformantur* », « *Propria objecta facultatum internarum noëticarum sunt attributa Divina* » (p. 79, 80 et 117), à quoi l'on peut comparer cette citation de lui – « *Deus intellectioni proprium objectum est* » (Cartesius, AT XI, 648).

Mais Herbert est-il une source de Descartes pour la *Meditatio Quarta* ? Outre les énoncés précédents sur notre volonté infinie, ce passage sur Dieu peut aussi le faire supposer : « si l'on a égard à son image qu'il a imprimée dans nous, l'on trouvera... qu'il a aussi mis une certaine raison de son infinité dans notre liberté ; dont je m'étonne que les écoles n'ont point parlé (*candidissime rationem aliquam infinitatis suæ, in arbitrii libertate impertivit ; quod certe demiramur, Scholas non advertisse*) » (p. 82 = 1639, p. 109). Voir aussi, 1639, p. 55 et 101 (s.d.l.t.) : « Il n'y a donc dans tout cela que le franc arbitre qui nous appartient... Dieu donne donc une faculté divine à ceux à qui il donne le franc arbitre, lesquels ont par conséquent le même moyen dont Dieu même se sert... » ; « *L'infinité... dont on remarque quelque partie ou échantillon dans notre libre arbitre ; car il est infini de sa nature, quoiqu'il semble être renfermé dans certaines bornes à l'égard de cette transcendance infinie : car il n'y a point d'attribut divin qui n'ait une faculté analogue dedans nous.* » Ce sont les textes mêmes que Descartes avait lus (et pour lesquels il est probable qu'il loua leur auteur). Il est aussi probable qu'il s'en soit inspiré pour ses *Méditations*. On notera enfin que le fameux hapax est postérieur à la lecture d'Herbert : « c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image » (à Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, 628).

connaître... » C'est en effet l'une des grandes thèses du livre : « *Tot sunt facultates, quot sunt rerum differentiae, & vice versa*<sup>1</sup>. » Or Descartes s'explique cette thèse par l'hypothèse d'une analogie, en faisant intervenir le rapport de la cire à ses figures : « Il veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir. » On relèvera dans un premier temps la tournure qui introduit le modèle plastique : « ...ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire... » La syntaxe est un peu compliquée, mais elle n'en annonce pas moins un *modèle d'intelligibilité*. Descartes le validera d'ailleurs : « Ce qui est vrai en ce sens-là... » Ici donc, l'analogie avec la cire remplit une fonction *intellective* et *herméneutique*. Elle permet d'interpréter d'une façon intelligible un propos qui semble par ailleurs confus et que, de fait, Descartes écartera : « ...mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler... » – c'est-à-dire de la façon dont parle Herbert, non de façon analogique avec la cire –, « ...et il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités en notre âme. » De fait, Herbert énumère une faculté pour chaque type de questions que « l'instinct naturel » peut envisager (ce syntagme est peut-être mal choisi, parce que son objet propre est la béatitude éternelle et que cet "instinct" comprend les sens internes dont la conscience, les sens externes et le discours) : il y a ainsi la faculté qui motive la question *an*, celle qui motive la question *quid*, la question *quale*, la question *quantum*, *ad quid*, *quomodo*, *ubi*, *quando*, *unde* et *cujus gratia*<sup>2</sup>.

Descartes préfère éviter ce langage, qui lui semble égarant. Aussi réajuste-t-il son modèle plastique : « C'est pourquoi j'aime mieux concevoir que la cire, par sa seule flexibilité, reçoit toutes sortes de figures, et que l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion... » Il faut de nouveau souligner le rôle *conceptuel* de l'analogie : « j'aime mieux concevoir que la cire... » Ici, comme dans la Règle XII, l'analogie plastique est un *moyen de concevoir*, un *modus concipiendi*. Elle n'est pas simplement un moyen d'enseigner, ni même une manière de parler : c'est d'abord un outil pour préciser des notions (sa forme constituant à elle seule une sorte de mécanisme auxiliaire de la fonction intellectuelle). Sa fonction est donc *intellective* et non simplement pédagogique.

Cette analogie a le mérite de mettre en évidence le rôle d'une opération spécifique en matière de connaissance, la *réflexion*<sup>3</sup>. Il semble qu'il faille ici saisir cette opération comme étant la disposition de l'âme à faire retour sur toutes ses pensées, sur le modèle de la flexibilité, qui est la propriété de la cire qui la dispose à recevoir toutes sortes de figures (et l'on apprendra, dans les *Méditations*, que cette capacité indéfinie surpasse les bornes de l'imagination – ce qui confirme, par anticipation, que le modèle de la cire est moins

<sup>1</sup> *De Veritate*, op. cit., p. 30. Voir aussi p. 29 et 67 : « *infinita enim ad nova, & infinita objecta ut excitari possint facultates* » ; « *Ad objectum igitur novum, novam aliquam facultatem Analogam in te excitari audenter pronuncia* ». Et p. 76 et 117 : « *Quot sunt igitur attributa Divina, tot facultates Analogae in ipsa mente describuntur* » ; « *tot dari facultates, quot sunt attributa Divina, & vice versa* ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 163-198. Voir aussi éd. 1639, p. 42 : « c'est donc une autre faculté... qui considère l'existence de l'objet, que celle qui en considère l'essence, que celle qui envisage les qualités, que celle qui regarde la quantité, que celle qui contemple les relations, que celle qui voit les milieux, que celle qui regarde le lieu, que celle qui regarde le temps, que celle qui considère les causes, que celle qui considère la fin, et finalement que celle qui regarde quelques parties de ces choses... »

<sup>3</sup> Il en sera de nouveau question dans la *Correspondance* avec Arnauld de juillet 1648 (voir not. AT V, 220-221).

sensible ou imaginable que proprement intelligible<sup>1</sup>).

On sait comment, dans la République des Lettres, la *Correspondance* d'un auteur était aussi son laboratoire. Il n'est donc pas impossible que l'avis, que Descartes donna à Mersenne sur le livre d'Herbert, ait été l'occasion pour lui de concevoir sa fameuse analyse de la cire. S'il est impossible de le vérifier, il n'est pas interdit non plus de le conjecturer. L'immense variété des figures nous met sur la piste : « ...comme si, à cause que la cire peut recevoir *une infinité de figures...* », « ... la cire, par sa seule flexibilité, reçoit *toutes sortes de figures...* » (n. s) – ce qui correspond assez à ce que Descartes écrira, dans la *Méditation Seconde*, touchant les innombrables changements dont la cire est capable. La chronologie joue en faveur de notre hypothèse, puisque l'analogie avec la flexibilité apparaît à la mi-octobre 1639, et que Descartes écrira qu'il est en train de rédiger les *Méditations* le mois suivant<sup>2</sup>. Autrement dit, l'analogie avec la cire exercerait une fois de plus une fonction *génétique* dans la métaphysique de Descartes. Elle ne servirait pas seulement à concevoir le rôle de la réflexion psychique, comme nous l'avons vu plus haut (fonction intellectuelle) ; elle permettrait aussi de faire naître certaines notions – la flexibilité de la cire la rend capable d'innombrables changements – dont l'analyse deviendra une pièce aussi importante que célèbre dans l'édifice cartésien.

Revenons à présent sur le sens *gnoséologique* de l'analogie entre la réflexion de l'âme et la flexibilité de la cire. Car c'est à travers elle que Descartes énonce la généalogie de *toutes nos connaissances*, tant intellectuelles que corporelles. Il faut en effet souligner la portée *universelle* du modèle proposé : de même « que la cire, par sa seule flexibilité, reçoit *toutes sortes de figures* », ainsi, « l'âme acquiert *toutes ses connaissances* par la réflexion... » (n. s.). La réflexion est à l'âme comme la flexibilité est à la cire – autrement dit, le principe universel des modes (là, cognitifs ; ici, figurés) :

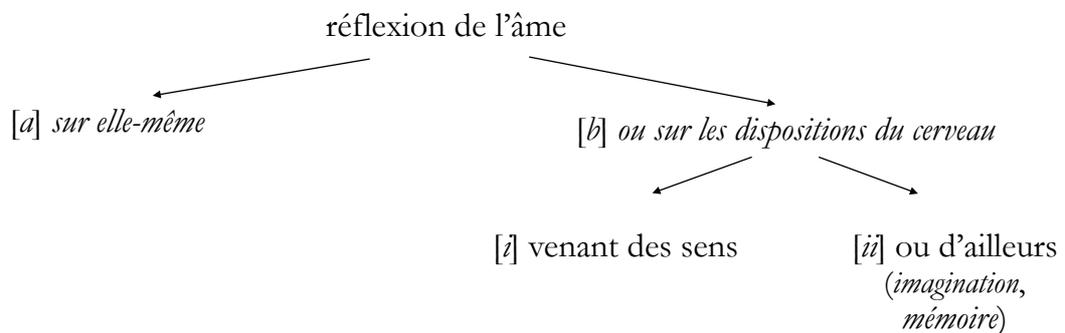
$$\begin{array}{ccc} \text{réflexion de l'âme} & & \text{flexibilité de la cire} \\ \hline & \approx & \hline \text{connaissances} & & \text{figures} \end{array}$$

<sup>1</sup> Voir *Méd. II*, AT VII, 31/IX-1, 24 : « Et je ne concevais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé (*nec recte judicarem quid sit cera, nisi putarem banc etiam plures secundum extensionem varietates admittere, quam fuerim unquam imaginando complexus*). » On notera que la flexibilité de la cire fera l'objet d'une interrogation particulière : « Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de *flexible* et de muable (*nihil aliud quam extensum quid, flexible, mutabile*). Or qu'est-ce que cela : *flexible* et muable ? (*Quid vero est hoc flexible, mutabile ?*) ». La réponse sera apportée en termes de *capacité indéfinie* et l'analyse fera à dessein usage du lexique de la *compréhension* : « *innumerabilium ejusmodi mutationum capacem eam esse comprehendo, nec possum tamen innumerabiles imaginando percurrere ; nec igitur comprehensio hæc ab imaginandi facultate perficitur* ; je *comprends* qu'elle est capable d'innombrables changements de ce genre, et pourtant je ne puis, par l'imagination, en parcourir d'innombrables ; par conséquent *cette compréhension* ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. » (MB, 71). La traduction du duc de Luynes s'écartera du latin sur ces points importants : « je la *conçois* capable de recevoir une *infinité* de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette *infinité* par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. » (n. s.) *Nota bene* : ce ne sont pas les changements innombrables qui sont compris (cela est exclu par définition) ; c'est la notion de substance corporelle, qui est complète lors même qu'on écarte toutes les idées de ses modes imaginables.

<sup>2</sup> Voir à *Mersenne*, 13 novembre 1639, AT II, 622 : *J'ai maintenant* entre les mains un discours, où je *tâche* d'éclaircir ce que j'ai écrit ci-devant sur ce sujet ; *il ne sera* que de cinq ou six feuilles d'impression ; *mais j'espère* qu'il contiendra une bonne partie de la métaphysique. » Cette phrase montre que l'ouvrage est en travaux (voire que ceux-ci viennent tout juste de commencer). Il semble que la rédaction fût achevée vers la fin de l'hiver, sinon au printemps 1640 ; voir à *Mersenne*, 11 mars 1640, AT III, 35 : « Je ne ferai point imprimer *mon essai de Métaphysique* que je ne sois à Leyde, où je pense aller dans cinq ou six semaines ».

Descartes préfère concevoir les choses ainsi, parce que cela évite de multiplier les entités, comme les philosophes scolastiques le faisaient, beaucoup trop selon lui. Plutôt que de dire que les facultés de l'esprit sont aussi diverses qu'il y a d'objets différents auxquels s'appliquer, il aime mieux penser qu'il n'y en a qu'une seule, la réflexion, qui peut acquérir telle ou telle connaissance en fonction de l'objet vers lequel elle se tourne, en même façon que la cire peut, de sa seule flexibilité, prendre telle ou telle forme selon les corps qu'elle rencontre.

Cette capacité universelle étant posée, Descartes procède ensuite à une distinction : « ...l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, [a] ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, [b] ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe, pour les corporelles, [z] soit que ces dispositions dépendent des sens [iz] ou d'autres causes. » On peut schématiser le rôle cognitif de la réflexion par la petite arborescence généalogique suivante :



On voit que le propos se précise à mesure que Descartes progresse dans son commentaire. Contrairement au sens courant, la notion de « réflexion » est ici plus étendue que ce que ce nom recouvre dans la langue ordinaire (qui le cantonne au sens [a]). Nous l'avons indiqué, la réflexion psychique n'est pas le simple retour de l'âme sur elle-même (elle est cela, mais en partie seulement) : c'est plus généralement la capacité que l'âme a d'acquérir toutes ses connaissances, tant intellectuelles que corporelles. L'analogie avec la cire est donc ici d'une grande portée, puisqu'elle permet de concevoir *l'universalité de la réflexion en matière de connaissances*, qu'il s'agisse aussi bien de connaissances intellectuelles que de connaissances corporelles – et ici, il faut préciser que les connaissances corporelles peuvent venir ou des sens, ou de l'imagination, ou de la mémoire : le champ est donc élargi au maximum. On retrouve ainsi l'usage qui en était fait dans les *Regulae*, où Descartes s'en servait déjà pour concevoir le rapport d'une seule et même *vis cognoscens* aux diverses facultés corporelles.

Une innovation majeure de ce que l'on peut appeler la seconde version de l'analogie plastique, et qui est aussi un point important sur lequel nous reviendrons par la suite, réside toutefois dans la partie gauche de la généalogie esquissée : la connaissance des choses *intellectuelles* dépend de la capacité de l'âme à faire retour *sur elle-même*. Que faut-il entendre par « choses intellectuelles » ? S'agit-il des choses qui caractérisent *l'entendement seul* (c'est-à-dire les principes cognitifs) ? Ou bien s'agit-il des choses *intelligibles*, c'est-à-dire immatérielles ou métaphysiques ? Nous aurions tendance à trancher en faveur du second membre et à comprendre que l'adjectif « intellectuelles » désigne ici toutes les connaissances qui *dépendent de l'entendement seul* – autrement dit, toutes les idées innées, de

sorte que cet ensemble intègre non seulement l'idée de l'âme humaine, mais aussi celle de Dieu.

Nous reviendrons dans la section suivante sur le caractère proprement métaphysique de ce que l'analogie plastique met en jeu ; et nous développerons dans la troisième partie le rôle de la réflexion dans notre connaissance de Dieu.

### 3. La première lettre à Mesland

Faisons encore un bond à travers le temps, pour nous retrouver maintenant en 1644. Le Père Mesland a lu les *Méditations* : il prend la liberté d'écrire à Descartes (via le Père Grandamy) afin de lui adresser une série de questions. Descartes lui répond par une lettre qui est assez longue, puisqu'elle compte dix pages dans AT (V, 111-120). Sa lettre constitue aussi une pièce importante de la *Correspondance*, pour au moins trois raisons :

i) Premièrement, si sa date est incertaine, elle est cependant contemporaine de l'impression des *Principia*<sup>1</sup>.

ii) Deuxièmement, il s'agit de la première lettre au Père Mesland, un correspondant jésuite dont Descartes envisage de se rapprocher (il se propose de l'honorer d'une visite<sup>2</sup>) et qui est le même homme auquel il confiera bientôt en détail ses conceptions touchant l'Eucharistie et la liberté humaine. Les deux hommes se lieront d'amitié et Descartes dira finalement sa grande « émotion » avant le départ du religieux en mission pour les Antilles<sup>3</sup>. L'identité de ce destinataire interdit donc de supposer aucune ironie ou pédanterie de la part de notre philosophe. Au contraire, Descartes confie au Père Grandamy qu'il a été « extrêmement aise... de recevoir les excellentes lettres du R. P. Mesland » et qu'il « tâche de lui répondre tout franchement, et sans rien dissimuler de [ses] pensées<sup>4</sup>. » Sitôt ses *Principes* publiés, il ne manquera pas d'adresser un exemplaire à chacun d'eux, ainsi qu'à plusieurs autres Pères de la Compagnie<sup>5</sup>.

iii) Troisièmement, les questions de Mesland proviennent de sa lecture des *Méditations* et des *Réponses* : il faut donc lire la lettre que Descartes lui adresse comme des éclaircissements. De fait, cette réponse constitue un exposé précieux sur plusieurs points de la métaphysique cartésienne, au vu de la diversité et de l'importance des questions abordées. Descartes s'y explique en effet sur douze points : 1. la notion commune *quod potest plus, potest etiam minus* ; 2. le sens de sa seconde démonstration *a posteriori* ; 3. la cause des erreurs et la perfection de l'œuvre divine ; 4. les endroits de Saint Augustin pouvant servir d'autorité à ses écrits ; 5. le rapport de l'âme aux idées ; 6. la difficulté d'apprendre les sciences ; 7. la mémoire intellectuelle et la mémoire cérébrale ; 8. la différence entre l'erreur de croyance et l'erreur

<sup>1</sup> Descartes évoque celle-ci par deux fois (AT IV 113.2-4 et 114.15-16), comme pour exciter la curiosité de son correspondant : « ...comme on verra dans mon traité de Philosophie, qui s'achève d'imprimer » ; « ...que j'ai tâché d'expliquer assez au long en l'écrit que j'ai sous la presse. » Voir aussi la *lettre à Grandamy*, datée par AT du 2 mai 1644, où Descartes parle de deux mois de retard dans l'impression des *Principes* à cause du temps qu'il fallait pour réaliser les tailles-douces (AT IV, 122). L'achevé d'imprimer sera daté du 10 juillet 1644 (voir l'indication sous le Privilège royal pour dix ans de 1637, reproduit dans l'édition originale, Amsterdam, Elzevier, 1644, [s. p.]).

<sup>2</sup> AT IV, 120.23-24 : « j'espère aller en France bientôt, où j'aurai, si je puis, l'honneur de vous voir. »

<sup>3</sup> Voir la *lettre à Mesland*, fin 1645 ou début 1646, AT IV, 345 : « J'ai lu avec beaucoup d'émotion l'adieu pour jamais que j'ai trouvé dans la lettre que vous avez pris la peine de m'écrire ». Voir aussi OC VIII-1, 1015, n. 2.

<sup>4</sup> À *Grandamy*, 2 mai 1644, AT IV, 121-122.

<sup>5</sup> Voir la *lettre à Bourdin* d'octobre 1644, AT IV, 143-144.

de jugement ; 9. le libre arbitre et l'indifférence humaine ; 10. la création des vérités éternelles ; 11. l'Eucharistie ; 12. l'abstraction et l'exclusion intellectuelles.

C'est le cinquième point de cette lettre qui nous intéressera ici (AT IV, 113.22-114.10). Descartes commence en ces termes : « 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... » L'analogie plastique des *Regulae* vient de ressurgir, à l'heure même où les *Principia* sont en train d'être imprimés. Cette analogie n'était donc pas un simple outil de jeunesse ; c'est désormais un modèle récurrent, qui relève aussi de la maturité intellectuelle de Descartes. On peut interpréter cette récurrence comme le résultat de la méthode employée dans la *Règle XII*, où Descartes se proposait de fournir un « *modus concipiendi* » de tout ce qui en nous se rapporte à la connaissance des choses. Cette méthode a manifestement produit des fruits durables en son esprit, puisqu'on le voit reprendre un modèle conceptuel qu'il avait élaboré plus de quinze ans auparavant et qu'il avait déjà repris en 1639 en commentant Herbert.

Le commentaire qu'il propose ensuite suggère toutefois davantage qu'une simple redite. Descartes ne se contente pas de recopier la page d'un traité qu'il aurait sous les yeux : témoin, la présence d'un thème qui était absent de l'analogie des *Regulae*, à savoir le rôle de la volonté dans la formation de certaines idées. Sa réponse se prolonge ainsi :

« ...Et comme ce n'est pas proprement 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 ; et que [A] ses idées sont mises en elle, [B] partie par les objets qui touchent les sens, [C] partie par les impressions qui sont dans le cerveau, [D] et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté ; [E] ainsi que la cire reçoit ses figures, [F] partie des autres corps qui la pressent, [G] partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle etc., [H] et partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée, elle a en soi la force de continuer à se mouvoir. »

La réponse à la question du rapport de l'âme aux idées s'achève ici. Il est donc remarquable qu'on ne trouve sur ce point rien de plus dans cette lettre que les deux extraits que nous venons de citer, c'est-à-dire rien de plus que l'analogie avec la cire et son commentaire.

Un premier élément à relever est bien sûr la reprise du modèle plastique pour dire la *passivité* de l'âme face aux idées. Seule la volonté apparaît ici comme une puissance active, dont l'âme reçoit les idées. Descartes effleure ici la relation de l'entendement à la volonté, sans toutefois développer le rôle de cette dernière faculté dans la production de certaines idées. On comprend pourquoi : ce n'est pas à proprement parler la volonté qui produit celles-ci ; mais, parce que l'âme a nécessairement conscience de toutes ses volitions, elle en perçoit aussi les idées.

Un deuxième élément à souligner est le fait que, comme dans la *Règles XII* et la *lettre à Mersenne*, l'analyse se veut ici exhaustive. Descartes énumère en effet, de façon générale, l'ensemble des causes des idées [A] : celles-ci peuvent venir ou bien des objets externes [B], ou bien des impressions du cerveau [C], ou bien encore des dispositions de l'âme et de la volonté [D].

On pourrait peut-être déceler une difficulté doctrinale dans cet extrait, dans la mesure où cette tripartition ne recouvre pas celle des idées adventices, factices et innées<sup>1</sup>. En effet, si elle semble bien comprendre les *idées adventices*, qui viennent des objets sensibles [B], et les *idées innées*, dont les dispositions précèdent en l'âme même [D], on ne peut dire que toutes les idées *factices ou forgées* dépendent des impressions cérébrales [C]. Il est vrai que certaines d'entre elles en proviennent, comme celles d'un Pégase ou d'une sirène, qui résultent de la combinaison des impressions de la mémoire en la fantaisie<sup>2</sup>. Mais il existe aussi des idées forgées qui ne dépendent *que de l'entendement* (par exemple le projet d'un livre, une théorie scientifique, ou une idée abstraite<sup>3</sup>). Il faut donc éviter de plaquer la tripartition des idées, élaborée en 1640-1641, sur celle que Descartes expose ici à Mesland.

Cette lettre donne aussi à entendre que l'âme se situe dans un rapport passif, y compris devant des idées forgées – ce qui semble paradoxal, car on serait plutôt d'opinion que l'on excite soi-même ces idées. Son propos est pourtant cohérent. Si forger une idée suppose sans doute une forme d'activité et donc le concours de la volonté<sup>4</sup>, percevoir cette idée demeure en revanche une passion<sup>5</sup> : l'idée forgée n'est pas directement causée par une action psychique ; mais l'âme use de la force de sa volonté pour changer les impressions du cerveau, afin de produire une image originale, dont elle recevra enfin l'impression. À première vue, cet extrait ne semble donc pas poser de problèmes insurmontables à la métaphysique cartésienne. Il la prolonge plutôt, en offrant un commentaire singulier sur le rapport de l'âme aux idées.

Nous pouvons donc nous arrêter maintenant sur la forme et le contenu de ce que l'on peut appeler la troisième version de l'analogie plastique. La structure en parallèle, et l'emploi de part et d'autre de termes identiques (« partie..., partie..., et partie aussi... »), indiquent que Descartes a construit sa réponse en suivant une syntaxe rigoureusement proportionnelle :

<sup>1</sup> Sur cette tripartition, voir *Med. III*, AT VII, 37-38 : « *Ex his autem ideis alia innata, alia adventitia, alia a me ipso facta mihi videntur* ». Voir aussi la *lettre à Mersenne* du 16 juin 1641, AT III, 383 : « j'en ai distingué de trois sortes... »

<sup>2</sup> Voir *Méd. II*, AT IX-1, 21 et 22 : « tout ce que je puis feindre et imaginer » ; « ces termes de feindre et imaginer ». Et VII, 28 = IX-1, 22 : « celles [les choses] qui sont feintes et inventées par l'imagination (*is... qua imaginatione effingo*) ».

<sup>3</sup> Sur l'idée abstraite, voir *1<sup>e</sup> Rép.*, AT VII, 117/IX-1, 92 : « ...les idées qui ne contiennent pas de vraies et immuables natures, mais seulement de feintes et composées par l'entendement (*illas ideas, que non continent veras et immutabiles naturas, sed tantum fictitias et ab intellectu compositas*) ».

<sup>4</sup> Voir les *Annotationes in Principia*, AT XI, 655 : « *ad fictitias [ideas] voluntatis actio concurrat* ».

<sup>5</sup> Voir les *Passions de l'âme*, art. 19, AT XI, 343 : « bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. »

<b>A</b>	« ses idées sont mises en elle,		la cire reçoit ses figures,	<b>E</b>
—	—————	≈ ainsi que	—————	—
<b>B</b>	<b>partie</b> par les objets qui touchent les sens,		<b>partie</b> des autres corps qui la pressent,	<b>F</b>
<b>C</b>	<b>partie</b> par les impressions qui sont dans le cerveau,		<b>partie</b> des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle, etc.,	<b>G</b>
<b>D</b>	<b>et partie aussi</b> par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté ;		<b>et partie aussi</b> de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée, elle a en soi la force de continuer à se mouvoir. »	<b>H</b>

Cet énoncé appelle plusieurs commentaires.

D'une part, les deux parties du propos (sur l'âme et sur la cire) collent parfaitement l'une à l'autre (on pourrait l'imaginer écrit comme ici sur une feuille que l'on plierait par le milieu vertical : les deux côtés se superposeraient alors admirablement).

D'autre part, cette structure en parallèle reproduit à l'intérieur du discours le dualisme qui existe dans la réalité. Elle confirme que l'âme peut être décrite par analogie avec un morceau de cire sans ruiner celui-ci. Descartes le proposait déjà dans les *Regulae* et en 1639, mais, même plus tard, en 1644, c'est-à-dire une fois que toute sa métaphysique et que sa physique auront été écrites, il ne mettra pas d'« autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. » L'expression : pas d'« autre différence », vaut d'être soulignée. Elle signale que l'âme est à ses idées *comme* un morceau de cire est à ses figures : s'il ne s'agit pas d'une homogénéité entre l'âme et la cire, il s'agit au moins d'une similitude de rapports, c'est-à-dire d'une analogie. Nous y insistons : le dualisme n'interdit pas de concevoir la substance *pensante* par analogie avec une substance *corporelle*, dès lors qu'on ne confond pas l'une et l'autre et qu'on les distingue soigneusement, comme Descartes le fait ici, tant par ses notions que par sa syntaxe.

Sa *lettre à Mesland* s'ouvrait sur le problème de la communication : « Je sais qu'il est très malaisé d'entrer dans les pensées d'autrui, et l'expérience m'a fait connaître combien les miennes semblent difficiles à plusieurs » (AT IV, 111.1-3). Il y a ici un effort de sa part pour éclairer une difficulté philosophique et enseigner à son correspondant un point de sa métaphysique. L'analogie avec la cire, modèle sensible et imaginable s'il en est, se veut un analogue pédagogique touchant le rapport des idées aux facultés de l'âme. Malebranche se souviendra très bien de ce morceau de la *Correspondance* au tout début de son traité *De la recherche de la vérité* : on l'y verra reprendre l'exemple du morceau de cire pour expliquer les

« convenances » entre les facultés passives de l'âme et celles de la matière<sup>1</sup>.

De plus, cette analogie a une signification métaphysique de premier ordre, puisqu'elle vise le rapport de l'âme à *ses idées*. Il ne s'agit plus, comme dans la *Règle XII*, du rapport de la force cognitive à elle-même ainsi qu'aux facultés *corporelles* (sens commun, imagination et mémoire) ; il est désormais question du rapport de l'âme à des *objets de pensée*. Que ses idées lui viennent des sens, de l'imagination ou de la mémoire, elle n'a en effet affaire qu'à des êtres *purement spirituels* (il va sans dire que les idées qui dépendent de ses dispositions antérieures et de sa volonté sont immatérielles elles aussi). Il s'agit donc non seulement de l'âme ou de l'*ego* dans cet extrait, mais en outre de l'âme face à ses *propres modifications*. Autrement dit, nous touchons ici aux fondements de la philosophie, Descartes donnant à concevoir le roc même de sa métaphysique. Or il choisit de le faire *par analogie*. Nous ne pouvons donc qu'insister sur ce point, même s'il ne faut pas sur-déterminer sa réponse, en soutenant que l'analogie serait le cœur de toute la philosophie première. C'est pourtant un fait que l'analogie concerne le premier principe de la métaphysique : après les prolégomènes esquissés dans les *Regula*, Descartes convoque à nouveau l'analogie plastique pour donner à entendre le rapport de l'âme à toutes ses idées.

Cette dernière apparaît alors comme un sujet qui pâtit de ses objets, autrement dit comme une chose qui subit sa propre connaissance. Il n'y a donc pas lieu de croire que l'esprit soit l'auteur de toutes ses idées. Chez Descartes déjà, le moi n'est pas maître dans sa propre maison. Contrairement à ce qu'une certaine vulgarisation a pris l'habitude d'affirmer, l'*ego* cartésien n'est en aucun cas un être souverain, il ne fabrique pas lui-même sa connaissance, pas plus que son existence n'est un absolu (cette lecture est plus le fait d'une dérive interprétative contemporaine que des textes eux-mêmes). Bien que l'esprit humain se situe à la base de l'édifice du savoir, il n'en est toutefois que le *dépositaire* – le réceptacle, pourrait-on même dire, puisque « c'est aussi une passion en l'âme de *recevoir* telle ou telle idée ». Que ses idées soient en effet innées, adventices ou forgées, l'esprit en pâtit dans tous les cas. En cela, l'âme humaine apparaît bien différente d'une entité créatrice. Le modèle cartésien de la cire dit même tout l'inverse. Penser, au sens d'avoir des idées, ce n'est ici que recevoir celles-ci (car l'âme a besoin d'en *être affectée* afin d'en *prendre conscience*, et l'on peut même concevoir qu'elle doit subir ses modifications ne serait-ce que pour en avoir : les idées frappent l'esprit, qui alors les perçoit).

---

<sup>1</sup> Voir *De la recherche de la vérité*, liv. I, chap. I, § 1, OC I, 40-45. Tout ce premier paragraphe est une paraphrase développée de l'analogie avec la cire, que Descartes proposa à Mesland. Malebranche l'introduira par une leçon remarquable :

« parce que ces idées sont fort abstraites, et qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles se pouvant facilement imaginer, rendront les notions qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement* et *volonté*, plus distinctes et même plus familières. Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit et de la matière ne sont pas entièrement justes, et qu'on ne compare ensemble ces deux choses que pour rendre l'esprit plus attentif, et faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire. »

S'attachant à expliquer dans ce premier paragraphe l'entendement seul, il comparera la faculté qu'à la matière « de recevoir différentes figures » à celle, qui est l'entendement, « de recevoir plusieurs idées » – ces deux facultés convenant en ceci que chacune « est entièrement passive, et ne renferme aucune action ». Malebranche nommera « la cire » à trois reprises, au début, au milieu, puis à la fin de son paragraphe, qui se conclura sur la double analogie suivante (avec le rappel de son inadéquation et de sa fonction simplement illustrative) : « D'où il faut conclure que *les perceptions pures sont à l'âme à peu près ce que les figures sont à la matière*, et que *les configurations sont à la matière à peu près ce que les sensations sont à l'âme*. Mais il ne faut pas s'imaginer que la comparaison soit exacte : je ne la fais que pour rendre sensible la notion de ce mot *entendement* ». Arnauld discutera « cette comparaison » de Malebranche dans son livre *Des vraies et des fausses idées*, en la nommant aussi bien « la comparaison de l'âme avec la matière » que « *son analogie entre l'esprit et la matière* » (chap. XXVII, *op. cit.*, p. 214-224).

Nous touchons dès lors à une difficulté. Comment l'âme pourrait-elle être affectée par ses idées, si elle ne les a pas déjà ? Et comment pourrait-elle avoir des idées, si elles ne l'affectent pas ? Des idées sont des modifications de l'esprit : elles ne peuvent donc ni exister ni être conçues sans une substance intelligente en laquelle elles sont. Par conséquent, ou bien les idées sont *déjà* en l'âme, mais alors elle n'en subit *aucune influence* ; ou bien elle en *subit l'influence*, mais alors ce ne sont pas des *idées*. Cette difficulté vient peut-être d'une erreur de notre part. Car nous présentons les idées comme des objets qui, pour exercer leur action sur l'âme, devraient exister avant toute prise de conscience – ce qui est par définition absurde : les idées n'existent qu'au moment où elles sont aperçues. Toujours est-il que le modèle plastique, si on le presse un peu, semble se liquéfier sous nos yeux, un peu à la façon d'un morceau de cire qu'on aurait trop malaxé et qui fondrait dans les mains : le concept de passivité offre finalement peu de prise à l'esprit pour penser le rapport de l'âme aux idées. Cela tient sans doute à la limite de toute analogie, fût-elle bien formée. Mais cela montre aussi que la passivité de l'âme face aux idées n'est pas un concept bien clair. La métaphysique de Descartes touche peut-être ici à l'une de ses limites<sup>1</sup>.

#### 4. *Les Annotationes in Principia*

Faisons un dernier saut dans le temps, dans les années 1675-1676. Leibniz se trouve à Paris ; il fait en compagnie de Tschirnhaus une visite à Clerselier afin, dit-il, de « lui faire voir les restes de Mons. des Cartes<sup>2</sup>. » Nulle question ici de cadavre : il s'agit de manuscrits. Outre celui de *La Recherche de la vérité*, des *Regulae* et du *Monde*, Leibniz prit connaissance d'un mélange de notes, qu'il recopia lui-même en partie, tout en laissant le soin du reste à son ami. Sa copie, conservée à la Bibliothèque de Hanovre, comprend un recueil de seize fragments, sur des sujets variés et de longueurs diverses (allant de deux à dix-neuf lignes dans AT), que Leibniz intitula *Annotationes quas videtur D. des Cartes in sua Principia Philosophiae scripsisse*<sup>3</sup>.

Le neuvième fragment est le second en termes quantitatifs (il fait douze lignes) ; mais il sera pour nous le principal, puisqu'on y trouve une explication de la présence des idées innées en nous, dont celle de Dieu, par analogie avec *les figures d'un morceau de cire*. Nous le citons d'abord en le traduisant en entier et nous le commenterons ensuite progressivement :

« Je n'entends pas que l'idée de Dieu soit en nous autrement que les idées de toutes les vérités connues de soi : à savoir, je n'entends pas qu'elles soient toujours actuellement dépeintes en quelque partie de notre esprit, comme les nombreux vers de Virgile sont contenus dans un livre, mais qu'elles n'y sont qu'en puissance, comme diverses figures en la cire. En sorte que, de même que la cire, de ce qu'elle rencontre les autres corps en telle ou telle façon,

<sup>1</sup> Présentant peut-être cette difficulté, Descartes se servira en 1648 du modèle de la flamme pour donner à entendre que l'esprit *cause* ses propres pensées (voir *infra*, Appendice).

<sup>2</sup> AT X, 207-208.

<sup>3</sup> AT XI, 654-657. Son authenticité pourrait être suspectée. Comme l'écrivent AT : « Le mot de Leibniz *videtur* laisse douter si ce texte est bien de Descartes » (654, n. a). Mais tout dépend de ce à quoi on le rapporte (aux *Principes* ou à Descartes). Le sens du titre nous paraît être le suivant : *Annotations que Descartes a écrit semble-t-il sur ses Principes* (les fragments sont de Descartes, mais portent-ils sur les *Principes* ?), plutôt que *Annotations sur ses Principes que semble avoir écrites Descartes* (ces fragments portent sur les *Principes*, mais sont-ils de Descartes ?). Nous rejoignons le commentaire de P. Costabel et M. Testard, *Remarques que Descartes semble avoir écrites sur ses Principes de la Philosophie*, AT IX-2, p. 360-362 : « Leibniz n'a pas douté que ce texte émanait de Descartes lui-même. Il a seulement hésité sur l'affirmation de la relation de ce texte avec une volonté de l'auteur de commenter la version latine imprimée de la première partie des *Principia*. » L'ensemble contient en effet plusieurs usages de la première personne et un renvoi explicite aux *Principes* : « *ut patet ex art. 76 primæ partis* » (AT XI, 656).

reçoit en elle-même telle ou telle figure ; ainsi, de ce que l'esprit est appliqué à considérer telle ou telle chose ou par lui-même ou par d'autres causes, il remarque être en lui telle ou telle idée de ce qu'il considère. Les idées innées diffèrent néanmoins des adventices et des factices ou feintes, en ce que l'action de la volonté concourt aux idées feintes, les sens, aux idées adventices, la seule perception de l'entendement, aux idées innées<sup>1</sup>. »

On relèvera tout d'abord la présence d'une *dysanalogie* (c'est-à-dire de la négation d'une analogie), en l'occurrence avec les vers de Virgile : les idées innées ne sont pas en nous comme des vers poétiques sont inscrits dans les livres (*idées innées/nous ≠ vers/livres*). Descartes récuse ici la présence *actuelle*, c'est-à-dire effectivement manifeste à la conscience, des idées qu'il nomme par ailleurs « innées » (le terme apparaît deux fois dans la phrase qui conclut le fragment : *idea innatas, innatas*). Par opposition à l'acte ou l'entéléchie, Descartes privilégie une conception de l'innéité en termes de puissance (*sed potentia duntaxat*). Comme nous aurons l'occasion de le souligner encore dans la dernière partie de ce chapitre, il y a une certaine survivance de l'aristotélisme chez Descartes. On le constate ici en particulier à propos de la potentialité intellectuelle, dont Aristote traitait en ces termes :

« Si donc l'intelliger est comme le sentir, ou bien il consistera à subir quelque chose sous l'effet de l'intelligible, ou bien il sera autre chose que celui-ci. Il doit donc y avoir un indéterminé, apte à recevoir la forme (*δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους*), et qui soit celle-ci en puissance (*δυνάμει τοιοῦτον*), mais qui n'étant pas celle-ci, lui soit semblable. Comme le sensitif est aux sensibles, ainsi l'intellectif est aux intelligibles<sup>2</sup>. »

Et Aristote d'insister sur la potentialité de l'intelligence : « De sorte qu'elle ne peut même pas avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible (*ὅτι δυνατός*) ! », le Stagiritte allant jusqu'à soutenir que l'intelligence de l'âme – « *τῆς ψυχῆς νοῦς* » (429 a 22) – est *incorporelle* : « C'est pourquoi, en bonne logique, elle ne se trouve pas mêlée au corps<sup>3</sup>. » D'où la conclusion, que la métaphysique de Descartes pourrait bien reprendre à son compte et qu'elle semble même ici répéter : « L'on a donc bien raison de dire aussi que l'âme est lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de

<sup>1</sup> *Annotationes in Principia*, AT XI, 655 : « *Non aliter intelligo ideam Dei esse in nobis, quam ideas omnium per se notarum veritatum : nempe non intelligo eas esse semper actu in aliqua mentis nostræ parte depictas, ut multi versus in libro Virgilio continentur, sed potentia duntaxat, ut varias figuræ in cera : ita scilicet ut, quemadmodum cera ex eo quod hoc vel illo modo aliis corporibus occurrat, hanc vel illam in se ipsa invenit figuram, sic ex eo quod mens ad hoc aut illud considerandum vel a se ipsa vel ab aliis causis applicetur, hanc aut illam ejus quod considerat ideam in se esse animadvertit. Differunt nihilominus ideæ innatas ab adventitiis & factis five fictitiis, quod ad fictitias voluntatis actio concurrat, ad adventitias sensus, ad innatas sola intellectus perceptio.* »

Outre les deux usages de la première personne, la tripartition des idées entre innées, adventices et forgées, et le fait que l'innéité soit ici expliquée en termes de puissance, ce fragment présente trois traits linguistiques en faveur de son authenticité : *i*) la présence d'une *analogie développée* ; *ii*) l'occurrence du modèle *plastique* pour penser le rapport de *l'esprit à ses idées* ; *iii*) une syntaxe *typiquement cartésienne* et du *même style* que dans la première lettre à Mesland (position de l'analogie au moyen du morphème *ut*, puis commentaire analogique encadré par le morphème comparatif *quemadmodum/sic*). Sauf à être le fait d'un parfait imitateur, l'authenticité de ce fragment ne fait aucun doute à nos yeux.

<sup>2</sup> *De l'âme*, III, 4, 429 a 13-18 (n. t.) : « *εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.* » Où l'on retrouve à la fin de cet extrait une tournure typique de l'analogie de proportion (c'est-à-dire la syntaxe construite au moyen du morphème comparatif *ὥσπερ/οὕτω* et la comparaison de deux rapports : *ὥσπερ A πρὸς B, οὕτω C πρὸς D*).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 429 a 21-25, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993, p. 222-223.

l'âme intellectuelle (οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικῆ), et que les formes n'y sont pas en acte, mais en puissance (οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη)<sup>1</sup>. »

Mais la comparaison s'arrête là, car les idées des choses métaphysiques, qui n'ont aucun rapport aux sens, sont, pour Descartes, *innées* et non *adventices*, au contraire des formes intelligibles, qui, pour Aristote, sont présentes dans les sensibles :

« c'est dans les formes sensibles que les intelligibles sont (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ) [...]. Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre ni comprendre, et que la spéculation implique nécessairement la vue de quelque image (ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν)<sup>2</sup>. »

De ces principes sensualistes, la scolastique se fera une maxime : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, « il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens » – maxime qui, comme on sait, sera battue en brèche dans le *Discours de la méthode*, au motif que les idées de Dieu et de l'âme ne s'y sont jamais trouvées (AT VI, 37)<sup>3</sup>.

Mais la présence potentielle des idées innées n'est pas une innovation des *Annotations sur les Principes*. Si Descartes emprunte ici la distinction aristotélicienne entre la puissance et l'acte, ce couple conceptuel lui permettait déjà de viser, dans les *Quatrièmes Réponses*, ce qui n'est que potentiellement en l'esprit (à savoir, outre les idées innées, les pensées dont nous n'avons pas ou plus conscience). Cela permet de soutenir que l'esprit pense toujours, bien qu'il n'ait pas actuellement conscience de toutes ses facultés : « nous sommes bien toujours conscients des actes ou des opérations de notre esprit ; mais non pas toujours de ses facultés ou de ses potentialités, si ce n'est en puissance<sup>4</sup>. » Ce neuvième fragment s'inscrit donc dans la continuité de la métaphysique de la maturité. Il constitue aussi le jalon entre les *Responsiones* et les *Notæ in programma quoddam*, où Descartes publiera sa doctrine de l'innéisme potentiel en l'exprimant notamment *par analogie*, en l'occurrence avec la générosité et la maladie :

« ...je les ai appelées *innées*. Au même sens que nous disons que la générosité est innée à certaines familles, et certaines maladies innées à d'autres, comme la goutte ou les calculs rénaux : non que les enfants de ces familles souffrent de ces maladies dans le ventre maternel, mais qu'ils naissent avec une certaine disposition ou faculté à les contracter<sup>5</sup>. »

Les idées innées sont en nous comme la générosité ou certaines maladies sont congénitales en certaines familles – c'est-à-dire sous forme d'une *disposition* à les former, non

<sup>1</sup> *Ibid.*, 429 a 27-29, *op. cit.*, p. 223 (t. m.). C'est pourquoi il n'est pas certain que, comme l'écrit R. Bodéüs, la potentialité de l'intellect soit affirmée chez Aristote « contrairement à la théorie des idées innées » (*ibid.*, p. 222, n. 6). Comme on le constate du moins chez Descartes, c'est cette potentialité même qui caractérise l'innéité. Ce n'est que par la suite qu'Aristote récusera l'innéisme (au chap. 8), lorsqu'il insistera sur la dépendance des intelligibles à l'égard des sensibles (voir *infra*).

<sup>2</sup> *De l'âme*, III, 8, 432 a 4-9, *op. cit.*, p. 239 (t. m.).

<sup>3</sup> Il existe toutefois des nuances dans la tradition empiriste qui invitent à ne pas lui opposer l'innéisme cartésien sans certaines précautions ; voir Gregory W. Dawes, « Ancient and Medieval Empiricism », E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], hiver 2017, § 4.1, qui souligne notamment chez Thomas d'Aquin « a kind of a *dispositional* innatism » (s.d.l.t.) et le fait que « the principles we employ in forming our beliefs are *implicit* in the structure of the mind and its operations ».

<sup>4</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 246 : « *actuum quidem sive operationum nostræ mentis nos semper actu conscius esse ; facultatum sive potentialium non semper, nisi potentia* ».

<sup>5</sup> *NPQ*, AT VIII-2, 358.6-11 : « ...*illas innatas vocavi. Eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram, vel calculum : non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos.* »

pas donc en acte *in utero*, mais en puissance seulement. L'analogie avec la générosité est assez parlante : car on conçoit bien que ce n'est pas parce qu'on est de bonne famille qu'on est effectivement bon. De même celle que Descartes lui appose avec certaines maladies : car ce n'est pas non plus parce qu'on est prédisposé à contracter celles-ci qu'on en sera forcément atteint au cours de sa vie. Ainsi conçoit-on clairement que ce n'est pas non plus parce qu'on est une chose qui connaît qu'on connaît effectivement Dieu. Cette double analogie, assez originale, permet de bien distinguer la présence *dispositionnelle* des idées innées et leur perception *actuelle*. Elle a donc aussi une fonction intellectuelle notable<sup>1</sup>.

Passons à présent à l'analogie avec la cire, qui consiste dans la comparaison du rapport entre l'esprit et ses idées à celui qui est entre la cire et ses propres figures. La forme de l'analogie de proportion s'observe ainsi :

<b>A</b>	<i>« quemadmodum <u>cera</u> ex eo quod hoc vel illo modo aliis <u>corporibus</u> occurrat,</i>	≈	<i>sic ex eo quod <u>mens</u> ad hoc aut illud considerandum vel a se ipsa vel ab <u>aliis</u> <u>causis</u> applicetur,</i>
<b>B</b>	<i>hanc vel illam in se ipsa <u>invenit figuram.</u></i>	≈	<i>hanc aut illam ejus quod considerat <u>ideam</u> in se esse <u>animadvertit.</u>»</i>

On peut la conserver en traduisant ce passage :

<b>A</b>	<i>« de même que la cire, du fait qu'elle rencontre d'autres corps en telle ou telle façon,</i>	≈	<i>ainsi, du fait que l'esprit est appliqué à considérer telle ou telle chose ou par lui-même ou par d'autres causes,</i>
<b>B</b>	<i>reçoit en elle-même telle ou telle figure ;</i>	≈	<i>il remarque être en lui telle ou telle idée de ce qu'il considère. »</i>

Les idées de l'esprit dépendent de l'application aux choses qu'il considère, comme les figures de la cire dépendent de la contiguïté aux corps qu'elle rencontre. Le cognitif apparaît ainsi comme une puissance dont l'actualisation requiert l'attention à un certain objet. Par cette application, la pensée prend forme, puis se transforme, pour devenir une idée, à

<sup>1</sup> Insistant plutôt sur le second membre de l'analogie, Valentine Reynaud parle de « l'analogie cartésienne de la maladie » touchant ce qu'elle nomme « l'innéisme dispositionnel » (« L'usage chomskyen de l'innéisme cartésien », *Methodos* [En ligne], 18, *Usages contemporains de Descartes*, A. Billon et E. Mehl (dir.), 2018) – une expression qu'elle emprunte à l'article de Noam Chomsky : « On innateness - A reply to Cooper », *Philosophical Review*, 84, 1975, p. 85. Le linguiste américain y cite l'analogie de Descartes comme exemple des « dispositional theories of innate ideas », afin de défendre la possibilité d'exceptions dans la recension des idées innées. N. Chomsky citait déjà cette analogie dans son premier ouvrage (*Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (N. J.), M.I.T. Press, 1965, p. 48-49), pour illustrer l'approche rationaliste du problème de l'acquisition des connaissances (chez Descartes, cette approche suppose que les mécanismes innés soit activés par des stimulations appropriées, si bien que les idées innées dépendent plus de la faculté de penser que des objets extérieurs). La suite des *Notae* insistera en effet sur les « idées qui ne viennent pas d'ailleurs que de notre faculté de penser, et qui par conséquent sont, avec elle, innées en nous, c'est-à-dire existant en nous toujours en puissance (*hoc est, potentia nobis semper inexistentes*) : être, en effet, dans une certaine faculté, ce n'est pas être en acte, mais seulement en puissance (*sed potentia duntaxat*), parce que ce nom même de faculté ne désigne rien d'autre qu'une puissance (*quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat*) » (AT VIII-2, 361.2-7).

présent bien distincte, qui se détache du flux informe et confus de toutes les pensées. Si notre fragment s'ouvrait sur l'idée de Dieu et se refermait sur les idées innées, l'explication fournie ici porte désormais sur un objet *indéterminé* : « de ce que l'esprit est appliqué à considérer *telle ou telle chose (hoc aut illud)*..., il remarque être en lui *telle ou telle idée (hanc aut illam ideam)* » ; ce qui reproduit en parallèle ce qui se produit en la cire – « de ce qu'elle rencontre d'autres corps *en telle ou telle façon (hoc vel illo modo)*, elle reçoit en elle-même *telle ou telle figure (hanc vel illam figuram)* ». Le modèle plastique revêt donc une portée universelle, comme il le faisait dans la *lettre à Mersenne* d'octobre 1639 ou la *lettre à Mesland* de 1644. Que l'esprit s'applique aux objets par lui-même ou par d'autres causes, les idées qui lui viennent résultent toutes pareillement de cette même application. Plus donc que sur la récurrence de ce modèle, nous insisterons sur la *permanence de son sens*. L'analogie de la cire revêt une constante sémantique dans l'œuvre de Descartes, dans la mesure où, à trois reprises successives, elle explicite le rapport de l'âme à toutes ses idées.

TABLEAU COMPARATIF  
DES  
ANALOGIES AVEC LA CIRE

Références	Thèmes métaphysiques	Cibles	Sources	Morphèmes comparatifs
1. Règle XII • AT X, 415.22-26	La force cognitive	activité/passivité de la force cognitive	<i>sigillum/cera</i>	« <i>per analogiam</i> »
2. À Mers., oct. 1639 • AT II, 598.19-26	L'origine des connaissances	réflexion/connaissances	flexibilité/figures	pas « autrement que comme si »
3. À Mesland, 1644 • AT IV, 113.22- 114.10	L'origine des idées	âme/idées	cire/figures	« comme/aussi » « ainsi que »
4. <i>Annot. in Princ.</i> • AT XI, 655	La présence des idées en l'âme	<i>mens/idea</i>	<i>cera/figuræ</i>	« <i>ut</i> » « <i>quemadmodum/sic</i> »

Pour conclure, nous soulignerons donc la *cohérence interne* à l'œuvre cartésienne des usages métaphysiques du modèle plastique. Il existe une continuité entre les textes en dépit des occurrences discontinues de l'analogie avec la cire. Les analogies nous apparaissent en cela comme des fils conducteurs pour s'orienter dans la pensée de Descartes, étant donné que, d'un texte à l'autre, l'occurrence d'un modèle se fait récurrence et confirme les principes cognitifs de l'esprit humain. Ce modèle plastique était d'ailleurs tiré de la lecture d'Aristote<sup>1</sup> : sa récurrence révèle donc non seulement un *emprunt* au Stagirite (ce qui va de soi), mais en outre et surtout un certain *débat* avec lui durant toutes ces années.

Nous n'avons rien dit à propos du fait que cette quatrième version de l'analogie plastique figurait dans un cahier de notes<sup>2</sup>. Descartes pouvait donc s'en servir comme d'une sorte de petit *memento*. Cela nous fait croire que les analogies n'ont pas qu'une fonction pédagogique, puisqu'il n'était pas question d'instruire quelqu'un d'autre à cet endroit. Elles avaient au premier chef ce que nous avons appelé une fonction intellectuelle, dans la mesure où elles

<sup>1</sup> *De l'âme*, II, 12, 424 a 17 sq. (voir *supra*, section 1. Les *Regulæ*).

<sup>2</sup> Les *Annotationes* furent en effet copiées sur l'un des « deux volumes de *miscellanea*, reliés l'un en 4°, l'autre en 8° », selon la note de Leibniz sur les manuscrits dont il eut communication (AT X, 208).

contribuaient à entendre le rapport de l'âme aux idées. L'analogie relève ainsi de la méthode de Descartes, dont elle est l'une des applications. La cible métaphysique était d'ailleurs constamment ravivée à sa mémoire par les différents usages qu'il faisait de l'objet physique présent en la source (la cire étant à l'époque partout, puisque, outre le service qu'elle lui rendait pour cacheter ses lettres, c'était principalement grâce à elle aussi qu'il s'éclairait – on l'oublie parfois – à la lumière de bougies). En sorte que, de même qu'il parvenait à *voir* grâce à elle, c'était aussi grâce à elle qu'il parvenait à *concevoir*. On le constate d'après les formules qui introduisent l'analogie plastique :

1. *Règle XII*

- « il faut concevoir... (*conciendum est...*) »
- « ce qu'il faut saisir (*hic est sumendum...*) »

2. *À Mersenne*

- « ce que je ne puis entendre autrement que comme si... »
- « J'aime mieux concevoir que... »

3. *À Mesland*

- « je ne mets pas autre différence... »
- « il me semble que... »

4. *Annotationes in Principia*

- « Je n'entends pas autrement... (*Non aliter intelligo...*) »

Ici, la cire n'est pas un élément figuratif intervenant dans un trope (elle ne sert pas à écrire des métaphores stylistiques). Elle n'est pas non plus l'élément récurrent de comparaisons ornementales (ces rapprochements ne visent pas à agrémenter le discours). Elle est un *modèle d'intelligibilité* pour l'âme et ses idées.

## II. L'ANALOGIE TACTILE

Les lettres du printemps 1630 inauguraient la métaphysique cartésienne par un coup d'éclat. Elles allaient aussi introduire une distinction-clef, qui restera opératoire dans plusieurs questions futures : la distinction noétique entre savoir et comprendre, qui annonce celle des *Meditationes* entre *intelligere* et *comprehendere*.

Dans la dernière de ces lettres, Descartes rejeta l'analogie solaire de l'émanation, avant de réaffirmer sa fameuse thèse. C'est dans ce contexte qu'il s'attela à expliquer la différence entre savoir et comprendre :

« mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends ; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir ; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelqu'autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras : car comprendre, c'est embrasser de la pensée ; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée<sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> *Lettre à Mersenne* du 27 mai 1630, AT I, 152.9-19

Cet extrait est remarquable à plus d'un titre : *i)* après l'ensemble des analogies de la *Règle XII* et la série d'analogies royales de la *lettre* du 15 avril 1630, il constitue le *troisième texte analogique* de la métaphysique de Descartes ; *ii)* cette analogie explique la distinction noétique sur laquelle s'appuie la *thèse de l'établissement des vérités éternelles* ; *iii)* elle fait référence au *sens du toucher* et s'appuie en cela sur *l'imagination* (voir *infra*).

Tissant des liens entre tous ses textes, Descartes la reprendra en 1646 pour réfuter l'objection selon laquelle nous n'aurions pas l'idée de Dieu :

« Ce qu'ils ajoutent, que, "si j'avais cette idée, je la comprendrais", est dit sans fondement : car, à cause que le mot de comprendre signifie quelque limitation, un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini ; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'aperçoive, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne, encore qu'on ne la puisse embrasser<sup>1</sup>. »

Elle réapparaîtra enfin en 1647, dans la version française des *Principia*, sous l'aspect d'une brève métaphore, sur la difficile question de la liberté humaine et de la providence divine<sup>2</sup>.

La récurrence de l'analogie tactile et l'importance des questions qu'elle éclaire justifient que nous inscrivions son examen dans cette étude. Nous nous attacherons dans ce qui suit à développer les trois points énumérés ci-dessus.

### **1. Une nouvelle analogie, derechef**

Descartes illustre donc la différence entre « savoir » et « comprendre » par une analogie tactile. Il est sans doute bon d'établir ce point pour commencer.

La forme de l'analogie de proportion n'est pas trop difficile à identifier, puisque, selon Descartes, la différence entre savoir et comprendre est semblable à celle qui existe entre toucher et embrasser. Il ne s'agit pas de simples comparaisons (le savoir est comme le toucher, le comprendre est comme l'embrasser), mais bien d'une analogie proprement dite, d'autant que le toucher et l'embrasser ne sont pas de même nature que le savoir et le comprendre : les premiers sont des actes *corporels*, tandis que les seconds sont des modes *spirituels*. Leur hétérogénéité interdit donc toute assimilation directe.

En revanche, le comprendre et l'embrasser se ressemblent indirectement en raison du fait qu'ils se rapportent à des choses qui n'excèdent pas la capacité d'un être humain (qu'il s'agisse respectivement de celle de l'esprit ou de celle du corps). De même, le savoir et le toucher peuvent atteindre des choses incommensurables à ces deux derniers. Ces propriétés permettent alors d'envisager de l'analogie de part et d'autre :

comprendre		embrasser		savoir		toucher
—	≈	—		—	≈	—
esprit		corps		esprit		corps

Par suite, on peut concevoir l'analogie entre les deux modes spirituels d'une part et les deux actes corporels d'autre part :

savoir		toucher
—	≈	—
comprendre		embrasser

<sup>1</sup> *Lettre à Clerselier sur les Instances de Gassendi*, 12 janvier 1646, AT IX-1, 210.9-15

<sup>2</sup> *Les Principes de la philosophie*, I, 40, AT IX-2, 42 : « nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très grandes, si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances [celles de Dieu], et si nous tâchions de comprendre, *c'est-à-dire, d'embrasser et comme limiter avec notre entendement toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle.* » Les termes en italique sont des ajouts par rapport au latin.

Le savoir et le comprendre peuvent donc être comparés au toucher et à l’embrasser, mais seulement de manière analogique, selon une proportion à quatre termes qui compare leur différence. C’est cette dernière analogie de proportion que nous appelons, par commodité, “l’analogie tactile”.

Or, sur le plan chronologique, on constate que c’est la *seconde fois* que Descartes explique analogiquement la différence entre comprendre et un autre mode intellectuel. Dès sa première lettre de 1630, il opposait en effet le comprendre au connaître – « nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions » –, distinction qu’il renforçait aussitôt par analogie avec la majesté royale : « 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... » (AT I, 145.21-28). Il est donc étonnant de constater qu’une des principales distinctions noétiques cartésiennes, qui traversera l’œuvre métaphysique future, fut exposée non seulement *par analogie*, mais en outre *à deux reprises* (et ce, en à peine plus d’un mois d’intervalle). En l’absence où nous nous trouvons du « petit traité » que Descartes disait commencer en 1629 (AT I, 17) et sur lequel il travailla durant « les neuf premiers mois » de sa retraite aux Provinces-Unies (I, 144.18-19) – traité qui constituait « un commencement de Métaphysique » (*à Mersenne*, avril 1637, I, 350) –, les commentateurs ne disposent d’aucun écrit désigné comme *métaphysique* antérieur aux lettres du printemps 1630 – les seuls textes de « métaphysique » qui nous soient effectivement parvenus (I, 144.4). On peut donc dire que les analogies étaient présentes dès la naissance de la métaphysique de Descartes. Si les analogies des *Regulae* aidèrent à former cette dernière, celles des lettres de 1630 lui permirent en effet de voir le jour.

## 2. Connaître Dieu comme infini

La distinction entre *videre* et *comprehendere* n’est pas neuve : on la trouve déjà chez les docteurs de l’Église, qui l’employaient dans leurs discussions sur la vision béatifique<sup>1</sup>. L’originalité de Descartes tient au fait que cette distinction devient opératoire sur une question que celle-ci n’avait encore jamais atteinte, les vérités éternelles. Or nous venons de voir que c’est dans ce contexte qu’il introduit l’analogie tactile pour la première fois.

Plus généralement, cette analogie éclaire la façon dont nous connaissons Dieu en tant qu’être *infini et tout-puissant* : « on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir, de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l’embrasser » ; « un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini ; mais cela n’empêche pas qu’il ne l’aperçoive, ainsi qu’on peut bien toucher une montagne, encore qu’on ne la puisse embrasser » (AT I, 142 et IX-1, 210). Autrement dit, le modèle cartésien de la connaissance de Dieu, c’est le toucher. Nos deux extraits convergent en effet en ceci que l’analogie tactile sert à défendre la possibilité même de la connaissance de l’infini, bien qu’il

<sup>1</sup> Voir Augustin, *Lettre à Pauline*, Epistula 147 (*De videndo Deo*), chap. IX, § 21 (PL 33, 606) : « *Aliud enim est videre, aliud est totum videndo comprehendere.* » Cette distinction permettra, au XIII<sup>e</sup> siècle, un rétablissement de la possibilité d’une vision de Dieu. Voir Alexandre de Halès, *Summa theologica* I, 16 a-b (§ 8) (cité par O. Boulnois, « Augustin et les théories de l’image au Moyen Âge », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 91, n<sup>o</sup> 1, 2007, p. 89) ; et Thomas d’Aquin, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 12, a. 7, co. : « *comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo.* » Voir aussi Antoine Côté, *L’infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin, 2002, p. 45-52 ; et Jean Grondin, « Augustine’s ‘*Si comprehendis, non est Deus*’: To What Extent is God incomprehensible? », *Analecta Hermeneutica*, vol. 9, 2017, p. 1-13, not. p. 11 et n. 41, où l’auteur rapproche les trois passages d’Augustin, de Thomas d’Aquin et de Descartes.

soit incompréhensible. Son enjeu est donc considérable et l'on peut estimer que c'est pour cette raison que Descartes l'a employée. Cette analogie permet de cristalliser une distinction dans l'esprit du lecteur, qui connaît bien depuis l'enfance la différence entre toucher et embrasser. Descartes conforte ainsi sa métaphysique en faisant appel à une expérience enracinée en chacun de nous. C'est sans doute l'un des points les plus remarquables de son analogie, si l'on se souvient que la connaissance des choses immatérielles requiert d'*abducere mentem a sensibus*, détacher l'esprit des sens. Or que fait Descartes ? Loin d'écartier les sens de l'esprit de son lecteur, il préfère prendre ce dernier "comme par la main", en ramenant à sa mémoire le sens du toucher. Ce dernier point mérite d'être souligné.

### 3. Une analogie bien sensible

« Les images sont des espèces de sensations, mais des sensations sans matière. »

Aristote, *De l'âme*, III, 8

D'une part, il est assez original d'expliquer une distinction noétique en convoquant un modèle *tactile*. Car c'est traditionnellement *la vue* qui occupait le premier rang en philosophie. On ne compte pas les métaphores de la vision pour parler de la connaissance : de Platon à Augustin, en passant par Plotin, l'usage des modèles visuels est un *topos* depuis l'Antiquité<sup>1</sup>. Descartes non plus ne put éviter de fréquenter ce lieu commun ; il le balisa même, en insistant sur le critère de *l'évidence*, sur les idées *claires* et distinctes, et sur la raison comme *lumière* naturelle ou *intuitus mentis*.

Quoi qu'il en soit de ces métaphores coutumières, nous le trouvons ici en train de s'en défaire, pour dire le rapport de notre connaissance à l'infini non plus en termes visuels, mais tactiles – au point de forger une métaphore des plus saisissantes : « car comprendre, c'est embrasser de la pensée ; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. » L'infini est tangible, à défaut de pouvoir être embrassé. Il serait trop long ici de scruter toutes les occurrences métaphysiques des métaphores tactiles chez Descartes : l'*attingere* viendrait sans doute en première ligne, à côté du *concupere* et de l'*apprehendere*<sup>2</sup>. Un autre aspect de son analogie nous semble plus remarquable.

<sup>1</sup> Avec au moins deux exceptions, l'une chez Aristote, qui soulignait l'analogie de l'âme et de la main à raison de leur potentialité – « l'âme est comme la main : si la main est l'instrument des instruments, l'intelligence est la forme des formes » (*De l'âme*, III, 8) – ; l'autre chez les Stoïciens depuis Zénon, qui illustrait la différence entre la représentation, l'assentiment, la compréhension et la science, par une main ouverte au contact, la contraction des doigts, la fermeture du poing, et la saisie de ce poing par l'autre main (Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 145 et Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 236-237).

<sup>2</sup> Voir not. *Med. III*, AT VII, 52 et 37/MB, 139 et 91 : « Dieu, dis-je, ce même Dieu dont l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces perfections, que je puis pour ma part non pas comprendre, mais *atteindre* d'une manière ou d'une autre (*non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum*) » ; « je saisis bien toujours une chose comme le sujet de ma pensée (*semper quidem aliquam rem ut subjectum mea cogitationis apprehendo*) ». Le choix des traducteurs des *Regulae*, dans la nouvelle édition des *Œuvres complètes*, de rendre le verbe *intueri* par « saisir » (OC I, 320-322), nous semble discutable pour cette raison, parce qu'il transfère le registre de la préhension au sein d'un terme qui, comme *intuitus* – « *per intuitum videri* » (AT X, 408.3), « *uno eodemque oculorum intuitu* » (369-370) – connote originellement la vision : « on peut *voir* (*licet intueri*) » les natures simples « par une certaine *lumière* qui a son siège en nous (*lumine quodam in nobis insito*) », de même qu'il faut « tourner tout le regard de l'esprit (*ingenii aciem... totam converti*) » vers des choses petites et faciles afin d'en « *voir* la vérité distinctement et *nettement* (*veritatem distincte et perspicue intueri*) » – Descartes allant jusqu'à expliquer comment il faut se servir du *mentis intuitus* « par la comparaison avec les yeux (*ex ipsa oculorum comparatione*) » (resp. : AT X, 383.13-14, 400.13-15 et 400.24-25).

Il est en effet significatif, d'autre part, que Descartes n'ait pas voulu éclairer ses concepts fondamentaux par un long discours, mais par une analogie *sensible*. Nous montrions, au chapitre précédent, que l'analogie royale n'était pas destinée à la fantaisie, parce que la figure du Roi y était générale et abstraite. Mais c'est ici tout l'inverse. L'analogie tactile recourt pleinement à l'imagination, parce qu'elle ne s'appuie pas sur des idées générales qu'on pourrait concevoir sans images, mais sur le souvenir et l'anticipation d'expériences sensibles, qui ne peuvent être que celles d'objets particuliers : tel arbre, telle montagne. En effet, puisque « notre imagination n'est propre qu'à se représenter des choses qui tombent sous les sens<sup>1</sup> », il faut *sentir* le toucher et l'embrasser en son esprit, c'est-à-dire s'imaginer soi-même mettre la main sur une montagne et prendre un objet dans ses bras (et peut-être ici un être cher plutôt qu'un arbre), pour entendre l'analogie avec le savoir et le comprendre, ainsi que la distance qui sépare ceux-ci.

Sur le plan rhétorique, il est d'ailleurs utile de distinguer entre une image *sensible* et une image *insensible*. Car cela permet d'insister sur le fait que la source de l'analogie tactile est une image sensible – ce qui présente des atouts non négligeables sur le plan argumentatif. L'une et l'autre de ces images sont imaginables par définition ; mais l'objet de la première *peut aussi être senti* dans certaines conditions, tandis que celui de la seconde *ne peut l'être en aucun cas*. Par exemple, l'image d'une *montagne* est sensible, dans la mesure où l'on peut faire l'expérience d'une montagne ; tandis que celle d'une *sirène* ou d'un *Pégase* est insensible, car on ne peut ni voir ni toucher aucune femme-poisson ni aucun cheval-ailé (on ne peut que les imaginer). L'image sensible a donc ceci de plus que l'image insensible qu'elle permet de se représenter une chose dont l'existence est non seulement possible, mais en outre avérée. Pour cette raison, elle est à la fois *plus véritable* et *plus marquante* que l'image insensible – qui est quant à elle purement fantaisiste. Elle a donc *plus de force* dans une argumentation analogique, dans la mesure où la source est une chose *existante* dont on peut faire l'expérience *effective*<sup>2</sup>.

Le recours à des choses communes, tirées du rapport de l'homme à la nature, facilite l'intellection de la distinction entre savoir et comprendre, qui est au cœur de l'argumentation cartésienne. Par la représentation de choses extérieures, l'analogie tactile permet la *saisie intuitive* d'une différence interne à la pensée. Ici encore, Descartes utilise les facultés corporelles comme des ressources permettant à l'esprit de s'élever vers un être qui est entièrement au-delà des sens, l'infini divin. La métaphysique se fait sensible pour mieux se rendre intelligible : il n'y a là ni symbolisme ni contradiction, mais un usage original et bien proportionné<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Lettre à Mersenne*, juillet 1641, AT III, 394.

<sup>2</sup> L'analogie sensible relève ainsi de la classe des arguments *empiriques*, c'est-à-dire qui reposent sur des faits et des expériences vécues (sur ce point, voir J.-J. Robrieux, *Rhétorique et argumentation*, *op. cit.*, p. 181 et 203).

<sup>3</sup> C'est donc peut-être mal connaître Descartes que de parler chez un autre auteur d'une « analogie profonde – et si peu cartésienne – des mécanismes du corps et de l'esprit » (Françoise Soublin, « Ellipse et attraction chez Dumarsais », *Histoire Épistémologie Langage*, 5/1, 1983, *L'Ellipse grammaticale : Études épistémologiques et historiques*, Catherine Fuchs (dir.), p. 93). Car l'analogie tactile s'établit bien entre le corps et l'esprit. Comme l'écrivait J. Derrida, « les métaphysiques du toucher sont souvent des métaphysiques expressément spiritualistes » (*Le Toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p. 149 ; cité par Claire Marin, « L'Œil et la main : la "métaphysique du toucher" dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida », *Les Études philosophiques*, 64/1, 2003, p. 100). Nous renverserions volontiers la formule : *la métaphysique spiritualiste de Descartes est expressément une métaphysique du toucher*.

### III. L'ANALOGIE DE LA MER

Le toucher n'était pas le seul sens analogue à la connaissance de l'infini aux yeux Descartes. Nous évoquions précédemment ses métaphores visuelles, mais il se servit aussi d'une analogie avec la vue. Elle figure dans un texte important, puisqu'il s'agit des *Premières Réponses* aux objections contre les *Méditations*<sup>1</sup>.

Caterus objectait que le critère de l'évidence achoppait sur Dieu : de même que la représentation d'un chiliogone est confuse, « parce que je ne me représente pas distinctement ses mille côtés », ainsi, la connaissance de Dieu en tant qu'infini serait confuse, « vu que je ne puis pas voir clairement, et comme au doigt et à l'œil, les infinies perfections dont il est composé (*quibus constat*) » (AT VII, 96/IX-1, 77). Le théologien hollandais citait en outre Thomas d'Aquin pour rappeler que Dieu n'est pas connu simplement, mais confusément.

Descartes répond à cette objection en quatre étapes, que l'on peut résumer ainsi.

i) Il reprend tout d'abord la distinction noétique entre entendre et comprendre : « *infinitum, qua infinitum est, nullo quidem modo comprehendit, sed nihilominus tamen intelligit* » (VII, 112.21-23) – ce qu'il justifie par la connaissance claire de l'absence de toute limite en l'infini.

ii) Il introduit ensuite la distinction entre *l'infini* (qui ne convient qu'à Dieu, parce que ce dernier est sans limite de toutes parts) et *l'indéfini* (qui convient à l'étendue des espaces imaginaires, à la multitude des nombres, et aux parties de la matière, parce qu'elles sont sans limite d'une part seulement).

iii) Puis il distingue *l'infinité*, ou la raison formelle de l'infini, et la *chose même* qui est infinie : la première s'entend *négativement*, « de ce que nous ne remarquons en la chose aucune limitation » ; tandis que la seconde s'entend *positivement*, mais non pas adéquatement, parce que « nous ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle » (AT VII, 113/IX, 90).

iv) Enfin, il évoque deux passages où il a assuré que nous pouvons connaître Dieu clairement et distinctement (*Med. III* et *V*, AT VII, 46.15-16 et 65.23).

C'est le troisième point de cette réponse qui est le plus développé de tous. C'est aussi celui qui renferme une analogie. On y trouve en effet :

a) Le *lexique* de l'analogie, qui est la comparaison de deux rapports : « *quemadmodum... ; simili ratione...* », « tout ainsi que... De même... » (AT VII, 113.17 et 113.26-28/IX-1, 90).

b) La *matière* d'une analogie, à savoir, des éléments hétérogènes de part et d'autre : la connaissance de Dieu est rapprochée de la vue de la mer et de l'imagination d'un chiliogone.

c) La *forme* de l'analogie, ainsi que l'usage parallèle de termes identiques ou équivalents :

<sup>1</sup> Voir aussi *Cartesius*, AT XI, 648 : « Comme de l'œil l'ensemble des corps, ainsi Dieu est l'objet propre de l'intellection. (*Ut oculis universitas corporum, ita Deus intellectioni proprium objectum est.*) » Ce propos n'assimile pas Dieu à l'univers (ce qui confinerait au panthéisme). Mais, par analogie, on peut concevoir que Dieu s'offre à l'intellection, en même façon que le monde matériel s'offre à la contemplation. Cette analogie est doublement intellectuelle, tant par sa cible (l'intellection que nous avons de Dieu), que par son effet (elle fait entendre Dieu). À notre connaissance, elle n'a presque fait l'objet d'aucune attention spécifique dans le commentaire. Il n'y a que Gábor Boros qui la cite, comme conclusion du fragment sur la liberté de l'esprit : « *Quid est libertas mentis ?...* » Nous donnons sa traduction : « Wie sich das Auge auf das Universum der Körper richtet, so ist der eigentümliche Gegenstand der intellektuellen Anschauung Gott. » (*René Descartes' Werdegang. Der allgütige Gott und die wertfreie Natur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, p. 86). Sauf erreur de notre part, c'est le seul texte dans lequel Descartes écrit que « Dieu est l'objet propre de l'intellection ». Les derniers mots de la phrase précédente étaient « *omnipotentia Creatoris* ». Commenter ce fragment davantage nous éloignerait de notre sujet.

<p>« Sed, quemadmodum in mare oculos convertentes, etsi non totum visu attingamus nec immensam ejus vastitatem metiamur, dicimur tamen illud videre ; et quidem si eminus respiciamus, ut quasi <b>totum simul</b> oculis complectamur, <u>non videmus nisi confuse</u>, ut etiam <u>confuse imaginamur</u> chiliogonum, cum omnia simul ejus latera complectimur defigamus,</p>	<p>≈ simili ratione,</p>	<p>Deum ab humana mente capi non posse, cum omnibus Theologis concedo; et nequidem etiam distincte posse cognosci ab iis, qui <b>totum simul</b> conantur animo complecti, et tanquam e longinquo respiciunt : quo sensu dixit S. Thomas, loco citato, <u>Dei cognitionem</u> sub quadam <b>tantum confusione</b> nobis inesse.</p>
<p><b>A</b> talis <u>visio</u> esse potest valde <b>clara et distincta</b>, ut etiam <u>imaginatio</u> chiliogoni, si tantum <b>ad unum</b> aut alterum ejus latus se extendat ;</p>		<p><b>D</b> Qui autem <b>ad singulas</b> ejus perfectiones attendere, illasque non tam capere quam ab ipsis capi, et intellectus sui vires omnes in iis contemplandis occupare conantur, illi profecto multo ampliolem facilioremque materiam <b>clara et distincta cognitionis</b> in eo inveniunt, quam in ullis rebus creatis. » (AT VII, 113-114)</p>

Comme précédemment dans l'analogie tactile, Descartes convoque le rapport de l'homme et de la nature : « lorsque nous jetons les yeux sur la mer », notre vue « n'en mesure pas la vaste étendue » (IX-1, 90). L'usage cartésien de ce motif est pourtant singulier : il n'y a en cela ni humilité pascalienne, ni sublime kantien avant l'heure, ni en général aucun romantisme. Car Descartes n'insiste pas sur notre *petitesse* devant l'infini et notre *incapacité* d'en former une idée (Pascal, quant à lui, réservera l'infini à l'espace physique et soutiendra que « nulle idée n'en approche<sup>1</sup> »). Il insiste sur la *positivité* de notre connaissance de l'infini, encore que cette connaissance ne soit pas compréhensive. Le modèle de la mer souligne cet aspect : « lorsque notre vue s'arrête sur une partie de la mer seulement, cette vision alors peut être *fort claire et fort distincte* (*talis visio esse potest valde clara et distincta*) » (VII, 113.25-26/IX-1, 90). Par analogie, le modèle de la vue permet d'indiquer qu'il y a des choses équivalentes en Dieu, autrement dit que, pour peu qu'on les considère une à une, les perfections divines « peuvent être *clairement et distinctement connues* (*clara et distincta cognitionis*) » (VII, 114.5-11/IX-1, 90). Cette analogie visuelle prolonge donc l'analogie tactile, dans la mesure où elle approfondit l'explication de la distinction entre le savoir que nous avons de l'infini et l'incompréhensibilité qui y est attachée<sup>2</sup>.

Comme précédemment encore, Descartes recourt à une *image sensible*, puisqu'il compare notre connaissance de Dieu à *la vue de la mer*. Il faut s'arrêter à présent sur le contexte *responsorial* du propos, qui explique en partie ce caractère pittoresque. Descartes s'adresse à

<sup>1</sup> « Disproportion de l'homme », Lafuma 199/Sellier 230. Voir T. Pavlovits, « L'interprétation de l'infini pascalien et cartésien dans *La Logique ou l'Art de penser* », Vlad Alexandrescu (éd.), *Journal of Early Modern Studies*, vol. 3, n° 2 (automne 2014), p. 56-58.

<sup>2</sup> Elle doit aussi être rapprochée de la « comparaison avec les yeux (*oculorum comparatione*) » de la Règle IX, par laquelle Descartes expliquait déjà comment nous pouvons avoir une vue nette et distincte de la vérité : « car celui qui veut considérer d'un même coup d'œil beaucoup d'objets à la fois n'y voit rien distinctement (*eodem intuitu respicere, nihil illorum distincte videt*) ; et pareillement (*et pariter*), celui qui a l'habitude de considérer beaucoup de choses à la fois en un acte de pensée unique est d'un esprit confus (*simulo unico cogitationis actu solet attendere, confuso ingenio est*) » – l'exemple des « artisans minutieux (*Artifices illi, qui in minutis operibus exercentur*) » illustrant ici l'aptitude à devenir perspicace en matière de connaissance (AT X, 400-401). Descartes parle de « comparaison », mais il s'agit ici d'une comparaison *proportionnelle*, ou d'une analogie, puisqu'il compare des *rappports entre entités hétérogènes* et explique que *l'intuition de l'esprit est aux choses à connaître comme la vue est aux objets visibles* (l'une et l'autre étant plus ou moins confuses à raison de la quantité de choses qu'elles considèrent).

un théologien qui a non seulement lu Thomas d'Aquin, mais qui en outre cite ce dernier à plusieurs reprises. Or on sait que les principes de la connaissance thomistes sont aristotéliens, autrement dit *sensualistes* : les notions intellectuelles sont des abstractions tirées des formes sensibles, présentes dans les êtres physiques en composition avec la matière. C'est pourquoi, « dans l'état de vie présente, notre connaissance intellectuelle commence par les sens ; par conséquent, ce qui ne tombe pas sous les sens ne peut être saisi par l'intellect humain que si sa connaissance peut être dégagée à partir des choses sensibles<sup>1</sup>. » La réponse à cet interlocuteur était toute trouvée. En effet, comment lui expliquer au mieux que nous pouvons *clairement connaître* Dieu en tant qu'infini, si ce n'est par une analogie tirée des choses sensibles, qui peuvent aussi être *clairement senties* ? La vue de la mer s'offre ici comme un analogue commode, parce qu'elle permet à Descartes de jouer sur le terrain même de son adversaire, pour mieux remporter la partie contre lui. N'était-ce pas Caterus qui affirmait, à propos de Dieu : « je ne puis pas *voir clairement, et comme au doigt et à l'œil*, les infinies perfections dont il est composé (*infinitas ejus perfectiones, quibus constat, clare et velut ad oculum videre non possit*) » – usant donc pleinement de la métaphore visuelle ? Nous laisserons de côté la traduction, sans doute un peu maladroite sur le plan théologique, de « *quibus constat* » par « dont il est composé » (“dont il est constitué” serait plus orthodoxe). En revanche, nous ne saurions trop insister sur l'usage métaphysique des analogies sensibles, qui parle beaucoup en faveur de la sagacité de notre philosophe : Descartes s'y révèle un bon pédagogue, en adaptant l'objet de son discours aux conceptions mêmes de celui auquel il s'adresse<sup>2</sup>.

Mais l'ironie est grande de sa part lorsqu'il se place finalement sous l'autorité de Thomas d'Aquin. Car son propos se ponctue en *exaltant* notre connaissance de Dieu à comparaison de celle que nous avons des créatures :

« mais ceux qui considèrent attentivement chacune de ses perfections, et qui appliquent toutes les forces de leur esprit à les contempler, non point à dessein de les comprendre, mais plutôt de les admirer, et reconnaître combien elles sont au-delà de toute compréhension, ceux-là, dis-je, trouvent en lui incomparablement plus de choses qui peuvent être clairement et distinctement connues, et avec plus de facilité, qu'il ne s'en trouve en aucune des choses créées. Ce que Saint Thomas a fort bien reconnu lui-même en ce lieu-là, comme il est aisé de voir de ce qu'en l'article suivant il assure que l'existence de Dieu peut être démontrée<sup>3</sup>. »

Descartes dépasse ici le registre de la similitude, pour situer la connaissance de Dieu dans un excès de clarté. Cela s'explique par ses principes, car ni la mer ni la montagne ne sont des choses infinies. Elles peuvent peut-être paraître indéfinies au premier abord, mais elles ne seront jamais connues comme étant sans limites de toutes parts – au contraire de Dieu, dont

<sup>1</sup> *Somme contre les Gentils*, I, chap. 3, § 2, *op. cit.*, p. 144.

<sup>2</sup> Il poussera cette habileté à son paroxysme lorsqu'il expliquera la *force motrice* de l'âme par analogie avec la *pesanteur*, une idée confuse, rétive à ses principes, et dont il se servira néanmoins pour se faire entendre, non sans quelques difficultés (sur ce thème, voir Introduction générale, p. 41, n. 1).

<sup>3</sup> AT VII, 114/IX-1, 90 : « *Qui autem ad singulas ejus perfectiones attendere, illasque non tam capere quam ab ipsis capi, et intellectus sui vires omnes in iis contemplandis occupare conantur, illi profecto multo ampliore et faciliore materia clara et distincta cognitionis in eo inveniunt, quam in ullis rebus creatis. Neque hoc ibi negavit S. Thomas, ut manifestum est ex eo quod, articulo sequenti, Deum existere demonstrabile esse affirmet.* » La fin de cet extrait peut aussi se traduire : « ceux-là trouvent assurément en lui une matière à la connaissance claire et distincte beaucoup plus ample et plus facile qu'en aucune chose créée. »

l'idée, ne renfermant aucune limite, peut devenir la plus claire de toutes si l'on s'y rend suffisamment attentif<sup>1</sup>.

#### IV. L'ANALOGIE DU TRIANGLE

Avant de conclure cette première partie, nous souhaitons prolonger les analyses précédentes par une quatrième et dernière sous-partie, consacrée, elle aussi, à une analogie en faveur de la connaissance de l'infini, en l'occurrence avec la connaissance du triangle. C'est donc vers les *Réponses aux Cinquièmes objections* que nous nous tournerons maintenant.

Dans celles-ci, Gassendi objectait que Dieu n'est pas véritablement connu comme infini, au motif qu'une idée vraie devrait comprendre toute la réalité de la chose conçue. Or l'idée de l'infini ne le représenterait qu'en partie seulement, objection que Gassendi illustre par une première analogie, vraisemblablement inspirée de l'allégorie de la caverne :

« On peut dire tout au plus que vous connaissez une partie de l'infini (*partem infiniti*), mais non pas pour cela l'infini lui-même (*ipsum infinitum*) ; comme on peut bien dire que celui qui n'est jamais sorti d'une caverne souterraine connaît une partie du monde (*partem mundi*), mais non pas pour cela le monde lui-même (*ipsum mundum*)<sup>2</sup> ».

Gassendi ne conteste pas que nous ne comprenions l'infini. Il insiste sur le fait qu'une idée vraie doit représenter ce dernier tout entier. Or, selon lui, elle n'en représente « qu'une très petite partie, ou plutôt rien du tout, puisqu'il n'y a point de proportion de cette partie avec le tout. » (*Ibid.*, l. 10-11). Le fond de cette objection est qu'une idée vraie doit être adéquate<sup>3</sup>. De ce point de vue, l'idée de l'infini semble déficiente, puisqu'il y a évidemment une grande différence entre ce que nous connaissons de l'infini et l'infini lui-même. Gassendi illustre ce point par une seconde analogie, en l'occurrence picturale :

« Il suffit, dites-vous, que vous entendiez clairement ce peu de choses perçues. Oui, mais comme il suffit de voir l'extrémité des cheveux d'un homme duquel on veut avoir une véritable idée. Ne serait-ce pas un remarquable portrait de moi-même, si un peintre peignait un seul de mes cheveux, ou seulement son extrémité ? Et pourtant, il y a une proportion que je ne dis pas moindre, ou beaucoup moindre, mais même infiniment moindre de tout ce que nous connaissons de l'infini, ou de Dieu, à l'infini lui-même, que d'un seul de mes cheveux ou de sa pointe à moi-même<sup>4</sup>. »

L'idée de l'infini le représenterait encore moins fidèlement que le portrait d'un cheveu ne représenterait l'homme auquel ce cheveu appartient. L'analogie picturale vaut ainsi argument *a fortiori* contre l'idée vraie de l'infini. L'enjeu métaphysique n'est donc pas négligeable (car c'est au fond le cœur même de la métaphysique cartésienne qui est ici visé).

<sup>1</sup> Sur le paradoxe non contradictoire de l'idée de l'infini comme idée tout à la fois la plus claire et distincte et la plus incompréhensible, voir J.-B. Jeangène Vilmer, « Le paradoxe de l'infini cartésien », *Archives de philosophie*, vol. 72, n° 3, 2009, p. 497-521.

<sup>2</sup> *Væ Obj.*, AT VII, 297.1-5.

<sup>3</sup> Sur ce point, voir le commentaire de R. Ariew et Th. Verbeek dans les OC IV-2, 1131-1132, n. 204.

<sup>4</sup> *Ibid.*, AT VII, 297.13-19/OC IV-1, 484 (t. m.) : « Sufficere ais, ut pauca hæc a te clare percepta intelligas. Sed nempe, ut sufficit videre extremum capillum ejus hominis, cujus vis habere germanam Ideam. Annon esset mei egregia effigies, si pictor unum mei capillum ejusve extremum duntaxat depingeret ? At minor, non dico longe, aut longissime, sed infinite etiam, est proportio eorum omnium quæ de infinito seu de Deo cognoscimus, quam unius mei capilli apicisve ejus ad meipsum totum. »

Pour répondre à cette objection, Descartes recourt à son tour à une analogie, en l'occurrence avec la connaissance du triangle. Il distingue alors deux façons de connaître cette figure – l'une, par un non-géomètre, l'autre, par un géomètre :

« pour avoir une idée vraie de l'infini il ne doit en aucune façon être compris, d'autant que l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini. Et néanmoins il est manifeste que l'idée que nous avons de l'infini ne représente pas seulement l'une de ses parties, mais véritablement tout l'infini (*totum infinitum*), selon qu'il doit être représenté par une idée humaine, quoiqu'il ne fasse aucun doute que Dieu, ou une autre nature intelligente qui soit plus parfaite que la nature humaine, puisse en avoir une autre beaucoup plus parfaite, c'est-à-dire plus exacte et plus distincte. En même façon (*Eadem ratione*) que nous ne doutons pas que celui qui n'est pas versé en la géométrie a l'idée de tout le triangle (*totius trianguli*), lorsqu'il entend que c'est une figure comprise en trois lignes, quoique les géomètres puissent connaître et remarquer en son idée beaucoup d'autres choses à propos du même triangle, que celui-là ignore. Comme en effet il suffit d'entendre une figure contenant trois lignes, pour avoir l'idée de tout le triangle ; ainsi suffit-il aussi d'entendre qu'une chose n'est comprise en aucune limite, pour avoir l'idée vraie et entière de tout l'infini<sup>1</sup>. »

On pourrait peut-être s'étonner de ce que Descartes défende notre connaissance de l'*infini* par analogie avec l'idée d'une chose qui est non seulement *matérielle*, mais en outre *finie*, car ce sont là deux caractères qui ne conviennent pas à l'objet métaphysique en question. Mais la comparaison ne porte pas sur ces deux points, qui sont plutôt d'ailleurs des auxiliaires à l'intellection que des obstacles : le triangle étant aisément imaginable, c'est un objet fort accessible à l'entendement vulgaire, et d'autant plus que cette figure est compréhensible, car je peux en faire le tour par ma pensée, là où celle-ci achoppe devant Dieu (nous avons déjà insisté sur les vertus de ce modèle géométrique dans notre chapitre sur l'argument ontologique). L'analogie avec la connaissance du triangle vise en effet à distinguer entre la *connaissance minimale* d'une chose et une *connaissance plus parfaite* de cette même chose. Or, de ce point de vue, elle est convenablement posée.

En effet, bien que je ne connaisse pas tout ce qui est dans le triangle lorsque je saisis qu'il s'agit d'une figure à trois côtés, et bien que des géomètres puissent certainement en connaître « plusieurs autres propriétés », selon la glose que Clerselier introduit dans sa traduction, je ne laisse pas néanmoins de le connaître ainsi tout entier – à tel point que je puisse dire que je le *comprends*, puisque c'est une chose finie (aussi n'ai-je pas besoin de savoir démontrer, par exemple, que ses trois angles sont égaux à deux droits pour avoir l'idée vraie et entière de cette figure). De façon analogue, bien que je n'entende pas tout ce qui est en Dieu lorsque je le conçois comme un être infini, et bien que d'autres natures spirituelles plus parfaites que moi puissent avoir une meilleure idée de lui que je n'en ai, je ne laisse pas néanmoins d'entendre l'infini tout entier lorsque je conçois Dieu ainsi (de sorte que, par exemple, je n'ai pas besoin de savoir démontrer qu'il existe pour avoir l'idée vraie et entière d'un être infini). Son idée est donc une *vraie idée* – et Descartes insiste sur ce point : « une

<sup>1</sup> *Væ Resp.*, AT VII, 368/OC IV-1, 562-563 (t. m.) : « *idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur. Et nihilominus est manifestum, ideam quam habemus infiniti, non repræsentare tantum aliquam ejus partem, sed revera totum infinitum, eo modo quo debet repræsentari per humanam ideam, etsi procul dubio alia multo perfectior, hoc est accuratior et distinctior, haberi possit a Deo, aliave natura intelligente, quæ sit humana perfectior. Eadem ratione qua non dubitamus quin Geometriæ imperitus totius trianguli ideam habeat, cum figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a Geometris alia multa de eodem triangulo cognosci possint atque in ejus idea animadverti, quæ ab illo ignorantur. Ut enim sufficit intelligere figuram tribus lineis contentam, ad habendam ideam totius trianguli ; sic quoque sufficit intelligere rem nullis limitibus comprehensam, ut vera et integra idea totius infiniti habeatur. »*

vraie et entière idée de tout l'infini (*vera et integra idea totius infiniti*) », parce qu'il suffit d'entendre que Dieu est incompréhensible pour le connaître vraiment.

À comparaison d'une connaissance plus parfaite, cette connaissance minimale n'est pas une connaissance *partielle*. Cela peut sembler contre-intuitif, dans la mesure où l'on pourrait s'attendre à ce qu'une vraie idée représente complètement la chose (d'où les objections de Gassendi). Mais Descartes distingue entre la connaissance *adéquate* d'une chose (qui enveloppe toute la réalité de cette chose) et la connaissance *entière* (qui requiert la simple appréhension de cette chose, quelque imparfaite et incomplète que cette connaissance soit). Par suite, encore que nous ne connaissions pas *complètement* l'infini (et nous ne le pourrions jamais, par définition), nous le connaissons cependant *tout entier*, parce que nous savons évidemment qu'il ne peut être compris : sa notion claire et distincte enveloppe l'intellection de son incompréhensibilité. C'est ce que Descartes soulignait lorsqu'il écrivait, au début de sa réponse, que « l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini (*ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur*) » (368.3-4).

L'analogie avec la connaissance du triangle éclaire ce point, car elle met à portée de l'esprit un objet simple et imaginable. Elle sera d'ailleurs reprise peu après, pour répondre à une autre objection contre notre connaissance de Dieu<sup>1</sup>. Ce faisant, Descartes retrouve la figure qu'il avait déjà prise pour modèle dans le cadre de l'argument ontologique. Nous ne répéterons donc pas ce que nous avons fait remarquer à propos des analogies avec le triangle dans notre premier chapitre. Nous soulignerons plutôt la *continuité* et la *variabilité* de la métaphysique cartésienne à l'égard de cette figure : *continuité* tout d'abord, parce qu'un même objet matériel sert de modèle récurrent dans cette métaphysique ; *variabilité* ensuite, parce que les analogies avec le triangle visent diverses considérations théologiques (qu'il s'agisse de démontrer que Dieu existe ou bien de soutenir que nous l'entendons positivement). Il y a là comme *un réseau d'analogies*, posées comme autant de piliers de la métaphysique cartésienne (nous y reviendrons dans la conclusion générale).

## CONCLUSION

Nous avons vu dans cette partie que Descartes fit un usage *methodologique* de l'analogie, dans la mesure où il s'en servit dans son traité de la méthode (les *Regulae*). On trouve en effet dans cette œuvre plusieurs analogies servant à concevoir l'esprit ou la force cognitive, en tant qu'elle est distincte du corps, ce qui sera le premier principe de la philosophie. L'un de ces usages est d'ailleurs *explicite* : le terme d'*analogia* apparaît pour la première fois de façon positive dans le corpus pour saisir cette force spirituelle. Par ailleurs, l'analogie prépare la conceptualisation de la *substance*, qui sera développée dans les *Méditations*, car cette force cognitive est déjà conçue comme unique et identique à travers ses changements. On peut donc conclure que l'analogie joua un rôle déterminant dans *la genèse* de la métaphysique cartésienne, dans la mesure où elle permit de concevoir *l'âme en tant que substance distincte du corps*.

<sup>1</sup> AT VII, 374.1-6/OC IV-1, 567 : « Enfin lorsque vous dites qu'il y a lieu de s'étonner *pourquoi le reste des hommes n'a pas les mêmes pensées de Dieu que celles que j'ai, puisqu'il a empreint en eux son idée aussi bien qu'en moi*, c'est de même que si (*idem est ac si*) vous vous étonniez de ce que tout le monde ayant la notion du triangle, chacun pourtant n'y remarque pas également autant de propriétés, et qu'il y en a même peut-être quelques-uns qui lui attribuent faussement plusieurs choses. » La réponse de Descartes s'arrête là, ce qui montre que l'analogie portait tout le poids de sa réfutation.

Descartes recourut aussi à des analogies sensibles pour éclairer notre connaissance de *l'infini*. Il le fit dès le baptême de sa métaphysique, en 1630, ainsi qu'en 1646, dans sa *lettre sur les Instances de Gassendi*, en prenant pour modèle le toucher d'une montagne. Il le fit encore dans les *Réponses aux Objections*, en prenant pour modèle la vue de la mer et la connaissance du triangle. Ces analogies font donc partie de la métaphysique de la maturité. Elles donnent à concevoir la distinction entre *entendre* et *comprendre* à partir de choses finies – ce qui vise à enseigner que Dieu peut être connu sans pouvoir être compris.

On peut insister sur le fait que la montagne et la mer ne servent pas à souligner la petitesse de nos facultés à comparaison de l'immensité divine. Descartes ne nous replace pas au sein d'une nature qui nous dépasse et où nous nous sentirions infiniment petits. Au contraire, ces modèles visent à défendre la nature *positive* de notre connaissance de l'infini, c'est-à-dire le fait que nous sommes certainement *capables de voir et de toucher Dieu par la pensée*. Dès lors, notre rapport à l'infini n'est plus discursif, mais *intuitif*.

On peut voir dans ce geste une *modernisation* de l'analogie théologique (sur laquelle nous reviendrons également dans notre conclusion générale), plutôt que sa disparition, voire sa destruction. Car il est indéniable que Descartes réponde aux théologiens que sont Mersenne et Caterus *par des analogies*. Seulement, ses principes métaphysiques l'ont conduit à abandonner la forme traditionnelle de l'analogie transcendantale, car elle supposait une connaissance de la divinité qui ne pouvait qu'être tirée des créatures sensibles. Or l'idée de Dieu, qui est innée à nos esprits et qui peut, à force de méditation, devenir la plus claire et la plus distincte de toutes nos idées, permet de faire l'économie de cette voie dans laquelle la théologie thomiste s'était rangée. Comment cependant méconnaître le fait que Descartes traite souvent de Dieu par analogie – non certes parce que nous n'aurions pas d'autre moyen de connaître celui-ci, mais parce que *tout devient beaucoup plus clair de cette façon* ? Les analogies apparaissent en effet dans les trois preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, dans les deux principaux exposés de la création des vérités éternelles, et dans plusieurs explications de notre connaissance de l'infini. Il semblerait donc erroné de soutenir que la métaphysique de Descartes aurait détruit tout usage théologique de l'analogie (son rapport à la tradition ne nous semble pas si violent sur ce point-là ; ce furent d'abord ses préjugés qu'il chercha à abattre). Nous pensons plutôt qu'il a débarrassé l'analogie des oripeaux qui l'engonçaient et l'a allégée des poids qui empêchaient d'élever son usage à la hauteur de l'évidence. Descartes a mis à nu l'analogie théologique pour mieux la rhabiller de son propre manteau.

## DEUXIÈME PARTIE

### LES ANALOGIES MÉCANIQUES

#### INTRODUCTION

La lettre à Mesland de 1644 convoquait l'analogie sur la question du couple passivité/activité de l'âme. Or ce rôle était explicite avant cette année-là sur le même sujet. En mai 1641, Descartes mentionnait déjà « *aliquid etiam motui analogum* » au sein des « *res immateriales* ». Cette occurrence du *lexique de l'analogie* dans un contexte où il s'agit de *choses immatérielles* nous oblige d'en dire ici quelques mots.

De plus, on trouve, dans le recueil de notes intitulé *Cartesius* de façon posthume, deux fragments comparant la pensée au mouvement, dont le premier commence ainsi : « *Intellectio est ad mentem ut motus ad corpus...* » – où la forme de l'analogie de proportion est de soi manifeste (*A est à B comme C est à D*) ; ce qui nous oblige aussi d'en parler.

Afin de mieux entendre ces *analogies mécaniques*, nous ferons d'abord deux petits rappels à propos du mouvement, en nous appuyant sur les quelques écrits où Descartes l'évoqua. Notre corpus ne sera pas trop étendu, car nous en fixons le *terminus ad quem* en 1642, conformément à la date de l'observation astronomique inscrite au bas du fragment suivant immédiatement le dernier de ceux que nous analyserons dans le manuscrit *Cartesius*<sup>1</sup>. Cela nous évitera de renvoyer aux riches définitions des *Principia* II, 24-29, et par conséquent de ne puiser que dans les *Règles*, dans le livre du *Monde*, et dans la *Correspondance* antérieurement à cette date-là (qui n'est pas trop éloignée non plus du mois de mai 1641).

Outre la réduction au mouvement local, nous retiendrons donc les deux points suivants :

1. la nature du mouvement est quelque chose d'on ne peut plus *simple, distinct et per se nota*<sup>2</sup> ;
2. le définir est *inutile*, car *obscur* et *embarrassant* (voire contradictoire si l'on suit la définition aristotélicienne<sup>3</sup>). On s'abstiendra donc ici de toute «kinésiologie» (étymologiquement parlant).

<sup>1</sup> AT XI, 650 : « *idque jam per aliquot dies continuos observo, mense sept., die 20. anno 1642.* »

<sup>2</sup> Voir les *Regulae*, où le mouvement est recensé parmi les natures simples corporelles connues par l'entendement, dont la connaissance est « si manifeste et si distincte » qu'elle ne peut plus être décomposée (AT X, 418) ; il fait donc partie des « *simplicimis naturis et per se cognitis* » (399) ; ce pourquoi il est connu *intuitivement* et non par voie déductive (368). *Le Monde*, VII, AT XI, 39-40 : le mouvement est « facile à connaître », « plus simple », « plus intelligible » et « plus aisé à concevoir que les lignes des géomètres ». Et à *Mersenne*, 16 oct. 1639, AT II, 597 (jugement sur le *De Veritate* d'Herbert), où Descartes le place au rang des choses « qui sont fort simples et se connaissent naturellement » ; suit une allusion à l'épisode antique, durant lequel Diogène se serait levé pour déambuler et prouver le mouvement à Zénon, déplacement qui « fait bien mieux entendre ce que c'est » que la définition aristotélicienne.

<sup>3</sup> *Physique*, III, 1, 201 a 10-11 et b 4-5 : « ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν » ; « ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν. » À d'infimes variations près, Descartes la cite ainsi : *motus est actus entis in potentia, prout est in potentia*. Voir Règle XII, AT X, 426.16-22, qui qualifie ces termes de « paroles magiques » ayant une « force occulte » passant la portée des esprits ; *Le Monde*, VII, AT XI, 39.4-13 : « ...je suis contraint de les laisser ici en leur langue, parce que je ne les saurais interpréter. » Et à *Mersenne*, 1635-1636, trad. Cl., OC VIII-1, 132-133 (= à *Boswell* [?], texte latin, AT IV, 714-715), qui en manifeste, sinon la « contradiction apparente », du moins la grande « obscurité » : « le mouvement est l'acte d'un être qui n'est pas en acte, en tant qu'il n'est pas en acte » (!).

## I. LA LETTRE À REGIUS

La première analogie avec le mouvement intervient durant la période d'intense activité universitaire du printemps 1641, au cours d'un échange avec Regius où Descartes se montre assez prudent<sup>1</sup> :

« J'ai reçu vos thèses, et je vous en fais remerciements ; je n'y ai rien trouvé qui ne me plût<sup>2</sup>. Ce que vous dites de l'action et de la passion ne me semble poser aucune difficulté, pourvu qu'on entende ces noms correctement<sup>3</sup> : c'est-à-dire que, dans les choses corporelles, toute action et passion consistent dans le seul mouvement local, et on l'appelle action quand on considère ce mouvement dans le moteur, mais passion quand on le considère dans la chose mue. D'où il suit encore que, quand on étend ces noms à des choses immatérielles (*cum illa nomina ad res immateriales extenduntur*), il faut aussi considérer en elles quelque chose d'analogue au mouvement (*aliquid etiam motui analogum in illis esse considerandum*) ; et qu'il faut appeler action celle qui est de la part du moteur, telle que la volition dans l'esprit ; mais passion de la part de la chose mue, comme l'intellection et la vision dans le même esprit. »

La problématique de cet extrait est identique à celle de la première *lettre à Mesland* que nous analysons plus haut (part. I, 1, § 3) : le dualisme est en toile de fond, une analogie est à l'arrière-plan, et les concepts d'action et de passion sont au premier plan. Le propos de Descartes semble toutefois ambigu, dans la mesure où l'on peut l'interpréter de deux façons différentes, selon qu'on privilégie l'analogie *de proportion* ou *d'attribution*.

i) Dans le premier cas, selon l'analogie de proportion, Descartes expliquerait à Regius qu'il y a de l'action et de la passion dans les choses immatérielles au même titre qu'il y en a dans les choses corporelles. Son propos se résumerait alors à dire qu'une *volition* est à *l'esprit* ce qu'un *mouvement local* est à un *corps moteur* (c'est-à-dire une action), et corrélativement qu'une *intellection* et une *vision* sont à *l'esprit* ce que des *mouvements* sont à un *corps mu* (à savoir, des passions). En ce sens, action et passion seraient « quelque chose d'analogue au

<sup>1</sup> *À Regius*, seconde moitié de mai 1641, AT III, 454.2-455.4 = OC VIII-2, 742-743 (trad. mod.).

<sup>2</sup> Descartes venait de recevoir l'imprimé de la seconde partie de la première dispute des thèses de médecine, que Regius faisait soutenir à l'Université d'Utrecht cette année-là (*Physiologia, sive, Cognitio sanitatis : tribus disputationibus in Academia Ultrajectina publice proposita*, Utrecht, 1641). Ces thèses se composeront au total de trois disputes, chacune divisées en deux parties, soutenues entre le 17 avril et le 30 juin. *Physiologia Ib, De sanitate pars posterior*, fut soutenue par Cornelius Bruynvisch le 5 ou le 15 mai (voir Bos, 61, n. 6 et le commentaire de notre lettre, p. 73). L'indication de J.-R. Armogathe : « Bos identifie ces thèses avec la *Physiologia IIa* (première partie des thèses de Johan Hayman) » (OC VIII-2, 1124, n. 2), est partiellement correcte, car E.-J. Bos note que Descartes avait aussi reçu *Physiologia Ib*, commentée ici (AT III, 454.2-455.19 ; voir Bos, 72, n. 1). Les passages qui nous intéressent sont *Physiologia Ib, De sanitatis*, § 13-21, « De Actionibus et Anima humana », p. [16-17] = Bos, 209-210 ; et IIIa, *De Actionibus animalibus pars prior*, « De Intellectu », p. [33] = Bos, 223.

<sup>3</sup> Descartes avait corrigé Regius sur ce point dans sa lettre précédente (*à Regius*, début mai 1641, AT III, 372.9-16/OC VIII-2, 740, t. m.) : « Vous dites ensuite : *mais la volition et l'intellection diffèrent seulement, comme diverses manières d'agir par rapport à divers objets, j'aimerais mieux : diffèrent seulement comme l'action et la passion de la même substance*. Car l'intellection est proprement la passion de l'esprit, et la volition son action ; mais parce que nous ne voulons jamais rien que nous ne l'entendions en même temps, et qu'aussi nous n'entendons presque rien sans que nous ne voulions quelque chose en même temps, il n'est pas facile pour cela de distinguer en elles la passion de l'action. (*Denique, ubi ais : Volitio vero et intellectio differunt tantum, ut diversi circa diversa obiecta agendi modi, mallem : differunt tantum ut actio et passio eiusdem substantiae. Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio eius actio ; sed quia nihil unquam volumus, quin simul intelligamus, et vix etiam quicquam intelligimus, quin simul aliquid velimus, ideo non facile in iis passionem ab actione distinguimus.*) » La dernière phrase fut reprise *verbatim* dans la *Physiologia Ib*, § 21, Bos 201.33-37. Ayant reçu cet imprimé, Descartes avait sans doute ce passage sous les yeux, ce qui est probablement la raison pour laquelle il écrit ici qu'il n'y trouve « aucune difficulté (*nullam... difficultatem*) » (AT III, 454.4) : il s'agissait en effet de ses propres termes. Aussi prend-il la peine de les expliquer.

mouvement » dans les substances immatérielles, dans la mesure où il y a en elles des *modos equivalentes* à ceux que l'on peut concevoir dans les corps. Nous resterions ici dans le cadre du *dualisme*, et ce propos reviendrait à celui de la *lettre à Mesland* que nous avons étudié.

ii) Dans le second cas, selon l'analogie d'attribution, Descartes parlerait d'une action et d'une passion dans les choses immatérielles, pour désigner respectivement la *force motrice* et la *sensibilité* de l'âme. En ce sens, il y aurait en l'esprit « quelque chose d'analogue au mouvement », dans la mesure où il y a en lui des opérations qui *se rapportent au mouvement* (soit qu'elles causent ce dernier, soit qu'elles dépendent de celui des corps extérieurs). Nous ne serions plus ici dans le cadre du dualisme, mais dans celui de *l'union*.

Il n'est pas d'emblée aisé de trancher entre ces deux options, mais plusieurs éléments convergent en faveur de la première. Si en effet Descartes parle de la « *visio* », qui dépend formellement de l'union, il parle aussi de la « *volitio* » et de l'« *intellectio* », qui en revanche n'en dépendent aucunement. On sait de plus que la vision, comme toute autre sensation, consiste en dernière analyse en une *pensée* : car la sensation n'est pas un acte *corporel*, mais une *perception de l'âme* (qui dépend de l'union) ; elle fait donc partie des accidents « *cogitatifs*, comme entendre, vouloir, imaginer, *sentir*, etc., qui conviennent tous sous la raison commune de la pensée, ou de la perception, ou de la conscience<sup>1</sup> ». La vision est donc une passion en l'esprit seul, au même titre que l'intellection. Par suite, ces trois modes cogitatifs se présentent bien comme « quelque chose d'analogue au mouvement » en nous, au sens où ils en sont des *equivalents proportionnels* : volition, intellection et vision sont à l'esprit comme la motricité et le fait d'être mu sont au corps – à savoir, respectivement, une action et deux passions. Si cette interprétation est correcte, elle confirme que l'analogie de proportion n'est l'ennemie ni du dualisme, ni de la métaphysique, mais une alliée des plus utiles en matière de connaissance, puisque Descartes y recourt pour faire entendre des modes spirituels<sup>2</sup>.

L'occurrence du lexique de l'analogie – occurrence qui est, de fait, très rare sous la plume de Descartes (puisque le corpus n'en compte que vingt-quatre) –, confirme la présence et l'usage de l'analogie en métaphysique. Elle fournit à notre étude une assise supplémentaire, une assise non plus structurelle, mais *terminologique*. Descartes a bien conçu les « choses immatérielles » *par analogie*, à savoir, ici, avec le mouvement : « il faut considérer en elles quelque chose d'analogue au mouvement (*aliquid etiam motui analogum in illis esse considerandum*) ».

Ce recours au *mouvement* en contexte *métaphysique* vaut d'être souligné. Car il pourrait surprendre. On sait en effet que l'esprit doit écarter toutes représentations corporelles s'il veut concevoir distinctement les choses immatérielles. Descartes l'écrivait lui-même dans sa précédente lettre à Regius : « car quoique le corps entrave l'esprit, il ne peut cependant *aucunement l'aider* à entendre les choses immatérielles (*ad intellectionem rerum immaterialium*

<sup>1</sup> *IIIa Resp.*, AT VII, 176.

<sup>2</sup> La *lettre à Mesland* de 1644 fournit un indice supplémentaire en faveur de cette interprétation. Descartes y parle métaphoriquement – c'est-à-dire sur fond d'analogie de proportion – des « mouvements de sa volonté » (AT IV, 114.3-4), autrement dit, au sens propre, des *actions* de l'âme, ou des volitions (nous revenons plus bas sur l'usage métaphorique de l'analogie avec le mouvement, que nous expliquerons plus en détail). En tout état de cause, il nous semble erroné d'écrire que « Descartes n'use jamais de l'analogie entre mouvement et volonté pour éclairer cette dernière : l'idée de l'âme étant plus claire que l'idée du corps, on ne saurait emprunter ici les lumières de la physique. » (F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, *op. cit.*, p. 332). Il nous semble au contraire que Descartes éclaire la volonté par ce moyen, qui est d'ailleurs explicite.

*juvari plane non potest*), mais ne peut *que l'entraver (sed tantummodo impediri)*<sup>1</sup>. » Pourquoi donc se sert-il, au sujet des « *res immateriales* », d'une analogie avec le *mouvement local*, qui définit « toute action et passion dans les choses corporelles » ? Il y a là une tension, qu'il faut résorber.

Deux éléments assurent la cohérence de cet détour mécanique. *i)* D'une part, il ne contredit pas les *réquisits de la métaphysique*, car ce n'est pas mon corps qui est ici considéré, mais « le seul mouvement local » dans les choses corporelles. En faisant appel à celui-ci, Descartes ne s'appuie ni sur des sensations, ni sur des souvenirs de sentiments (telle vision, tel chatouillement, *etc.*), mais sur l'une des *principales notions* de l'esprit humain. Nos images et nos souvenirs peuvent certainement aider à réveiller en nous cette notion, mais ce ne sont pas celles-ci que Descartes met dans son discours (qui est du reste peu pittoresque et même assez abstrait). Cette notion – purement intellectuelle, donc – est d'une nature si évidente qu'elle se passe de toute définition. Elle répond bien en cela aux réquisits de la métaphysique, qui ne doit traiter que de choses parfaitement *évidentes*. Bref, nulle « contamination » ici de la métaphysique par des choses sensibles et imaginables. Il faut même dire que la notion du mouvement importée dans ce contexte *appartient elle-même à la métaphysique*, qui a en effet pour objets, outre Dieu et l'âme humaine, toutes les premières choses que l'on peut connaître. Le mouvement est l'un d'entre elles, comme le montre sa conceptualisation répétée dans les *Méditations*<sup>2</sup>. En d'autres termes, l'usage analogique du mouvement ne fait pas sortir de la métaphysique, mais au contraire nous y maintient (les idées *métaphysiques* des choses corporelles servant à concevoir celles des choses immatérielles).

*ii)* D'autre part, l'usage purement métaphysique du mouvement est garanti par son recours *analogique*, qui préserve l'esprit de toute confusion. Cette propriété étant en effet cantonnée au corps seul (au moteur et au mu), elle ne vient pas s'entremêler à la conception des choses immatérielles, si du moins on considère en elles « quelque chose d'analogie au mouvement », c'est-à-dire quelque chose comme suit :

$$\frac{\text{volitio, } \& \text{ intellectio et sensitio}}{\text{in mente}} \approx \frac{\text{motus movens } \& \text{ motus}}{\text{in corpore}}$$

La volition, l'intellection et la sensation sont en l'esprit comme le mouvement moteur et le mouvement mu sont dans un corps. En concevant les choses ainsi, les modes de chaque substance sont aussi distingués que ces substances elles-mêmes et ils ne sont attribués qu'à leur substance propre. Bref, nulle contamination de l'esprit par le corps. Où l'on constate une fois de plus que l'analogie respecte le dualisme et contribue à le rendre intelligible.

L'utilisation des termes d'*action* et de *passion* en contexte métaphysique présentait des risques de mésusage, comme l'indique l'*incipit* de notre lettre : « Ce que vous dites de l'action et de la passion ne me semble poser aucune difficulté, *pourvu que l'on entende ces noms*

<sup>1</sup> *À Regius*, début mai 1641, AT III, 375.2-4.

<sup>2</sup> Voir *Méd. III*, AT VII, 33/IX-1, 34 : « Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles... je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de chose que *je conçoive clairement et distinctement* : à savoir » l'extension, la figure, la situation « et le mouvement ou le changement de cette situation ». Et *5<sup>e</sup> Méd.*, AT VII, 63-64/IX-1, 50-51, où Descartes insiste sur la connaissance évidente de la quantité continue, dont « le mouvement » et les autres qualités sont connues « avec distinction », en « vérité » et « avec tant d'évidence » que la notion n'en peut être qu'innée. Ces analyses expliquent que Descartes confia à Mersenne : « ce peu de *métaphysique* que je vous envoie, contient tous les *principes* de ma physique » (11 novembre 1640, AT III, 233).

*correctement (modo illa nomina recte intelligantur)* ». On le constate aussi dans la suite du texte, où Descartes s'oppose à « ceux qui croient qu'il faut appeler la perception une action... ; ce qu'on ne peut dire correctement<sup>1</sup> ». Cette dénégation est cohérente avec ce qu'il vient d'admettre (dans la mesure où il refuse la proposition qui contredit la sienne). Mais il ne se contente pas de nier cette proposition. Il *prouve* qu'elle est fautive, en l'occurrence par un raisonnement qui procède non seulement *par l'absurde*, mais encore *par analogie* :

« Quant à ceux qui croient qu'il faut appeler la perception une action, ils semblent prendre le nom d'action pour toute puissance réelle, et celui de passion pour la seule négation d'une puissance ; *comme en effet* ils croient que la perception est une action, *ainsi aussi* n'y a-t-il pas de doute *qu'ils diraient* que la réception du mouvement dans un corps dur, ou la force par laquelle il reçoit le mouvement des autres corps, est une action ; *ce qu'on ne peut pas dire correctement*, parce que la passion corrélatrice à cette action *serait* dans le moteur, et l'action dans le corps mu<sup>2</sup>. »

Ce morceau discursif est intéressant sur le plan logique, car il combine *analogia proportionalitatis* et *reductio ad absurdum*. On peut reformuler le raisonnement ainsi :

- Proposition adverse : *la perception est une action.*
- **Transposition analogique** : *la réception du mouvement est une action.*
  - Corollaire (par réciprocity) : *un corps imprimant un mouvement subit une passion.*
- Conséquence : *la passion corrélatrice à cette action est dans le moteur, et l'action dans la chose mue. Ce qui est absurde.*
- **Conclusion** : *donc la proposition initiale est fautive.*

La logique de ce raisonnement est la même que celle qui est parfois employée dans certains débats : « C'est comme si vous disiez que... C'est absurde ! » Elle fait appel en son cœur à la notion commune du mouvement (en cela, le raisonnement contient un présupposé) : le mouvement d'un corps *moteur* est une *action*, celui d'un corps *mu* est une *passion*. Cette proposition n'est pas prouvée. Mais elle n'a pas à l'être, car elle est évidente de soi, et qui voudrait la déduire d'une autre plus évidente s'embarasserait sûrement. Sa vérité dépend de l'application correcte des concepts que les noms d'*action* et de *passion* recouvrent dans un corps – ce à quoi Descartes se montra spécialement attentif : « *modo illa nomina recte intelligantur* », « *quod recte dici non potest* ». Si nous ignorons de quelle façon exacte les répondants usèrent de ces noms en défendant leurs thèses, nous pouvons en revanche être certains que Descartes se servit de l'analogie afin d'expliquer leur emploi et réfuter leur mésusage. « Bien entendre les noms » est sans doute l'une des exigences fondamentales de toute philosophie, si du moins on la comprend comme la discipline, intellectuellement rigoureuse, faisant appel aux seules ressources naturelles de l'esprit humain. On peut donc dire que Descartes fait un usage *analytique* de l'analogie (autrement dit, *philosophique*), au sens où il s'en sert ici pour *clarifier des*

<sup>1</sup> AT III, 455.4-5 : « *qui vero putant perceptionem dicendam esse actionem... ; quod recte dici non potest...* » C'est bien en partie la perception *intellectuelle* qui est en jeu (non la seule perception sensorielle). Voir *Physiologia IIIb, De intellectu*, Bos 223.8-11 : « *Intellectus est rerum objectarum cognitio. Estque perceptio et iudicium. Perceptio est intellectus, quo res mente percipimus. Estque inorganica et organica. Inorganica perceptio est, qua mens nostra sine organo ullo percipit res imagine corporea carentes, ut Deum, animam rationales, etc.* » Ce que Descartes nomme *pura intellectio*, Regius le nomme *inorganica perceptio*. Nous laissons de côté le fait que le deuxième énoncé de cette thèse n'est pas cartésien (car il rapporte le jugement au seul entendement, omettant en cela le rôle de la volonté). Il y aurait de fait beaucoup à en dire et cela n'est pas notre sujet présent.

<sup>2</sup> AT III, 455.4-12 : « *Qui vero putant perceptionem dicendam esse actionem, videntur sumere nomen actionis pro omni reali potentia, et passionem pro sola negatione potentia ; ut enim perceptionem putant esse actionem, ita etiam haud dubie dicerent in corpore duro receptionem motus, vel vim per quam admittit motus aliorum corporum, esse actionem ; quod recte dici non potest, quia passio ista actioni correlativa esset in movente, et actio in moto.* »

*concepts*. Qu'y a-t-il en effet d'obscur dans ces énoncés : la volition est une *action de l'âme*, comme le mouvement est une action dans le corps moteur ; l'intellection est une *passion de l'âme*, comme le mouvement dans le corps mu ? Il n'y a là rien que de très simple et aisé à entendre ; et cela donne des notions claires à qui cherche à distinguer les modes de sa pensée.

Regius ne tint pas compte des corrections suggérées. Car il subsuma ce qu'il nomme improprement l'intellect (i.e. tant la *perception* inorganique que la *perception* organique, laquelle comprend, outre la mémoire et l'imagination, aussi le *sens*), sous le titre général *De Actionibus animalibus* – alors que Descartes lui avait expliqué que *vision* et *intellection* sont toutes deux des *passions* en l'esprit seul) ; tout comme il avait déjà fait soutenir, sous le titre *De Actionibus et Anima humana*, la thèse – quant à elle, bien cartésienne – selon laquelle « *Intellectio enim proprie mentis passio est, Volitio ejus actio* », ce qui était passablement confus, sinon contradictoire<sup>1</sup>.

Descartes avait sans doute un intérêt à préserver ainsi la *passivité* de l'esprit. Mais cet intérêt ne regarde plus l'intellect humain. Il concerne *Dieu*. Si ce dernier n'est pas la cible immédiate de l'analogie avec le mouvement, étant entendu qu'il ne comprend aucune passivité en lui – ni sensitive (ce qui va de soi), ni intellectuelle (car il est acte pur) –, il est en revanche à l'horizon de la pensée et comme en point de fuite du raisonnement, étant donné qu'en préservant ainsi la passivité de l'entendement humain, Descartes préserve simultanément la *non-univocité* avec l'entendement divin. Y a-t-il alors équivocité ou analogie entre eux ? Ce n'est pas ici le lieu de trancher cette question ; nous le ferons dans la troisième partie.

Ajoutons un dernier mot de commentaire d'histoire de la philosophie touchant la postérité de cette analogie dans l'œuvre de Descartes. Il faut d'abord citer l'article 32 de la Première partie des *Principia philosophiæ*, en le faisant précéder d'un chapeau qui est son résumé écrit en manchette :

« 32. Il y a seulement deux manières de penser en nous, à savoir la perception de l'entendement, et l'opération de la volonté.

Certes, toutes les manières de penser, que nous expérimentons en nous, peuvent se ramener à deux générales : l'une est la perception, ou l'opération de l'entendement ; mais l'autre est la volition, ou l'opération de la volonté. Car sentir, imaginer et entendre de façon pure, sont seulement différentes manières de percevoir ; tout comme désirer, fuir, affirmer, nier, douter, sont différentes manières de vouloir<sup>2</sup>. »

En plaçant à la fois *sentire, imaginari, et pure intelligere* sous la commune bannière de la *perceptio intellectus*, cet article produit une certaine distorsion par rapport à ce qu'on trouvait dans les *Meditationes* ; mais ce n'est pas notre sujet. On y retrouve au moins trois éléments qui étaient déjà présents dans l'analogie mécanique de 1641.

<sup>1</sup> Voir *Physiologia* IIIa et Ib, p. [33] et [15-16] = Bos, 223 et 209-210. E.-J. Bos montre les incohérences de la notion de *perception inorganique* et son caractère purement verbal dans la *Physiologia* (« Henricus Regius et les limites de la philosophie cartésienne », *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, D. Kolesnik-Antoine (dir.), Lyon, ENS Éditions, « La croisée des chemins », 2013, p. 53-68, not. 63-65).

<sup>2</sup> PP, I, 32, AT VIII-1, 17 : « 32. Duos tantum in nobis esse modos cogitandi, perceptionem scilicet intellectus, et operationem voluntatis. Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt : quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus ; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi ; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi. »

i) Tout d'abord, dans le chapeau, la distinction entre « *perception* de l'entendement » et « *opération* de la volonté » – ce qui recouvre la distinction entre l'intellection, qui est une *passion*, et la volition, qui est une *action*<sup>1</sup>.

ii) Ensuite, « *sentire* » et « *pure intelligere* » sont dits des « manières de *percevoir* » – ce qui recouvre leur description commune en termes de « *passion* » dans l'analogie avec le mouvement mu de la *lettre à Regius*.

iii) Enfin, et plus généralement, le thème est identique de part et d'autre (il s'agit des modes cogitatifs, ou *modi cogitandi*). Cette description apparaissant en 1644, on peut donc considérer qu'elle est le fruit des réflexions antérieures, auxquelles l'analogie contribua en partie.

C'est pourquoi, en conclusion, nous pouvons admettre que cette analogie remplit une *fonction génétique* dans la métaphysique de Descartes.

## II. CARTESIUS

Le second lieu du corpus dans lequel au moins une analogie avec le mouvement apparaît, est un texte intitulé *Cartesius*. Cet écrit est connu d'après la copie des deux cahiers que Leibniz et Tschirnhaus firent vers 1676, lorsqu'ils eurent connaissance des registres de Descartes<sup>2</sup>. L'ensemble se compose de vingt-sept fragments portant sur des sujets touchant autant la métaphysique que la physique et l'anthropologie. Il contient aussi deux fragments (le deuxième et le treizième) où Descartes compare la pensée au mouvement. Nous les citons ici tous deux en latin et nous les traduirons plus bas :

« *Intellectio est ad mentem ut motus ad corpus et voluntas ut figura : deflectimus ex una intellectione ad aliam, ut ex uno motu in alium.* »

« *Si comparemus modos animi cum modis corporis, dicemus perceptionem nibili esse veluti quietem in corpore ; perceptionem rei, tanquam motum ; perceptionem rei intelligendo, esse ut motus circularis ; dubitando, ut motus tremulus ; cupiendo, ut rectus motus ; odio habendo, ut rectus adversus, &c. ; extensionem, ut magnitudinem rei cogitata ; durationem utrobique esse relationem utrobique<sup>3</sup>.* »

Comme on peut le constater, le second fragment prolonge le premier<sup>4</sup>. Aussi ce couple est-il semblable à l'ensemble des deux fragments des *Olympica* sur le symbolisme (cités *supra*).

<sup>1</sup> Le corps de l'article est plus confus, car la « *perceptio* » y est dite une « *opération* de l'entendement », alors que l'on sait que la perception est proprement une *passion* et non une action, ou une opération, si l'on prend ce dernier terme au sens fort. On peut toutefois préserver la cohérence du propos, en prenant le mot d'opération en un sens faible et indéterminé, au sens où les métaphysiciens parlent des *actes d'une substance*, sans vouloir dire par là que c'est elle qui agit, mais pour signifier qu'elle est le *sujet de ses modes*, ou de ses *accidents* : cela permet d'envisager qu'il existe une « opération passive », qui serait donc celle de l'entendement, et une « opération active », qui serait celle de la volonté.

<sup>2</sup> AT XI, 647-653. Bibliothèque Royale de Hanovre. Ms. de Leibniz. Catalogué par Eduard Bodemann, p. 54 de son ouvrage *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, Hannover und Leipzig*, 1895, note *a* avec l'indication : « *Bl. 19-22, ohne Uebersch., fehlerhafte, z. Th. von L. corrig. Abschr.* ». Le manuscrit semble être de Tschirnhaus (selon P. Costabel, AT XI, 730) ; il fut annoté et corrigé par Leibniz en certains endroits jugés fautifs. Le titre *Cartesius*, écrit au crayon, est d'un ajout ultérieur (ce n'est pas Leibniz qui l'a intitulé ainsi ; c'est sûrement un bibliothécaire, pour désigner que son contenu venait de *Descartes*). Ce manuscrit fut collationné depuis à la Bibliothèque de Hanovre par V. Carraud, qui en a établi l'édition critique dans le *Bulletin Cartésien XIV*, Liminaire I - « *Cartesius* », *Archives de Philosophie*, 48/3, 1985, p. 1-6.

<sup>3</sup> AT XI, 647 et 650 (en suivant, pour le second fragment, la ponctuation d'AT).

<sup>4</sup> Leibniz et AT les ont aussi rapprochés : « *Vide infra* » note le premier ; « Voir en effet ci-après », « Voir ci-avant » notent les seconds (renvoyant ainsi l'un à l'autre dans leur appareil de notes).

L'examen révèle toutefois que chaque morceau de texte – il ne s'agit en fait que de deux phrases – est singulier et que le second ne répète pas le premier, ni n'en est la paraphrase. Leur étude montre aussi qu'ils ne répètent pas non plus l'analogie avec le mouvement de la *lettre à Regius*, mais qu'il s'agit de morceaux originaux, dont nous ferons donc une analyse distincte, en nommant le premier [A] et le second [B]. Par ailleurs, et sauf erreur de notre part, nos recherches montrent qu'hormis deux citations de [A] dans la littérature secondaire<sup>1</sup>, ces fragments n'ont fait l'objet d'aucune attention de la part des spécialistes, du moins en France<sup>2</sup>. Enfin, pour conclure ce préambule, nous rappellerons que ces deux fragments sont antérieurs à la publication des *Principia* (la date exacte de leur rédaction restant toutefois incertaine, nous n'assurerons donc rien à son sujet).

### 1. Fragment [A]

Nous proposons la traduction suivante du fragment [A] : « L'intellection est à l'esprit comme le mouvement est au corps et la volonté comme la figure : nous dévions d'une intellection à une autre comme d'un mouvement à un autre. » D'un point de vue syntaxique, ce fragment n'est constitué que d'une phrase. Mais il se compose de deux propositions, à la fois séparées et reliées entre elles par le signe « : ». Il faudra donc le relire en entier quand nous aurons analysé la première proposition.

En ce qui concerne celle-ci, on peut dire, tout d'abord, qu'il ne s'agit pas d'une simple "comparaison". Ou du moins faut-il préciser qu'il s'agit d'une comparaison *proportionnelle*, c'est-à-dire d'une *analogie* (A est à B comme C est à D et E à F) : « *Intellectio est ad mentem ut motus ad corpus et voluntas ut figura...* » Ce que l'on peut représenter ainsi :

$$\frac{\textit{intellectio} \ \& \ \textit{volitio}}{\textit{ad mentem}} \approx \frac{\textit{motus} \ \& \ \textit{figura}}{\textit{ad corpus}}$$

Ce qui rappelle fort l'analogie de la *lettre à Regius* représentée plus haut :

$$\frac{\textit{volitio,} \ \& \ \textit{intellectio} \ \textit{et} \ \textit{sensatio}}{\textit{in mente}} \approx \frac{\textit{motus} \ \textit{movente} \ \& \ \textit{motus}}{\textit{in corpore}}$$

Il y a donc une cohérence entre ces deux analogies. On notera toutefois que l'analogue de la volition n'est plus le mouvement *mu*, mais la *figure*. Il n'est pas évident de voir en quoi celle-ci est l'équivalent corporel de la volition. On peut cependant imaginer que l'inclination de la volonté est assimilée au contour d'une figure en raison des déterminations qui existent de part et d'autre ; mais cela n'est pas obvie. Nous laisserons donc la volition de côté. D'ailleurs, la suite du fragment ne la nommera plus. Elle répétera en revanche le terme d'*intellectio*, qui semble donc être la cible principale de cette analogie. Il s'agit bien entendu d'un petit morceau de discours et nous n'entendons pas soutenir que son contenu bouleverse la représentation qu'on doit se faire de la métaphysique cartésienne. Mais enfin, son propos est fort intéressant, comme il apparaît si nous en poursuivons la lecture. « L'intellection est à l'esprit comme le mouvement est au corps et la volonté comme la

<sup>1</sup> David R. Lachterman, « Objectum Pura Mathesos », *Essays on Descartes' Meditations*, A. Oksenberg Rorty (éd.), Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, p. 456, n. 17 ; Alberto Pala, « Il "cogito" fra continuità e successione », *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 59/3, 2004, p. 697.

<sup>2</sup> Seul A. Pala le cite en l'encadrant d'un bref commentaire sous la rubrique « *Les analogies* » (*ibid.*).



*du vrai et du bien (facile a vero et bono deflectit)*. C'est ainsi que je me trompe et que je pêche. »

« Et quoiqu'en ayant égard à l'usage prévu pour l'horloge je puisse dire, quand elle n'indique pas l'heure correctement, qu'elle se détourne de sa nature (*natura sua deflectere*)<sup>1</sup>... »

On le retrouve aussi de nombreuses fois dans les *Principia*, dont au moins trois fois en relation explicite avec le mouvement<sup>2</sup>. L'usage qu'en fait Descartes dans notre fragment semble décrire une relation entre intellections mal assurée, sinon incontrôlée : « ...nous dévions d'une intellection à une autre comme d'un mouvement à un autre. » Il semble toutefois apporter une solution ou du moins un éclaircissement touchant la *passivité* de l'esprit devant les idées, dont nous signalions le caractère problématique en ponctuant notre examen de l'analogie plastique dans la *lettre à Mesland*. Il n'est pas sûr en effet que l'analogie et la métaphore mécaniques visent ici à penser l'*intellectio* en termes *passifs* : Descartes semble plus décrire une causalité interne à l'esprit humain – un engendrement des intellections les unes par les autres (analogie en cela à la translation du mouvement dans les parties d'un corps). De fait, le rapport de notre esprit aux intellections ne fait plus intervenir de passivité : il n'est plus question de dire que « l'âme reçoit ses idées » ou que « ses idées sont mises en elle » (selon une métaphore assez curieuse si l'on y réfléchit) ; les idées sont *déjà* en l'esprit, c'est lui-même qui agit, une intellection en faisant naître une autre, comme un mouvement en provoque un autre. Ainsi, nous transitons d'idées en idées, les unes appelant les autres selon diverses relations, tantôt hasardeuses quand nous sautons “du coq à l'âne”, tantôt trompeuses quand une idée obscure conduit à une idée plus obscure, et ainsi de suite jusqu'à l'ignorance complète – le trou noir, la pensée du rien, l'arrêt de l'esprit (voir *infra*) –, tantôt heureuses et fondées dans l'être : c'est alors la connaissance vraie, l'esprit circule et ressaisit le contenu de sa pensée (de nouveau, voir *infra*). Or ce mouvement de l'esprit ne vient pas du dehors : c'est ce dernier qui l'effectue et qui l'accomplit. L'esprit n'est pas agi, il ne pâtit pas : il “s'agit”, si l'on peut dire.

On notera enfin que ce fragment est semblable à celui de la *lettre à Regius*. Tous deux ont l'intellection pour *cible* ; et leur *source* commune est le mouvement d'un corps. Ces deux caractères nous semblent militer en faveur de son authenticité<sup>3</sup>.

## 2. Fragment [B]

Nous proposons la version suivante du second fragment, en respectant sa concision (il s'agit d'une courte note, où les idées sont exprimées par leurs signes minimaux, très

<sup>1</sup> Resp. : *Med. IV* et *VI*, AT VII, 58 et 85/MB, 161 et 243.

<sup>2</sup> Voir *PP*, II, 39 et 40, et III, 35, AT VIII-2, 63, 65, et 95, pour ne mentionner que les exemples les plus parlants.

<sup>3</sup> Nous rejoignons ainsi en particulier la thèse que G. Rodis-Lewis défendit à propos de l'ensemble du texte (« Cartésius », *Revue philosophique*, 2, 1971, p. 211-220). Sur la question de cette authenticité, voir P. Costabel, recension de l'article de G. Rodis-Lewis, *Bulletin cartésien II*, *Archives de philosophie*, t. 36/3, 1973, p. 444-446 [= *oui*] ; « *Cartésius*, ou les pilleries de Mr. Descartes », présentation, traduction et annotation par V. Carraud, *Philosophie*, 6, mai 1985, p. 3-19 [= *douteux*] ; et V. Alexandrescu, *Croisées de la Modernité. Hypostases de l'esprit et de l'individu au XVII<sup>e</sup> siècle*, Bucarest, Zeta Books, 2012, p. 110 [= *oui*, du moins en ce qui concerne le fragment sur les corps glorieux]. En revanche, nous nous séparons à nouveau de l'interprétation de F. Alquié : « Quand, cependant, en de très rares occasions, Descartes use de l'analogie, c'est pour expliquer le corps par l'âme, pour dissiper, en invoquant l'esprit, des difficultés inhérentes au problème du mouvement matériel. » (*Le Cartésianisme de Malebranche, op. cit.*, p. 333). Il nous semble au contraire que Descartes use assez fréquemment de l'analogie et qu'elle lui sert notamment à expliquer l'âme par le corps.

différente en cela des longues périodes classiques dont le style est plus élaboré) :

« Si nous comparons les modes de l'âme avec les modes du corps, nous disons que la perception du rien est comme le repos dans le corps ; la perception d'une chose, comme le mouvement ; la perception intelligente d'une chose, comme le mouvement circulaire ; doutante, comme le mouvement tremblant ; désirante, comme le mouvement rectiligne ; haïssante, comme le mouvement contraire, *etc.* ; l'étendue, comme la grandeur d'une chose pensée ; une durée d'un côté est une relation de l'autre côté. »

Ce fragment se compose de deux parties inégales. La première et la plus longue va du début jusqu'à « *etc.* » : Descartes y compare les modes de l'âme à ceux du corps. La seconde et la plus courte va de « l'étendue » à la fin du fragment : elle compare inversement des propriétés du corps à celles de l'âme. Nous commenterons seulement la partie principale, qui a pour cible les modes psychiques.

Le verbe « comparer », qui ouvre ce fragment – « *Si comparemus modos animi cum modis corporis* » –, désigne, croyons-nous, le fait de rapporter chaque mode de l'âme à un mode corporel équivalent, selon une analogie entre modes perceptifs et mécaniques que l'on peut formuler ainsi :

Les manières de percevoir  
sont  
à l'âme

comme

les manières de se mouvoir  
sont  
au corps.

Sur cette base, on peut alors appliquer à chaque mode de l'âme son analogue corporel :

<b>Modi animæ</b>	<i>perceptio nibili</i>	:	<i>perceptio rei</i>	:	<i>perceptio rei intelligendo</i>	:	<i>perceptio dubitando</i>	:	<i>perceptio cupiendo</i>	:	<i>perceptio odio habendo</i>	:	<i>etc.</i>
<b>Modi corporis</b>	<i>quies</i>	:	<i>motus</i>	:	<i>motus circularis</i>	:	<i>motus tremulus</i>	:	<i>motus rectus</i>	:	<i>motus adversus</i>		

Les deux premiers rapports posent une correspondance *indéterminée* (la perception du *rien* et la perception d'une *chose* sont comparées au *repos* et au *mouvement*), puis les quatre rapports suivants précisent l'espèce des perceptions de l'âme (*intelligente, doutante, désirante, et haïssante*) en leur assignant un mouvement qualitativement différencié (*circulaire, tremblant, droit, et contraire*).

*La perception du rien est comme le repos* : l'âme ne progresse pas, la pensée est figée, elle ignore.

*La perception d'une chose est comme le mouvement* : l'âme est alors entraînée et se met en marche.

*La perception intelligente d'une chose est comme le mouvement circulaire* : ici le mouvement se spécifie, il prend un tour particulier. *La perception intelligente* (ou qui entend une chose) n'y est plus rapportée au mouvement *mu*, mais au mouvement *circulaire*. En connaissant clairement une chose, l'âme réfléchit et fait en quelque sorte retour sur elle-même ; et si elle connaît une chose finie, elle en fait le tour et la circonscrit.

L'analogie du *doute* avec le *tremblement* est assez intuitive (nous trouvons qu'elle fonctionne très bien) : comme un corps tremblant fait un mouvement de va et vient entre deux lieux différents, ainsi, l'âme qui doute éprouve une hésitation incessante entre l'affirmation et la négation.

Le *désir* est comparé au *mouvement rectiligne*, car c'est lui qui nous porte vers une chose, nous rapproche des objets et nous fait poursuivre leurs biens.

La *haine* est comparée au *mouvement opposé, ou inverse*. Elle représente l'aversion, qui porte à nous éloigner d'un objet et à le fuir.

L'énumération n'est pas achevée, puisqu'elle se ponctue par un « *etc.* » qui invite à la prolonger. On pourrait envisager sur son modèle de comparer la *joie* au mouvement *ascendant* et la *tristesse* au mouvement *déclinant*.

Ce procédé permet de distinguer les modes de l'âme, en assignant à chaque espèce des analogues imaginables. Il y a là un usage illustratif de l'analogie, dans la mesure où des notions mécaniques clarifient les différences entre les modes psychiques. On notera que les cibles ne sont pas des *idées*, mais des *perceptions* : Descartes s'applique ici à distinguer des pensées en fonction de leur forme spécifique (l'intellection, le doute, le désir, la haine, *etc.*)

Descartes ne convoque aucune chose sensible dans ce fragment. Il considère un objet *abstrait*, imaginable sans doute, mais sans qualité particulière par laquelle cet objet se distinguerait d'autres corps concrets (comme, par exemple, la cire, la montagne ou la mer). Cet aspect nous fait croire que ce fragment n'est pas un texte de jeunesse semblable à ceux sur le symbolisme, mais bien un texte de maturité. La date apposée au bas du fragment suivant est d'ailleurs relativement tardive : « *mense sept., die 20. anno 1642.* » Dans les *Olympiques*, le mouvement avec le temps signifiait la vie, et la lumière, la connaissance (AT X, 218), ce qui n'est pas vraiment comparable à ce que nous lisons dans nos deux fragments [A] et [B].

Et de fait, il ne peut s'agir de symbolisme, parce que les modes corporels ne sont pas énoncés sans leur équivalent psychique. Ils n'ont de sens que par rapport aux modes de l'âme, qui sont explicitement comparés à leur mouvement respectif. Là où un symbole demeure énigmatique parce que son sens n'est pas explicite (le *fait* qu'il signifie quelque chose est connu, mais *ce* qu'il signifie ne l'est pas d'emblée, parce qu'on ne nomme pas ce qu'il faut viser à travers lui : son sens est à deviner), la signification de chaque mouvement est claire dans ce fragment, dans la mesure où l'analogie visé est posé à ses côtés.

On constate enfin que les diverses analogies de l'âme, ou de l'esprit, avec le corps travaillent à affiner la distinction de ces substances, dans la mesure où Descartes n'y parle jamais d'une "âme circulaire" ou d'un "corps haïssant". Il s'attache au contraire à assigner des modes respectifs à l'une et à l'autre, sans les mélanger ni confondre celles-ci. Où l'on voit encore une fois que l'analogie respecte les acquis de la distinction, voire qu'elle l'affine, en séparant clairement les modes propres à l'âme et au corps<sup>1</sup>.

## CONCLUSION

Les analogies mécaniques de l'âme révèlent que la notion du mouvement est utile pour distinguer les modes spirituels. Paradoxalement, l'esprit peut accéder à une meilleure connaissance de ses manières d'être grâce à l'une des notions qui lui convient le moins. Il y a ici une certaine dialectique de la métaphysique cartésienne, en tant que celle-ci puise dans les notions corporelles ce qui permet de concevoir les modes de l'esprit lui-même. Ce faisant, toutefois, Descartes n'opère aucune mécanisation de l'âme (il ne la réduit pas à une substance

---

<sup>1</sup> On peut opposer les analogies claires et distinctes de Descartes aux notions obscures et confuses qu'il récusait chez ses contemporains. Voir à *Mersenne*, 30 juillet 1640, AT III, 124 : « Pour l'esprit fixe qu'il veut introduire, c'est une chose qui ne me semble pas plus intelligible que s'il parlait d'une lumière ténébreuse, ou d'une liqueur dure. Et j'admire que des personnes de bon esprit, en cherchant quelque chose de probable, préfèrent des imaginations confuses et impossibles à des pensées plus intelligibles et, sinon vraies, au moins possibles et probables ; mais c'est l'usage des opinions de l'École qui leur ensorcelle les yeux. » Descartes évoque ici une opinion de Christophe de Villiers, médecin de Sens versé en alchimie et correspondant de Mersenne de 1633 à 1642 (voir Bernard Joly, *Descartes et la chimie*, Paris, Vrin, « Mathesis », 2011, p. 58 et 78 *sq.*)

en mouvement). Car ses analogies présupposent le dualisme, voire contribuent à le marquer de façon plus prononcée.

Pour autant, ces analogies nous montrent une *philosophie proprement humaine*, dans la mesure où la pensée de Descartes travaille à partir des notions afférentes aux deux substances dont l'être humain est composé : elle les fait se correspondre, sans toutefois décrire de relations inter-substantielles. Ces pourquoi ces analogies mécaniques ne relèvent pas de l'anthropologie, mais bien de la métaphysique, car il n'y est jamais question de l'union ou du composé lui-même (ni par conséquent de la force motrice).

Quel statut faut-il donc leur accorder ? Nous croyons qu'elles sont comme des appendices réflexifs à la distinction réelle, dont les acquis rendent possibles ces analogies. Ce sont en effet les modes de l'âme *en tant qu'elle est distincte du corps* qu'elles visent à concevoir comme équivalents des modes du corps *en tant qu'il est distinct de l'âme*.

Par suite, et bien que ces analogies mécaniques soient relativement éparses et peu nombreuses dans l'œuvre de Descartes, elles éclairent sa métaphysique sous un jour nouveau, dans la mesure où elles montrent un procédé récurrent chez cet auteur, qui est différent de l'exclusion des notions de l'âme et du corps. Nous pouvons envisager que ces analogies résultent d'une discipline intellectuelle spécifique (d'un travail mental *sui generis*). Au lieu de détacher l'esprit de toute représentation matérielle, Descartes s'efforce ici de concevoir des similitudes de rapports entre les modes de l'âme et les mouvements du corps. Nous trouvons que cela est assez singulier et en quelque sorte étonnant au regard du schéma classique que l'on peut se faire de la métaphysique de Descartes.

Mais cette singularité s'explique en raison du fait que les analogies mécaniques relèvent de ce que nous appelons, par commodité, la métaphysique *didactique*, que nous distinguons de la métaphysique *systematique* procédant du doute et pour laquelle l'ordre des raisons suscite des problèmes particuliers (fondation de la connaissance, question du cercle épistémologique, etc.). De ce point de vue, les analogies mécaniques se situent plus dans le prolongement des *Regulae* que des *Meditations*, dans la mesure où il ne s'agit pas de douter de l'existence du corps, mais d'articuler des natures simples purement intellectuelles à des natures simples purement matérielles. On peut citer la liste des premières, dont on retrouve des notions assez proches dans le fragment *Cartesius* [B] : *cognitio, dubium, ignorantia, volitio, et similia* (AT X, 419). Et dans le fragment [A], l'*intellectio* et la *volitio* étaient respectivement analoguées au *motus* et à la *figura*, c'est-à-dire à deux des trois natures simples matérielles énumérées dans les *Regulae* : « *figura, extensio, motus, etc.* » (*ibid.*). Quant à l'*actio* et la *passio*, abordées dans la *lettre à Regius*, ce sont des natures communes à l'esprit et au corps, comme sont celles des *Regulae* : « *existentia, unitas, duratio, et similia* » (*ibid.*). Les analogies mécaniques permettent ainsi de ressaisir certaines notions premières de l'esprit, en distinguant et en articulant celles-ci. Par où elles relèvent cette fois de la métaphysique dite *systematique*, dont le but est d'enseigner les *premières choses* que l'on peut connaître en philosophant par ordre. C'est pourquoi nous disions qu'il fallait concevoir un recouvrement occasionnel des métaphysiques que nous distinguons, plutôt que leur mutuelle exclusion : il s'agit là, en effet, de catégories herméneutiques, que l'on peut, comme les natures simples, articuler entre elles.

## TROISIÈME PARTIE

---

### DIEU ET MOI

#### INTRODUCTION

S'il est vrai, selon Descartes, que nous ne voyons pas Dieu « par lui-même » et « d'une vue immédiate et directe », contrairement à ce que Malebranche soutiendra<sup>1</sup>, mais que nous le voyons à travers son idée en nous, il faut encore expliquer comment nous parvenons à *apercevoir* cette idée. Car il ne suffit pas d'affirmer que nous avons naturellement l'idée de Dieu pour bien entendre cette question. Qu'une telle idée soit en nous « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage » nous renseigne peu, en effet, sur la façon dont nous parvenons à la représentation *claire et distincte* d'un être souverainement parfait. La métaphysique de l'innéité doit donc être prolongée par une description de l'opération par laquelle l'esprit humain parvient à découvrir l'idée de Dieu en lui.

Or Descartes fut constant sur ce point. Son œuvre comprend un ensemble de textes qui concourent à décrire ce moyen : l'augmentation à l'infini de nos perfections. En effet, l'ordre du philosophe excluant que l'on conçoive Dieu *à partir des choses extérieures*, et la métaphysique cartésienne refusant qu'on le fasse *en Dieu lui-même*, il ne reste plus qu'une seule voie envisageable, celle de la *réflexion*. Ce n'est qu'en faisant retour sur lui-même que l'esprit parvient à se tourner vers Dieu.

Par ce moyen, toutefois, l'esprit n'invente ni ne forge progressivement l'idée qu'il finit par apercevoir clairement. Il rend seulement *explicite* ce qui était implicite en lui. Le processus de formation des idées innées n'est donc pas une *construction*, mais leur *illustration*, ou leur explicitation. Dans cette partie, nous nous attacherons à saisir comment l'esprit « forme l'idée de l'intellection divine (*format ideam intellectionis divinae*) » (*IIIa Resp.*, AT VII, 188), c'est-à-dire comment il parvient à la représentation manifeste de cette intellection. À mesure que le rôle de l'augmentation à l'infini se précisera, nous montrerons comment Descartes donne à concevoir qu'il y a de l'analogie entre cette intellection et la nôtre.

---

<sup>1</sup> *De la recherche de la vérité*, livre III, part. 2, chap. 7, § 2, OC I, 449.

## I. RÉFLEXION ET AUGMENTATION À L'INFINI

Les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu reposent sur un socle commun : l'idée innée de Dieu. Aussi furent-elles toutes attaquées en arguant du caractère *forgé* de cette idée, notamment à partir de nos propres perfections. Pas moins de cinq interlocuteurs jetèrent cette lance contre la métaphysique de 1640 : Regius, les auteurs des *Deuxièmes Objections*, Hobbes, Gassendi, et l'Hyperaspites. Selon eux, l'idée de Dieu ne viendrait pas de lui, mais serait élaborée par augmentation des perfections humaines<sup>1</sup>.

Descartes prit acte de cette objection et la renversa. Ce n'est pas parce que je peux augmenter mes perfections que je forme l'idée de Dieu et que j'en conclus qu'il m'a créé, c'est au contraire parce qu'il m'a créé que je peux augmenter mes perfections et ainsi former son idée. Il ne conteste donc pas le rôle de l'extension à l'infini ; il la relativise simplement, en soutenant qu'elle est conditionnée par l'existence de Dieu<sup>2</sup>. C'est dans ce contexte qu'il décrit l'opération intellectuelle par laquelle nous atteignons l'idée de Dieu. La réflexion joue un rôle de premier plan, secondée par l'augmentation à l'infini.

En effet, cette idée ne peut nous venir d'ailleurs, mais seulement de la contemplation réflexive<sup>3</sup>. Nous entrevoyons ainsi le chemin à emprunter pour connaître Dieu : c'est la voie de la méditation. Descartes l'énonça peu après la publication du *Discours de la méthode* :

« J'avoue qu'il y a un grand défaut dans l'écrit que vous avez vu, ainsi que vous le remarquez, et que je n'y ai pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine, pour les rendre faciles à tout le monde. Mais je n'ai osé tâcher de le faire, d'autant qu'il m'eût fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles ; puis montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence ; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. *Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine.* Or il n'est pas possible de bien entendre ce que j'ai dit après de l'existence de Dieu, si ce n'est qu'on commence par là, ainsi que j'ai assez donné à entendre en la page 38<sup>4</sup>. »

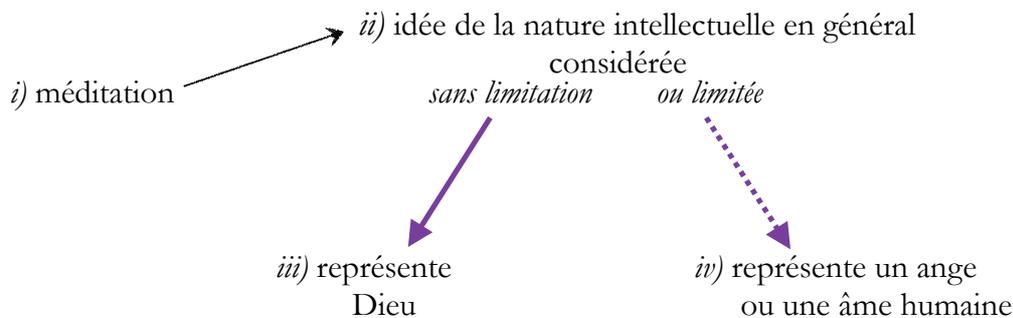
<sup>1</sup> Voir l'extrait de la lettre de Regius à Descartes du 5 mai 1640, cité dans la réponse du 24 mai, AT III, 64.5-10 ; *II<sup>a</sup> Obj.*, AT VII, 123.7-124.2 ; *III<sup>a</sup> Obj.*, AT VII, 186.11-26 ; *V<sup>a</sup> Obj.*, AT VII, 303-305 ; et *L'Hyperaspites à Descartes*, juillet 1641, AT III, 404.6-8.

<sup>2</sup> Il répétera le même enseignement, non sans montrer *in fine* une certaine lassitude : *À Regius*, 24 mai 1640, AT III, 64.12-20 ; *I<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 105.26-106.2 ; *II<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 133 et 139-140 ; *V<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 365.15-18 et 370.25-371.4 ; *À l'Hyperaspites*, août 1641, AT III, 427.21-428.2.

<sup>3</sup> Sur cette distinction, voir la Règle XII, AT X, 422-423/OC I, 425 : « Nous expérimentons... généralement tout ce qui parvient à notre entendement soit d'ailleurs, soit par la contemplation réfléchie de lui-même (*Experimur... generaliter quacumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa*). »

<sup>4</sup> *À Silbon*, mars 1637, AT I, 353.

En faisant retour sur lui-même, l'esprit se connaît d'abord comme incorporel, en suite de quoi il peut considérer l'idée de la pensée sans limitation, pour ainsi se représenter Dieu. Il y a donc au moins *trois étapes* dans la connaissance de Dieu (ce qui montre qu'elle n'est pas immédiate) : la méditation (*i*) conduit à une connaissance manifeste de la nature intellectuelle en général (*ii*), celle de Dieu étant représentée « sans limitation » et infinie (*iii*), celle d'un ange ou d'une âme humaine étant représentée « limitée » et finie (*iv*). On peut schématiser cela de la façon suivante :



Considérée sans limitation, l'idée de la nature intellectuelle « représente » Dieu ; considérée de façon limitée, l'idée cette même nature devient celle d'un ange ou d'une âme humaine. La différence entre l'idée de Dieu et celle d'un esprit créé n'est certes pas des moindres, puisqu'il y va de la distance entre l'infini et le fini. Mais un élément demeure commun à ces deux idées : l'idée de « la nature intellectuelle en général », que le lecteur acquiert en méditant sur sa propre spiritualité. La connaissance de Dieu s'ouvre ainsi par la connaissance de soi. Il ne faut pas prendre cela en un sens affaibli, selon lequel nous reconnâtrions Dieu pour cause, sans autre rapport à nous que le soutien de notre existence. La connaissance qui est atteinte par celle de notre nature incorporelle va plus loin, puisqu'elle enveloppe aussi celle de Dieu. La méditation n'enseigne pas seulement que Dieu existe et que nous dépendons de lui : elle permet aussi de se représenter *la nature pensante de Dieu* à partir de la nôtre.

L'idée de Dieu et celle des esprits finis étant en rapport à une idée commune, leurs rapports ont du rapport entre eux. On nomme ordinairement *proportion* ou analogie un tel rapport de rapports. C'est ici l'*analogia plurimum ad unum*, l'analogie d'attribution extrinsèque : l'idée de Dieu et celle d'un esprit fini se rapportent à une même idée, celle de « la nature intellectuelle en général », de sorte qu'on les conçoit tous deux comme des êtres intelligents. Il n'y a pas univocité entre eux, puisque ces intelligences ont des amplitudes différentes. Mais il y a bien *communauté d'analogie* entre eux, car ces deux idées ont des rapports à une seule et même idée. « Intelligent » se dit analogiquement de Dieu et de l'esprit humain, parce que les idées qui les représentent ont un rapport spécifique à l'idée commune de la nature intellectuelle. C'est d'abord en cela que l'intellect divin est analogue au nôtre.

Descartes soutiendra en effet que nous formons l'idée de Dieu à partir de nos propres perfections :

« Quant aux objections, vous dites dans la première : *de ce qu'il y a en nous quelque sagesse, quelque puissance, quelque bonté, quelque quantité, etc., nous formons l'idée d'une sagesse, d'une puissance, d'une bonté infinie, ou du moins indéfinie (infinita vel saltem indefinita), comme aussi pour les autres perfections que nous attribuons à Dieu, ainsi que pour l'idée d'une quantité infinie. Je vous accorde volontiers tout cela, et je*

me persuade pleinement qu'il n'y a pas d'autre idée de Dieu en nous que celle qui est formée de cette façon (*totum libens concedo, et plane mihi persuadeo non esse aliam in nobis ideam Dei, quam qua hoc pacto formatur*)<sup>1</sup>. »

Cet extrait appelle une précision lexicale, car le verbe *formare* pourrait prêter à confusion. Chaque fois qu'il est employé touchant les idées innées et notamment celle de Dieu, comme lorsque Descartes s'interroge sur « l'idée, que nous formons de Dieu (*idea, quam formamus de Deo*) », ou bien lorsqu'il évoque la « faculté de former cette idée (*facultas ideam istam formandi*) »<sup>2</sup>, il désigne l'opération intellectuelle par laquelle nous *atteignons* à la réalité objective de l'idée de Dieu (non le processus par laquelle nous construirions cette idée à l'aide des matériaux de notre esprit). En d'autres termes, le verbe « former » n'est pas synonyme de « forger ». Il signifie : découvrir en soi, rendre explicite, percevoir clairement, atteindre par la pensée, prendre pleinement conscience, *etc.* Ces opérations caractérisent les idées innées, comme Descartes l'expliquera dans les *Troisièmes Réponses* :

« Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune ; mais seulement, que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire (*illam eliciendi*)<sup>3</sup>. »

Traduire, comme le fait Clerselier, *elicere* par « produire » est sans doute trop fort, car ce terme signifie évoquer, rendre présent à la mémoire, tirer de, arracher à. Précisément, l'esprit forme des idées innées non en les « produisant », mais en les tirant de son propre fonds, les arrachant en quelque sorte à l'oubli et les ravivant à sa mémoire<sup>4</sup>. L'idée de Dieu n'échappe pas à cette description, qui articule le couple *implicite/explicite* pour expliquer son caractère inné : « je ne doute pas que tous n'aient en eux l'idée de Dieu, du moins implicite, c'est-à-dire l'aptitude à la percevoir explicitement<sup>5</sup> ». Avoir naturellement l'idée de Dieu, c'est en ce sens la posséder implicitement ; la « former » en son esprit, c'est la rendre explicite.

Cela dit, Descartes ne conteste pas que cette idée soit rendue explicite *à partir de notre pensée*, c'est-à-dire en prenant d'abord conscience de nos perfections, au contraire. Il soutient que nous parvenons à la former en étendant ces perfections à l'infini : « *illas perfectiones, quæ minuta in me sunt, possim cogitando in infinitum extendere*<sup>6</sup> ». L'idée de Dieu s'explique en étendant infiniment par la pensée ces perfections qui sont très petites en moi. Ce point est crucial et ne doit pas être minimisé. Descartes ne veut pas seulement dire que la connaissance de soi précède la connaissance de Dieu, ce qu'on lui accorderait volontiers. Il soutient quelque chose de plus, dans la mesure où, selon lui, ma perception de l'idée de Dieu dépend de la connaissance préalable que j'ai de moi-même. On sait que l'analyse de la *Troisième Méditation* permettra d'affirmer que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même (*priorem quodammodo in me perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius*) » (AT VII, 45/IX-1, 36). Mais justement, ce n'est que *quodammodo*, « en quelque façon » : l'infini n'est premier dans l'ordre de la pensée que comme

<sup>1</sup> *À Regius*, 24 mai 1640, AT III, 64.5-12/juin 1640, Bos 51.10-15.

<sup>2</sup> Resp. : *Iæ* et *IIæ Resp.*, AT VII, 114.20-21 et 133.25.

<sup>3</sup> *3<sup>e</sup> Rép.*, AT VII, 189/IX-1, 147 : « *Denique, cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper observari : sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi.* »

<sup>4</sup> La description des idées géométriques dans la *Cinquième Méditation* est sans doute exemplaire de ce point de vue (AT VII, 63-64/IX-1, 50-51).

<sup>5</sup> *À l'Hyperaspites*, août 1641, AT III, 430 : « *non dubitem quin omnes ideam Dei, saltem implicatam, hoc est aptitudinem ad ipsam explicite percipiendam, in se habeant.* »

<sup>6</sup> *À Regius*, 24 mai 1640, AT III, 64.14-15/juin 1640, Bos 51.17-18.

*implicite*. Il n'est jamais donné à la conscience immédiate comme un point de départ d'où le métaphysicien pourrait se lancer. Au contraire, l'*ego* ne peut rendre cet infini explicite qu'en se fermant d'abord à tout ce qui l'empêche de bien méditer, puis en faisant retour sur lui-même et en étendant ses perfections, jusqu'à apercevoir l'idée de Dieu enfouie dans le trésor de son esprit. La connaissance réelle, positive et évidente de l'infini, si elle caractérise certes la métaphysique cartésienne, n'en est pas au seuil mais à son acmé. Or le chemin est long qui conduit du « j'existe » à la contemplation de la « majesté divine ». Il est donc moins difficile dans ce contexte de parler d'*analogie*<sup>1</sup>. Si les mots d'*esprit divin* doivent être plus que des caractères ou des sons, mais exprimer une notion réelle qui nous permet vraiment de toucher cet esprit du doigt, il faut d'abord que l'esprit humain commence par manier l'idée qui est derrière cette proposition : « *Je pense, donc je suis* », afin d'entendre ce que peut désigner le syntagme de *substance souverainement intelligente*. Sans doute l'idée de la pensée deviendra-t-elle très palpable à celui qui s'adonnera à la métaphysique plus de quelques heures par an : ses efforts répétés lui permettront de la saisir par elle-même et presque aussitôt qu'il souhaite mettre la main dessus. Notre connaissance de Dieu n'en est pas moins analogique, en tant qu'elle se fonde sur l'idée première que nous avons de nous-mêmes (l'esprit fini ne pouvant l'atteindre s'il ne l'amorce par sa réflexion). À la façon dont il l'expliquait à Regius, Descartes rappellera en effet, dans les *Secondes Réponses*, que nous venons à l'idée de Dieu par nous-mêmes :

« En second lieu, lorsque vous dites : *Que nous avons en nous-mêmes un fondement suffisant pour former l'idée de Dieu*, vous ne dites rien de contraire à mon opinion (*nihil a mea opinione diversum affertis*). Car j'ai dit moi-même en termes exprès, à la fin de la troisième Méditation : que *cette idée est née avec moi*, et qu'elle ne me vient point d'ailleurs que de moi-même (*hanc ideam mihi esse innatam, sive non aliunde quam a meipso mihi advenire*)<sup>2</sup>. »

L'idée de Dieu a donc un statut singulier. Bien que Dieu en soit la cause, c'est la *res cogitans* qui en est l'origine ou le « fondement ». Cette idée procède certes de lui, mais elle ne commence en moi que « par moi-même » (*a meipso*). Quoiqu'elle provienne de Dieu en tant qu'agent efficace, sa perception dépend de moi en tant que principe cognitif. On peut le dire autrement, en empruntant une distinction classique : Dieu est certes la *ratio essendi* de son idée, mais l'esprit humain en est la *ratio cognoscendi*, au sens où je n'atteins cette idée qu'en la formant à partir de ma réflexion. Descartes refusera en effet que cette idée puisse être tirée de la connaissance des corps, laissant entendre au passage qu'il y a de l'analogie entre Dieu et nous :

« Quant à ce que vous ajoutez en ce lieu-là, qu'elle peut être formée de la considération des choses corporelles, cela ne me semble pas plus vraisemblable, que si vous disiez que nous n'avons aucune faculté pour ouïr, mais que, par la seule vue des couleurs, nous parvenons à la connaissance des sons. Car on peut dire qu'il y a plus d'analogie ou de rapport (*analogia sive paritatis*) entre les couleurs et les sons, qu'entre les choses corporelles et Dieu<sup>3</sup>. »

Descartes conteste ici l'analogie entre Dieu et les corps, après avoir soutenu que l'idée divine ne me vient pas d'ailleurs que de moi-même. Sa doctrine se laisse reconstruire en

<sup>1</sup> Nous nous opposons ici à l'interprétation de L. Devillairs, *Descartes et la connaissance de Dieu*, op. cit., p. 333-334.

<sup>2</sup> *II<sup>ae</sup> Resp.*, AT VII, 133/IX-1, 105.

<sup>3</sup> *Ibid.*, AT VII, 136.19-25/IX-1, 107. Descartes semble citer Thomas d'Aquin : « Dieu est plus éloigné des créatures que des créatures quelconques ne le sont l'une de l'autre » (*Somme de théologie*, I, q. 13, a. 5, *sed contra*, 2).

raisonnant *a contrario* : si nous ne pouvons former l'idée de Dieu à partir de la considération des choses corporelles, parce qu'il n'y a pas d'analogie entre elles et lui, c'est donc qu'il y a de l'analogie entre nous et Dieu, puisque nous parvenons à former son idée de notre propre fonds. Autrement dit, si nous pouvons expliciter l'idée de Dieu à partir de nous-mêmes plutôt qu'à partir des choses corporelles, c'est parce qu'il y a plus d'analogie ou de rapport entre nous et lui qu'entre ces choses et lui.

Ce raisonnement dépend d'une hypothèse qui reste à prouver. Descartes en apporte la preuve à la page suivante. Les seconds objecteurs soutenaient que l'idée de Dieu pouvait être tirée de l'inspection des choses corporelles (VII, 124.12-13). Aussi voulaient-ils que Descartes ajoute dans ses réponses quelque chose qui « nous élève à l'être incorporel ou spirituel (*ad incorporeum seu spirituale nos evehat*) » (VII, 124.17-18), ou comme il le recopia : « vous demandez que j'ajoute quelque chose qui nous élève jusqu'à la connaissance de l'être immatériel ou spirituel (*petitis ut quid addam, quod ad ens incorporeum seu spirituale evehat*) » (AT VII 136.25-26/IX-1, 107-108). Or il ne trouva pas mieux pour les satisfaire que de renvoyer à la *Deuxième Méditation* : « *nihil possum melius quam vos ad secundam meam Meditationem remittere, ut saltem aliquem ejus usum esse advertatis.* » (VII, 137.1-2.) Le ton est un peu grinçant : « Je ne peux rien faire de mieux que de vous renvoyer à ma deuxième Méditation, afin qu'au moins vous remarquiez qu'elle est de quelque usage. » De prime abord, ce propos semble aussi paradoxal qu'inapproprié : les objecteurs cherchent à s'élever à la spiritualité de Dieu, et Descartes les renvoie aimablement à un texte où l'on acquiert une idée de soi-même en tant que chose qui pense, qui doute et qui ignore encore presque tout<sup>1</sup>. En quoi la *Meditatio Secunda* aiderait-elle à connaître la nature de l'esprit divin. Son sous-titre n'indique-t-il pas qu'elle traite *De natura mentis humanae* ? N'est-ce pas plutôt la *Meditatio Tertia* qui traite *De Deo* ? Descartes s'explique à l'alinéa suivant :

« Et encore qu'en cette Méditation j'aie seulement traité de l'esprit humain, elle n'est pas pour cela moins utile à faire connaître la différence qui est entre la nature divine et celle des choses matérielles. Car je veux bien ici avouer franchement que l'idée que nous avons, par exemple, de l'entendement divin, ne me semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire ou du ternaire ; et il en est de même de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnaissons en nous quelque vestige<sup>2</sup>. »

Le propos est donc clair. La *Deuxième Méditation*, qui ne traite que de l'esprit humain (*de mente humana tantum*), permet pourtant de connaître aussi la nature spirituelle de Dieu. Le latin est plus concis que le français, mais il est tout aussi révélateur : « *Nec obstat quod in ea de mente humana tantum egerim ; fateor enim ultro et libenter ideam quam habemus, exempli gratia, intellectus divini, non differre ab illa quam habemus nostri intellectus...* » Littéralement : « Et cela ne gêne pas que je n'y traite que de l'esprit humain ; car j'avoue en outre et volontiers que l'idée que nous avons, par exemple, de l'intellect divin ne diffère pas de celle que nous avons de notre propre intellect », sinon seulement comme l'infini diffère du fini. La *Seconde*

<sup>1</sup> Le résumé de cette Méditation au début de la *Meditatio Tertia* souligne bien l'infirmité de notre pensée : « je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute..., qui entend peu de chose et qui en ignore beaucoup (*Ego sum res cogitans, id est dubitans...*, *pauca intelligens, multa ignorans*) » (AT VII, 42).

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT VII, 137.8-14/IX-1, 108 : « *Nec obstat quod in ea de mente humana tantum egerim ; fateor enim ultro et libenter ideam quam habemus, exempli gratia, intellectus divini, non differre ab illa quam habemus nostri intellectus, nisi tantum ut idea numeri infiniti differt ab idea quaternarii aut binarii ; atque idem esse de singulis Dei attributis, quorum aliquod in nobis vestigium agnoscimus.* »

*Méditation* renferme le moyen de connaître *l'esprit divin*, alors même qu'il y est seulement question de *l'esprit humain*. Ce propos n'est contradictoire que si l'on suppose une disanalogie entre ces deux esprits.

Descartes s'en explique en se servant d'une analogie de proportion, en l'occurrence avec les nombres :

<b>A</b>	<i>« ideam quam habemus... intellectus divini</i>		<b>C</b>	<i>idea numeri infiniti</i>
—	<i>non differre ab</i>	$\approx$	—	<i>differre ab</i>
		<i>nisi tantum ut</i>		
<b>B</b>	<i>illa quam habemus nostri intellectus,</i>		<b>D</b>	<i>idea quaternarii aut binarii... »</i>

Tout à fait dans sa manière, Descartes construit une nouvelle analogie, pour dire à présent le rapport entre les idées de deux entendements distincts. Il est remarquable qu'il se serve ici de l'arithmétique, et ce d'autant plus que les objecteurs voulaient l'en dissuader : « Mais vous n'avez pas l'idée de Dieu, non plus que celle d'un nombre ou d'une ligne infinie ; laquelle quand vous pourriez avoir, ce nombre néanmoins est entièrement impossible<sup>1</sup>. » Ce propos était trop péremptoire. Descartes ne s'en laisse pas conter et va jusqu'à éclairer l'idée qu'on lui déniait par une idée qu'on lui déniait tout autant : « *ideam quam habemus, exempli gratia, intellectus divini...* » La subversion est complète.

Une fois n'est pas coutume, il rapporte des idées métaphysiques à des idées mathématiques, afin d'expliquer les premières. C'est ici le double usage *cathartique* et *probatoire* de l'analogie. Pour réfuter ses objecteurs et justifier l'usage théologique que l'on peut faire de la *Seconde Méditation*, Descartes revient aux idées les plus facilement accessibles à la raison humaine. Ce détour par l'arithmétique (plutôt rare chez lui, qui privilégie généralement la géométrie) confirme la proximité qui existe entre l'esprit de Dieu et le nôtre. Il dit en effet leur homogénéité au moins tendancielle, s'il est vrai qu'un nombre infini appartient au même genre de choses qu'un nombre fini : de même, en effet, qu'un « nombre *infini* » et un « nombre *binnaire* » sont des *nombre*s tous les deux, « l'entendement *divin* » et « *notre* entendement » sont des *entendements* tous les deux. Il n'y a pas entre eux de différence quantitative, sachant qu'il n'y a pas véritablement de degrés entre le fini et l'infini. Mais c'est un *rapport d'analogie* : l'idée de l'entendement divin ne diffère pas (*non diffère*) de celle de l'entendement humain, sinon seulement comme (*nisi tantum ut*) l'idée d'un nombre infini diffère de celle d'un nombre divisible par deux ou par quatre. Autrement dit, l'entendement divin est à l'entendement humain comme un nombre infini est à un nombre fini – l'horizon perpétuel de notre pensée. Descartes indique à la fois *plus qu'une différence de degré* et *moins qu'une différence de nature* entre Dieu et nous. En dépit de la distance qui sépare nos deux

<sup>1</sup> *Secundæ Objectiones*, AT VII, 124 = IX-1, 98 : « *Sed nec ideam habes Dei, quemadmodum nec numeri infiniti, aut infinita lineæ ; quam si possis habere, est tamen numerus ille impossibilis.* »

entendements, ceux-ci sont analogues entre eux – sans univocité, certes, mais sans équivocité non plus<sup>1</sup>.

On pourrait objecter que l'idée d'un *nombre infini*, dont Descartes rapproche celle de Dieu, est une idée fautive, parce qu'elle est semblable à celle du *nombre le plus grand*, qui est une *contradictio in terminis*. Supposons en effet le plus grand de tous les nombres, nous pouvons toujours lui ajouter une unité, de sorte qu'il n'était pas le plus grand de tous ; ce qui contredit l'hypothèse<sup>2</sup>. L'idée du nombre le plus grand étant une notion faussement claire qui se révèle à l'analyse contradictoire, on pourrait objecter sur son modèle que l'analogie arithmétique entre l'idée de Dieu et celle du nombre infini est inconcevable.

On peut répondre à cette objection en trois temps. *i)* Tout d'abord, Descartes avait déjà signalé l'incomplétude de tout dénombrement : « j'aperçois que je ne puis jamais, en nombrant, arriver au plus grand de tous les nombres » ; « je remarque qu'en comptant je ne peux pas parvenir au nombre le plus grand, mais qu'il y a toujours un nombre plus grand que celui auquel je peux penser<sup>3</sup> ». Le dénombrement est en effet indéfini, au sens où je ne peux lui assigner de fin : Descartes connaissait donc la contradiction propre au nombre le plus grand, dont l'idée claire et distincte de Dieu ne saurait être l'équivalent. *ii)* Ensuite, cette incomplétude ne contredit pas l'idée d'un nombre infini, qui n'est pas celle d'un *nombre particulier*, fût-il « le plus grand de tous », mais celle de la quantité abstraite, en tant que je perçois que je ne peux lui assigner de fin. Or cette idée est tout à la fois très claire et très distincte, car je vois évidemment qu'il ne peut y avoir de limite en matière de nombre naturel. Et c'est cette idée *positive* qui est présente dans l'analogie arithmétique, non l'idée matériellement fautive du nombre le plus grand<sup>4</sup>. *iii)* Enfin, il convient d'interpréter l'analogie arithmétique conformément à son esprit. En termes cartésiens, elle signifie qu'il y a *infiniment plus de réalité objective* dans l'idée de l'entendement de Dieu que dans celle du nôtre ; ce qui est parfaitement clair et ne remet pas en question l'analogie entre notre entendement et celui de Dieu.

<sup>1</sup> Nous rejoignons ainsi J.-M. Beyssade, selon lequel la connaissance de Dieu en tant que nature intellectuelle infinie implique une analogie rigoureuse, qui tient l'équilibre entre l'univocité et l'équivocité : « In short, we know God by analogy – but the analogy is a rigorous one, maintaining a balance between the respects in which we resemble God (albeit without univocity) and those respects in which (without equivocity) we differ. » (« The Idea of God and the Proofs of his Existence », *The Cambridge Companion to Descartes*, J. Cottingham (éd.), Cambridge, C.U.P, p. 193). Voir aussi W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens*, op. cit., p. 116-117 : « L'entendement humain n'est rien qu'étroit et limité, surtout si on le compare avec son analogue divin. (*Der menschliche Verstand ist, zumal wenn man ihn mit seinem göttlichen Analogon vergleicht, nur eng und begrenzt.*) » Peu de commentateurs ont insisté sur l'usage théologique que l'on peut faire de la *Seconde Méditation*.

<sup>2</sup> Leibniz mettra ce nombre au rang des « chimères impossibles » (*Discours de métaphysique*, art. 23). Voir l'art. 1 du même ouvrage : « Car le nombre le plus grand de tous (ou bien le nombre de tous les nombres), aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction ». Voir aussi la *lettre à Malebranche* du 22 juin 1679, qui ajoute à l'exemple du plus grand de tous les nombres celui de la plus grande de toutes les vitesses (GP I, 331-332). Dans sa *lettre à Élisabeth*, Leibniz mettra en doute l'intelligibilité de l'idée de Dieu servant à la preuve ontologique de Descartes, en invoquant la suprême vitesse, le plus grand de tous les cercles et le nombre de toutes les unités possibles, dont on n'a pas les idées, mais que l'on pense néanmoins (*Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, t. II, 1, 1923, p. 664).

<sup>3</sup> 2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 139/IX-1, 109 : « *advertam inter numerandum me non posse ad maximum omnium numerorum devenire* ». Et EB, AT V, 157 : « *animadvertam inter numerandum me non posse pervenire ad numerum maximum, sed semper esse cogitabilem majorem numerum quam a me cogitari possit* ».

<sup>4</sup> Descartes peut parler d'un « nombre infini », au sens où, considérée *absolument*, la quantité arithmétique est en elle-même sans fin. Si en revanche on la considère en relation à d'autres choses, comme les espaces imaginaires ou les parties de la matière, elle n'apparaît plus alors que comme sans limite *sous un seul rapport*, ou d'une part seulement, c'est-à-dire comme « indéfinie ».

La réponse de Descartes a aussi une portée élargie, puisqu'il indique que ce qui vaut de l'entendement vaut également d'autres attributs : « et il en est de même de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnaissons en nous quelque vestige. » Il y a là une généralisation du propos : celui-ci ne vise pas *tous* les attributs divins considérés en eux-mêmes, mais seulement ceux dont nous découvrons certaines traces en nous (nous pouvons penser à la sagesse, à la puissance ou à la bonté par exemple). Le terme de « vestige » est significatif, car il dénote un reste, ou un reliquat : un vestige renferme la marque de son origine, mais dans un état altéré. Descartes semble retrouver ici la théologie thomiste, selon laquelle les perfections qui existent en Dieu de toute éternité se retrouvent en nous de façon finie, sur le mode déficient de la participation. Chemin faisant, Descartes invite à appliquer l'analogie arithmétique à ces autres attributs, autrement dit à envisager qu'*ils ne diffèrent pas des nôtres, sinon seulement comme l'infini diffère du fini*. De sorte qu'en investiguant bien, nous retrouvons en nous les traces de certains attributs divins : *in(nobis)vestigare*<sup>1</sup>.

Descartes répétera à Hobbes l'impossibilité de déduire l'idée de Dieu à partir des objets externes, ainsi que la manière dont nous formons l'idée de l'intellection divine.

« Et je demande ici de quelle façon ce philosophe tire l'intellection de Dieu (*intellectionem Dei*) des choses extérieures ; car, pour moi, j'explique aisément quelle est l'idée que j'en ai, en disant que, par le mot d'idée, j'entends (*me intelligere*) tout ce qui est la forme de quelque perception ; car qui est celui qui conçoit quelque chose (*aliquid intelligere*), qui ne s'en aperçoive (*non percipiat se*), et partant, qui n'ait cette forme ou idée de l'intellection (*istam formam, sive ideam intellectionis*), laquelle étendant à l'infini (*quam indefinite extendendo*), il forme l'idée de l'intellection divine (*format ideam intellectionis divinæ*) ? Et ainsi des autres attributs de Dieu. » (*III<sup>e</sup> Resp.*, AT VII, 188.12-20/IX-1, 146)

Descartes répond ici à une question de terminologie sur le sens des mots : « *summe intelligentem* », par lesquels il désignait dans la *Troisième Méditation* l'un des attributs que le nom de « Dieu » réveillait en lui : « *Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem...* » (AT VII, 45.11-12). Hobbes l'interrogera sur ces mots : « *Summe intelligentem. Quaero hic : per quam ideam D. C. intelligit intellectionem Dei ?* » (187.7-8). Le philosophe anglais insiste sur ce point, car il estimait que les noms appliqués à Dieu et à nous, notamment celui d'intellect, sont équivoques, voire sans contenu concevable et purement honorifiques à l'égard de Dieu<sup>2</sup>. Cette allitération nous semblait voulue de la part de Hobbes. Elle faisait écho à celle de la *Meditatio Tertia*. Les traducteurs ne les ont pas rendues : « Je demande ici par quelle idée M. D. conçoit l'intellection de Dieu. » « Par le nom de Dieu j'entends une substance... toute connaissante... » (AT IX-1, 145 et 35-36). Afin de reproduire l'analogie des termes latins, nous proposons de retraduire les énoncés de Descartes et de Hobbes en employant le barbarisme « *intelliger* ». Malgré la rareté de ce terme, son usage présentera au moins trois avantages : il sera plus fidèle aux termes des interlocuteurs ; il éclairera l'enjeu du débat ; et il fera ressortir la séquence conceptuelle de la réponse de notre

<sup>1</sup> Le verbe « investiguer » vient du latin *investigare*, qui signifie « rechercher avec soin, scruter, suivre à la trace », ce qui suppose d'être attentif aux *vestigia* (les traces ou les vestiges, les signes ou les empreintes). J. Laporte faisait déjà le rapprochement avec Thomas d'Aquin : « Dieu est libre. Point de philosophe chrétien qui n'en convienne. Mais la plupart, pour établir cette liberté, usent d'une méthode *a posteriori* qui consiste à qualifier le Créateur d'après la créature, affirmant de Dieu, après les avoir portées à l'absolu, toutes les perfections dont nous remarquons en nous quelque vestige. Ainsi procède, notamment, Saint Thomas. Ainsi procède Descartes lui-même à l'égard de beaucoup d'attributs divins. » (« La liberté selon Descartes », *art. cit.*, p. 104).

<sup>2</sup> Voir Karl Schumann, « La question de Dieu chez Hobbes », *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, M. Fichant, J.-L. Marion, et D. Weber (dir.), Paris, Vrin, 2005, p. 126-152, not. p. 147 sur l'intellect et l'omniscience.

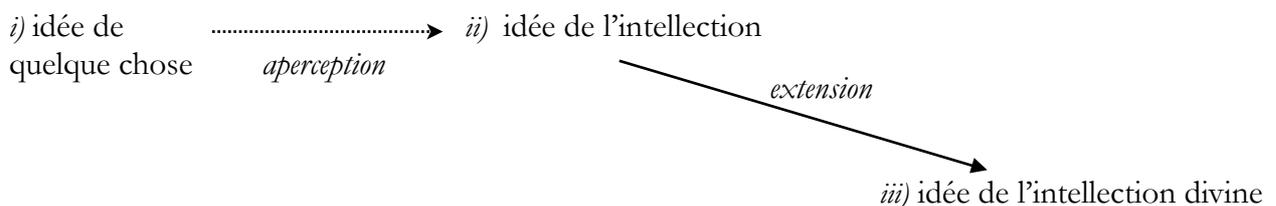
auteur de Descartes<sup>1</sup>. Les énoncés sont donc les suivants : « Par le nom de Dieu, *j'intellig*e une certaine substance infinie, indépendante, *souverainement intelligente...* » « *Souverainement intelligente*, rétorque Hobbes. Je demande ici : par quelle idée M. Descartes *intellig*e-t-il *l'intellection* de Dieu ? » À quoi ce dernier répond :

« Et je demande ici de quelle façon ce philosophe déduit l'intellection de Dieu (*intellectionem Dei*) des choses extérieures. Que pour ma part j'aie cette idée, je l'explique facilement, en disant que par le mot d'idée, *j'intellig*e (*me intelligere*) tout ce qui est la forme de quelque perception. Car qui est celui qui intellige quelque chose (*aliquid intelligere*) qui ne s'en aperçoive (*non percipiat se*) ? et partant, qui n'ait cette forme ou idée de l'intellection (*istam formam, sive ideam intellectionis*), laquelle étendant indéfiniment (*quam indefinite extendendo*), il forme l'idée de l'intellection divine (*format ideam intellectionis divinae*) et ainsi de ses autres attributs (*et sic de cæteris ejus attributis*). »

Cette réponse consiste à dire que nous formons l'idée de l'intellection divine à partir de la réflexion sur notre propre intellection. Il faut alors distinguer *trois idées*, dont la deuxième est implicite en la première – l'intellection divine n'étant atteinte que dans un troisième temps et par une opération supplémentaire :

- i) il y a d'abord l'idée présente d'une *chose quelconque* (par exemple, celle d'une pierre) ;
- ii) il a ensuite l'idée de *l'intellection* (qui est la forme ou l'idée de la première idée) ;
- iii) il y a enfin l'idée de l'intellection *divine* (formée par extension de l'idée de notre intellection).

Nous proposons de schématiser l'engendrement de ces idées de la façon suivante :



Nous reconnaissons qu'il est possible de lire la réponse cartésienne sans forcément distinguer (i) et (ii) de façon chronologique. On peut en effet considérer que l'idée de notre intellection est immédiatement enveloppée dans toutes nos idées, de sorte qu'il suffit d'un minimum d'attention pour l'apercevoir. Mais nous croyons aussi que nous avons alors deux idées distinctes, comme Descartes l'écrit, parce qu'intelliger une pierre n'est pas le même acte que s'apercevoir qu'on intellige cette pierre : le premier est *direct* et se rapporte à un *objet externe* à l'esprit, quand le second est *réflexif* et vise *l'activité même de l'esprit* (même si nous savons toujours plus ou moins confusément que nous pensons lorsque nous pensons à quelque chose, nous ne le remarquons pas toujours ; c'est pourquoi nous disons que l'idée d'une chose quelconque est *explicite*, tandis que celle de notre intellection est *implicite*). Cette distinction nous semble présente dans notre extrait ; mais elle n'est pas la plus importante pour la question qui nous intéresse. Plus décisives nous paraissent être la distinction et la relation entre les idées de l'intellection humaine et de l'intellection divine.

<sup>1</sup> L'emploi du verbe « intelliger » est autorisé par le dictionnaire de l'Encyclopædia Universalis et confirmé par certaines traductions contemporaines d'auteurs médiévaux (sur ce point, voir, entre autres, C. Michon, « *Ego intelligo (lapidem)*. Deux conceptions de la réflexion au Moyen Âge », *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, O. Boulnois (dir.), Paris, Vrin, 2007, p. 132-150, not. p. 133 et 141-146).

Selon Descartes, cette troisième idée n'est pas formée directement, dans une intuition immédiate de l'intelligence de Dieu ; elle suppose plutôt la médiation de la réflexion sur nos actes intellectuels, puis l'extension de l'idée de notre intellection. C'est pourquoi nous distinguons chronologiquement les opérations de la réflexion et de l'extension. Il nous semble en effet que penser *que l'on pense* et penser *que Dieu pense* sont deux actes non seulement distincts, mais aussi successifs dans le temps (parce que Descartes désigne le premier par le verbe *se percipere* et le second, par celui d'*extendere*).

Ainsi, en apercevant l'une de nos idées (i), nous en saisissons la forme, qui est l'intellection (ii), dont l'idée nous permet de former celle de l'intellection divine par extension (iii). Notre connaissance de l'intelligence de Dieu dépend donc de la réflexion que nous faisons sur notre propre intelligence. Plus précisément (et pour rester au plus proche du lexique cartésien) : *en intelligeant* quelque chose, l'idée de l'intellection est aperçue, laquelle idée est enfin étendue pour former celle de l'intellection divine. Nous croyons qu'il est possible d'interpréter ces processus intellectuels en termes d'analogie d'attribution intrinsèque. C'est ici l'*analogia unius ad alterum* (analogie entre deux termes, dont l'un se rapporte à l'autre) : l'intellection qui est commune à Dieu et à nous est entendue en Dieu à partir de la nôtre (qu'on appelle en ce cas "l'analogue principal"). La référence n'est plus "la nature intellectuelle *en général*" à laquelle se rapporte à la fois l'idée de Dieu et celle d'un ange ou de l'âme humaine (*analogia plurium ad unum*). Cette référence est désormais notre intellection, à laquelle se rapporte l'idée de l'intellection divine par une relation d'extension. Dans l'intellection que nous concevons respectivement en nous et en Dieu, l'idée de la seconde dépend formellement de la première. Autrement dit, c'est parce que nous pensons que nous sommes capables de penser que Dieu pense aussi à sa façon. C'est analogie n'est pas tirée des choses extérieures, mais de la réflexion que nous faisons sur nos propres idées.

Pour ôter toute ambiguïté, précisons que cette analogie n'est pas *constitutive*, mais seulement *intellective* (ou cognitive) : elle permet de rendre explicite l'idée de Dieu qui est naturelle à nos esprits, non de forger cette idée par voie d'augmentation (ce qui était l'objection récurrente qu'on faisait à Descartes). Ce dernier n'en décrit pas moins une analogie de l'idée de Dieu à notre esprit, dans la mesure où nous ne pourrions former cette idée si nous ne prenions d'abord conscience de notre intellection et si nous n'étendions ensuite en Dieu cette forme de toutes nos idées. Il ne pouvait du reste en aller autrement, étant donné que l'ordre des idées n'est pas l'ordre des choses : l'intelligence souveraine n'est pas connue *a priori*, mais *a posteriori*, en remontant de l'effet à sa cause. Ce point est crucial dès lors que, comme Descartes l'expliquait à Regius, « il n'y a pas d'autre idée de Dieu en nous que celle qui est formée de cette façon ».

Qu'est-ce qui distingue alors l'extension cartésienne de l'éminence thomiste ? Une différence que l'on pourrait qualifier de *diachronique*. La voie d'éminence suppose des degrés et une collection progressive ; tandis que l'extension cartésienne permet d'atteindre l'idée de Dieu *tota simul* : cette idée, répondra Descartes à Gassendi, « n'est pas *formée successivement à partir des perfections augmentées des créatures*, mais toute entière d'un seul coup de ce que nous touchons de l'esprit l'être infini et incapable de toute augmentation<sup>1</sup>. » Cette affirmation semble paradoxale, mais elle ne contredit pas les précédentes ; seulement, en augmentant l'idée de notre intelligence et en saisissant que nous pourrions le faire indéfiniment, nous

<sup>1</sup> *Væ Resp.*, AT VII, 371 (s.d.l.t.) : « *Neque enim, ut scias, idea Dei formatur a nobis successive ex perfectionibus creaturarum ampliatis, sed tota simul ex hoc quod ens infinitum omnisque ampliationis incapax mente attingamus.* »

prenons connaissance d'un être dont l'intelligence est positivement infinie et donc incapable d'augmentation<sup>1</sup>. C'est l'idée de l'intellection qui est capable d'augmentation, non celle de Dieu qui est formée à partir de cette augmentation. L'objet que nous touchons est alors une essence entière, de laquelle nous ne pouvons rien ajouter ni retrancher. Or une telle impossibilité prouve que cette idée était innée et non forgée<sup>2</sup>.

Cela explique pourquoi Descartes décrit à Hobbes un procédé intellectuel semblable à celui qu'il décrivait à Regius – « *in infinitum extendere* » (AT III, 64.15) –, mais avec une différence significative : « *indefinite extendendo* » (VII, 188.18-19), nuance que la version française a effacée, en la rendant par « étendant à l'infini » (IX-1,146). Il y a là une tension et peut-être aussi une hésitation de la part de Descartes.

On peut toutefois expliquer cette hésitation en sauvegardant la cohérence de la distinction entre l'infini et l'indéfini. Car il est clair que l'intellection humaine ne saurait être étendue « à l'infini ». Bien que je puisse l'augmenter continuellement, elle ne pourra jamais être *actuellement* infinie, c'est-à-dire au point de ne être plus capable d'aucune augmentation : elle ne peut donc être étendue *qu'indéfiniment* (comme Descartes l'écrit ici à Hobbes). Or cela n'est pas le cas de l'intelligence divine, que nous savons être actuellement infinie<sup>3</sup>. On peut donc supposer que le syntagme « *in infinitum extendere* », ainsi que l'expression « étendant à l'infini », que le traducteur des *Responsiones* a choisie, ne parlent ici de l'infini que comme du *terme* de l'amplification : il faudrait alors lire ces deux expressions au sens d'étendre nos perfections *jusqu'à atteindre l'infini* (non au sens où nos perfections seraient elles-mêmes capables d'un infini quelconque).

Quoi qu'il en soit de cette différence entre *forger* progressivement une idée par voie d'éminence et *s'élever* soudain à une idée innée par extension, Descartes soutient que l'idée que nous formons de l'intellection divine se rapporte à l'intellection que nous apercevons en nous. Non que Dieu entende *de la même manière* que l'âme humaine, par une intellection de nature identique. Mais nous entendons bien *tous les deux*, chacun à notre façon (Dieu, par un acte unique existant de toute éternité ; l'âme, par des perceptions distinctes et successives dans le temps). Et puisque, pour atteindre l'intellection divine, il faut d'abord apercevoir notre intellection, puis étendre celle-ci jusqu'à atteindre l'infini, nous pouvons ici parler

---

<sup>1</sup> Comme J.-M. Beyssade l'écrivait, cette idée innée se forme « d'emblée » et « donne à voir une vraie et immuable nature, c'est-à-dire l'essence indivisible de la chose, avant même que nous en formions dans le temps un concept plus ou moins correct, parfait, distinct, exprès » (OC IV-2, 1164, n. 127).

<sup>2</sup> Voir *Med. III*, AT VII 51.10-14/IX-1, 41 : « Elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit ; car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose. Et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi dès lorsque j'ai été créé (*nec etiam a me effecta est, nam nihil ab illa detrabere, nihil ille superaddere plane possum ; ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius*) ». Voir aussi *Méd. V*, AT VII, 68.10-20/IX-1, 54.

<sup>3</sup> *Med. III*, AT VII, 47.15-20/IX-1, 37.

*d'analogie*<sup>1</sup>.

Pour conclure, nous croyons qu'il y a une forme de naïveté ou une pétition de principe dans les commentaires qui nient l'analogie, au motif que l'idée ou l'essence de Dieu serait connue par une intuition *immédiate*, ou *directement*<sup>2</sup>. Les auteurs se donnent ici ce qu'il faut justement expliquer. Il est vrai que c'est bien *Dieu lui-même* que nous connaissons par son idée, tout comme il est vrai que Descartes insiste sur la *clarté* de notre connaissance de Dieu. Mais cette connaissance est méditative (et par conséquent laborieuse et intermittente). De plus, on pourrait dire que l'esprit a un rapport immédiat et direct à *toutes ses idées* explicites (de sorte que celle de Dieu ne jouit pas vraiment d'un privilège particulier ici) : la thèse selon laquelle l'idée est « l'objet immédiat » de l'esprit sera d'ailleurs formulée chez les post-Cartésiens (Malebranche, Locke et Arnauld<sup>3</sup>).

---

<sup>1</sup> Nous ne croyons donc pas qu'il s'agit de dire de Dieu « *le contraire* de ce que la raison et l'expérience me disent de l'homme [...] par une espèce d'anthropomorphisme à l'envers » ou par « inversion » des facultés humaines (H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 221). Au contraire, Descartes écrit que l'on s'élève à l'intellection divine en partant de celle que l'on aperçoit en soi-même. En revanche, nous rejoignons entièrement Ét. Gilson qui, après avoir rappelé qu'il n'y a pas d'analogie chez Descartes au sens d'une représentation de Dieu à partir des corps, explique : « mais comme Descartes veut conserver Dieu, nous le voyons maintenir une analogie spirituelle entre Dieu et la pensée, faire fonds sur cette marque laissée par Dieu sur son ouvrage et, appliquant aux idées le principe de causalité, s'efforcer de rejoindre par le dedans ce qu'il ne peut plus rejoindre par le dehors. » (« Descartes et la métaphysique scolastique », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1923-1924, p. 138 ; repris dans les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, op. cit.*, p. 253-254). Ce commentaire, qui décrit en termes d'*analogie* la connaissance de Dieu à partir de la pensée finie, est d'autant plus remarquable qu'il figure chez l'un des plus grands spécialistes de la pensée médiévale.

Il y a mieux, car l'auteur de l'*Index scolastico-cartésien*, où l'entrée « Analogie » ne figure pas, parce que, selon L. Brunschvicg, elle jouerait un rôle effacé chez Descartes, est celui-là même qui reconnaît à l'analogie son rôle déterminant dans la métaphysique de notre auteur : « Le thomisme construit l'idée de Dieu au moyen des preuves de l'existence de Dieu (le *an est* avant le *quid est*), si bien que l'analogie entre notre concept de Dieu et Dieu y est le résultat des preuves. Chez Descartes, au contraire, l'idée de Dieu est le seul moyen par lequel s'obtiennent les preuves de son existence (le *quid est* avant le *an est*) ; c'est pourquoi l'analogie, au lieu d'être un résultat, est nécessairement le moyen même de l'élaboration de l'idée et sa véritable cause » (Commentaire historique du *Discours de la méthode, op. cit.*, p. 338).

Dans le même sens, voir aussi A. Koyré, qui, après avoir rappelé qu'il n'y a pas d'analogie entre Dieu et le monde chez Descartes, poursuit : « ...pas d'*imagines* ni de *vestigia Dei in mundo*, à la seule exception de notre âme, qui est un pur esprit, un être, une substance dont toute l'essence ne consiste qu'en la pensée » (*Du monde clos à l'univers infini, op. cit.*, p. 99-100). Du même auteur, voir également *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, E. Leroux, 1922, p. 43 : la disproportion de Dieu et de l'homme, et l'impossibilité de la prédication univoque « maintiennent quand même le principe d'analogie – et... Descartes ne fait pas exception ».

Voir aussi J.-M. Beyssade, « RSP ou Le monogramme de Descartes », *JMB*, 176 : « Nous pouvons concevoir l'entendement divin à partir du nôtre, et la volonté divine, à partir de la nôtre : ici l'analogie fonctionne correctement, du fini à l'infini ». Du même auteur, voir également « Sur l'idée de Dieu : incompréhensibilité ou incompatibilités ? », *art. cit.*, p. 142 : « Et puis, il y a les attributs dont nous avons en nous des vestiges (connaissance, volonté, puissance par exemple). Nous pouvons maintenant y revenir sans risque d'univocité. Car leur union avec les autres attributs, c'est-à-dire aussi bien leur rattachement à l'absolue unité dont ils dépendent, les soustrait à toute compréhension possible. Ils sont pourtant concevables, car leur rapport à nos propres perfections empêche de parler d'une simple équivocité. Au sens le plus traditionnel, il s'agit d'analogie, puisque la clarté de la présence (qui, seule, irait à l'identité, à la compréhension), est travaillée par la distance et la distinction (qui, seule, irait à l'altérité, à l'ignorance, à l'équivocité). »

<sup>2</sup> Voir not. J. Garcia López, *op. cit.*, p. 319-320 : « en el pensamiento de Descartes [...] verdadero procedimiento para conocer la esencia de Dios no es el recurso a una analogía mejor o peor fundamentada, es la intuición inmediata de la idea de Dios, fielmente representativa de su naturaleza inmutable y eterna ». Et G. Hatfield, « Mind and Psychology in Descartes », *art. cit.*, p. 112 : « It is unsurprising that Descartes held that God is not known by an image. All the same, he departed from his Scholastics in maintaining that we have an idea of God's essence that is known to us directly and clearly, and not by way of analogy with created things of through confused concepts. »

<sup>3</sup> Resp. : *De la recherche de la vérité*, III, II, chap. 1, § 1 ; *Essai sur l'entendement humain*, II, chap. VIII, § 8 ; et *Des vraies et des fausses idées*, chap. VI.

## II. À L'IMAGE DE DIEU

« *Habet enim humana mens nescio quid divini...* »

*Regula*, IV

### 1. L'analogie de la représentation

La *Troisième Méditation* s'achève sur une reprise de la doctrine de l'*imago Dei*, que Descartes explique en mettant de nouveau la réflexion au cœur de son commentaire :

« Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable que j'ai été fait en quelque façon à son image et à sa ressemblance, et que je perçois cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu est contenue, par la même faculté par laquelle je me perçois moi-même : c'est-à-dire que, lorsque je retourne l'œil de l'esprit en moi-même, non seulement j'entends que je suis une chose incomplète, dépendante d'un autre, et qui aspire indéfiniment à des choses de plus en plus grandes ou de meilleures ; mais en même temps j'entends aussi que celui dont je dépends possède en soi toutes ces grandes choses non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais en effet infiniment, et ainsi qu'il est Dieu<sup>1</sup>. »

L'itinéraire de l'esprit à Dieu débute au sein même de cet esprit. Je n'ai pas besoin de sortir de moi et de me projeter vers les objets extérieurs pour commencer à me représenter la nature divine ; il suffit que « je tourne l'œil de l'esprit en moi-même (*in meipsum mentis aciem convertito*) », autrement dit que je fasse « réflexion sur moi », selon la traduction de 1647 (AT IX-1, 41), afin d'entendre que les choses auxquelles j'aspire se trouvent véritablement dans un être qui est Dieu. Ce que le verbe « entendre » signifie pour Dieu n'est donc pas *totalemment différent* de ce qu'il signifie pour nous – la différence paraissant plutôt *quantitative* que *qualitative* :

« par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi (*facultatem intelligendi*), je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie ; et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu<sup>2</sup>. »

Ainsi, l'âme humaine saisit qu'elle est à l'égard de Dieu comme une image est à son modèle : une imitation moins parfaite. Loin donc que l'élévation vers Dieu nourrisse un orgueil démesuré du fait que j'en sois le fondement, elle invite plutôt à une forme de modestie, car elle me révèle finalement que l'autosuffisance de mon esprit pour percevoir Dieu n'était que relative : ma réflexion, ma pensée, ou ma conscience, apparemment close sur elle-même et capable de former d'elle seule l'idée d'un être parfait, n'est en réalité qu'une *image*, qui ne va jamais en tant que telle sans patron ou original. Ce qu'il y a en moi de plus propre et de plus intime trouve son modèle de perfection hors de moi, de sorte que je me

<sup>1</sup> *Med. III*, AT VII, 51 (n. t.) : « *Sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior: hoc est, dum in meipsum mentis aciem convertito, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse.* »

<sup>2</sup> *Med. III*, AT VII, 57/IX-1, 45 : « *si, exempli causa, facultatem intelligendi considero, statim agnosco perexiguam illam et valde finitam in me esse, simulque alterius cujusdam multo majoris, imo maximæ atque infinitæ, ideam formo, illamque ex hoc ipso quod ejus ideam formaro possim, ad Dei naturam pertinere percipio* ». On notera que les éditeurs des *Œuvres complètes* commentent cet extrait en termes d'*analogie* : « Ce passage du comparatif au superlatif, et superlatif absolu qu'est l'infini, assure à la fois une continuité et une discontinuité : l'analogie sans univocité de mes facultés finies avec celles de Dieu » (OC IV-2, 977, n. 47).

redécouvre comme étant le reflet d'une pensée plus ample et même infinie. Descartes l'expliquera à Gassendi :

« J'ai dit en effet que non seulement je me percevais en cela être inférieur à Dieu, et cependant que j'aspirais à des choses plus grandes, mais aussi que ces choses plus grandes sont en Dieu, desquelles il y a en moi quelque chose de semblable, puisque j'osais y aspirer<sup>1</sup>. »

On peut faire au moins trois remarques sur ce passage.

i) Premièrement, Descartes n'écrit pas que je serais d'une nature "complètement différente" de celle Dieu, comme si mon essence ne lui ressemblait "en aucune façon". Il soutient seulement que je lui suis « inférieur ». Il ne recourt pas au champ lexical de la qualité (*melior/deterior*), mais à celui de la *quantité*, d'ailleurs à trois reprises : « *ad majora* », « *majora ista* », « *quibus majoribus* » (373.22-24).

ii) Deuxièmement, à propos des choses plus grandes auxquelles j'aspire, il écrit qu'il s'en trouve en moi *quelque chose de semblable* : « ...*quibus majoribus aliquid simile in me sit* », ce qui confirme qu'il y a en nous des vestiges de la divinité.

iii) Troisièmement, Descartes ne se contente pas d'affirmer cette similitude, ce qui lui donnerait un tour peut-être arbitraire ; il *argumente en sa faveur*, en s'appuyant sur l'attraction que ces choses plus grandes exercent sur moi : « J'ai dit... que ces choses plus grandes sont en Dieu, desquelles il y a en moi quelque chose de semblable, *puisque j'osais y aspirer (cum ad ipsa ausim aspirare)* ». L'audace de l'aspiration prouve ma ressemblance à Dieu (non seulement parce que l'aspiration en question est un désir qui est potentiellement illimité ; mais aussi parce que j'aspire à posséder les perfections mêmes qui sont en Dieu).

Par conséquent, en dépit de la différence de perfection entre ma substance et celle de Dieu, leur distinction ne supprime pas le statut d'image que je possède à son égard. C'est ce qu'indique en outre le concept cartésien d'*image*, comme ressemblance partielle et représentation<sup>2</sup>. La similitude minimale ne vaut pas seulement des images sensibles, mais généralement de toute image au sens formel du terme. Une telle compréhension élargie de l'image en autorise alors l'*usage métaphysique* et l'application à l'esprit humain vis-à-vis de Dieu, quelqu'imparfait et fini que soit notre esprit.

Il faut donc nous intéresser plus spécialement au concept de *représentation*, dont Descartes a fait plusieurs usages sur les thèmes abordés dans cette partie. Il le mobilisait dès 1637, dans la *lettre à Silhon* que nous avons lue, où il expliquait que l'idée de la nature intellectuelle, considérée sans limitation, « est celle qui nous représente Dieu » (AT I, 353.24-25). Il le mobilisera de nouveau au moment de répondre à Gassendi, pour lui expliquer en quel sens nous sommes faits à l'image de Dieu :

« il n'est pas de la nature d'une image d'être en tout semblable à la chose dont elle est l'image, mais il suffit qu'elle l'imite en quelque chose ; et *il est manifeste que cette force de penser, très parfaite, que nous entendons être en Dieu est représentée par celle, moins parfaite, qui est en nous*<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> *Væ Resp.*, AT VII, 373.21-25 : « *Dixi enim me non modo percipere me in istis Deo esse inferiorem, et interim ad majora aspirantem, sed etiam majora ista in Deo esse, quibus majoribus aliquid simile in me sit, cum ad ipsa ausim aspirare.* »

<sup>2</sup> Voir *Dioptrique*, IV, AT VI, 113.1-114.11

<sup>3</sup> *Væ Resp.*, AT VII, 373.1-6 : « *non est de ratione imaginis, ut in omnibus eadem sit cum re cujus est imago, sed tantum ut illam in aliquibus imitetur ; et perspicuum est perfectissimam illam vim cogitandi, quam in Deo esse intelligimus, per illam minus perfectam, quæ in nobis est, representari.* »

La « force de penser (*vis cogitandi*) » fait écho à la « force cognitive (*vis cognoscendi*) » des *Regulae*. Mais elle est prise ici dans son activité purement spirituelle, sans relations aux facultés corporelles. Or Descartes semble dire que l'idée de la force de penser qui est en Dieu renvoie à celle de la force de penser qui est en nous. Une fois n'est pas coutume, il énonce ici une nouvelle analogie, par laquelle il compare à présent deux rapports d'inhérence (*in esse/in est*), la structure proportionnelle de son propos s'observant ainsi :

<b>A</b>	« cette force de penser, très parfaite, que nous entendons	$\approx$	est représentée	<b>C</b>	celle, moins parfaite,
<b>B</b>	être en Dieu		par	<b>D</b>	qui est en nous. »

Cette syntaxe analogique (construction du discours par comparaison proportionnelle) nous semble retranscrire dans la langue une analogie qui existe dans la réalité. On peut d'ailleurs attirer l'attention sur la différence apparemment *quantitative* qui est affirmée ici : Descartes met en parallèle une force de penser « très parfaite (*perfectissimam*) » et une autre « moins parfaite (*minus perfectam*) » (n. s.). De plus, il n'emploie pas de second substantif pour parler de notre propre force de penser, la désignant simplement par le pronom démonstratif : « *illam* », qui renvoie à la force de penser qui vient d'être nommée en Dieu (*illam vim cogitandi, quam in Deo esse*). Son propos serait inintelligible s'il soutenait l'*équivocité* de la pensée humaine et de la pensée divine. Dans ce cas, le second *illam*, isolé dans la phrase, désignerait une inconnue en nous, un “cela” sans aucun rapport avec la pensée divine, de sorte que nous ne pourrions du tout concevoir ce qui est visé par ce démonstratif. Il semble en revanche que l'analogie rende ce propos intelligible. Car si nous devons entendre notre propre force de penser lorsqu'elle est désignée par un simple pronom, il faut alors que l'idée de celle qui est en Dieu à laquelle ce pronom renvoie soit analogue à la nôtre, car cela seul assure sa consistance représentative – étant entendu que notre force de penser est à celle de Dieu comme une image est à ce qu'elle représente, un moyen d'entrevoir ce modèle. Plus précisément, il faut concevoir que la force de penser est une perfection *intensive* : elle n'est pas en Dieu sur le mode de la *négation* de celle qui est en nous, mais à un degré *éminent* (infini et parfait), dont nous trouvons en nous la ressemblance et la présence déficiente (en tant qu'imitation moins parfaite). C'est pourquoi nous pouvons connaître l'intelligence divine à partir de celle qui est faite à son image et qui, comme écrit Descartes, la *représente*. C'est aussi pourquoi le syntagme de « force de penser (*vis cogitandi*) », s'il n'est pas univoque en Dieu et en nous, n'est pas équivoque non plus, étant donné que celle qui est en nous procède de celle qui est en lui : il est donc *analogue*.

Non seulement l'idée de l'entendement divin est analogue à celle de notre entendement, dans la mesure où l'une et l'autre se rapportent à l'idée commune de l'intellection (*analogia plurimum ad unum*) ; mais en outre le discours cartésien est structuré de telle sorte qu'il reproduit l'analogie de la force de penser (*analogia proportionalitatis*). La doctrine de l'*imago Dei* s'articule ainsi à une analogie noétique, qui marque en l'esprit fini le fondement permettant de représenter l'entendement divin. Ce modèle n'étant jamais connu par lui-même, il ne se devine qu'à partir de l'image que nous portons, comme un portrait laisse entrevoir une personne en la dépeignant : sans montrer celle-ci “en chair et en os”, il la suggère néanmoins clairement à tout observateur. Car Descartes n'écrit pas qu'une force de penser est en Dieu comme une force de penser est en nous – ce qui nous apprendrait peu

sur la substance divine ; sa réponse dit que la force de penser de Dieu « est représentée » par la nôtre, de sorte que celle-ci la met en présence<sup>1</sup>.

## 2. Spiritualité, ressemblance et émanation

Descartes confirmera cela plus tardivement, dans sa *lettre à Chanut* du 1<sup>er</sup> février 1647, où il expliquera ce qu'il faut considérer pour aimer Dieu :

« il faut considérer qu'il est un esprit, ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, et *divina quasi particula auræ* [une quasi parcelle du souffle divin]. » (AT IV, 608)

Ce propos s'articule à la conception de « l'amour intellectuelle ou raisonnable », qui est la volonté de se joindre à un bien jugé convenable à l'âme, qui se considère alors en tant que partie de ce bien total (AT IV, 601).

Il y a au moins trois points à souligner dans ce passage : Dieu est un *esprit* (a), en sorte que notre âme lui *ressemble* (b) et en est l'*émanation* (c).

### a) Dieu est un esprit

À l'inverse de la *Meditatio secunda*, où l'*ego* s'affirme par emprunt du nom de Dieu – l'expression « *ego sum, ego existo* » renvoyant à la parole « *ego sum, qui sum* », par laquelle Dieu se révèle à Moïse sur le mont Sinai (*Exode*, 3:14) –, c'est désormais Dieu qui est nommé à la façon de l'*ego* de cette Méditation, « il est un esprit, ou une chose qui pense » – énoncé que l'on peut en effet rapprocher de la fameuse proposition : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison (*sum igitur præcise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) » (AT VII, 27 = IX-1, 21).

Cette manière de parler de Dieu à la façon de l'âme humaine pourrait sembler audacieuse, puisqu'elle nomme l'être parfait dans les mêmes termes qui servaient à désigner notre esprit, imparfait par nature. Toutefois, ce langage s'inscrit pleinement dans la continuité de la métaphysique que nous avons étudiée jusqu'à présent, puisque nous retrouvons ici les notions de spiritualité et d'intelligence divines qui sont au cœur de cette troisième partie. Il convient en effet d'interpréter ce mot : « Dieu est un esprit, ou une chose qui pense », *stricto sensu*, sans le sur-déterminer. Descartes parle simplement de Dieu comme d'un *être pensant*, c'est-à-dire comme d'une substance, évidemment infinie et parfaite, dont l'essence est *purement spirituelle* – ce qui, en soi, n'a rien de choquant, ni de franchement original (la spiritualité de Dieu étant sans doute l'une des questions les moins débattues qui soient, le vrai problème étant de savoir ce que l'esprit humain peut en connaître et ce que Dieu connaît lui-même).

Au reste, cette désignation n'est guère isolée dans le corpus, si l'on considère d'autres passages nommant explicitement la spiritualité de Dieu :

- Descartes la mentionne dès les *Olympiques* : « *Intelligentia pura est Deus.* » (AT X, 218.18)
- Dans la *lettre à Mersenne* du 16 octobre 1639, on apprend que le mot de « vérité », attribué aux choses qui sont hors de nous, signifie seulement qu'elles « peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu » (AT II, 597).

<sup>1</sup> Comme le rappelle O. Boulnois, « à l'origine, la "représentation" est l'acte de mettre en présence, ce n'est pas une reproduction » (« Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge », *art. cit.*, p. 83).

- Dans la *Meditatio Tertia*, Dieu est dit une substance « *summe intelligentem* » (AT VII, 45), puis la cause de la *res cogitans* est elle-même désignée comme *res cogitans* (déjà) :
 

« comme j’ai déjà dit auparavant, c’est une chose très évidente qu’il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet. Et partant, puisque je suis une chose qui pense (*cum sim res cogitans*), et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause que l’on attribue à ma nature, il faut nécessairement avouer qu’elle doit pareillement être une chose qui pense (*illam etiam esse rem cogitantem*), et posséder en soi l’idée de toutes les perfections que j’attribue à la nature Divine. » (AT VII, 49/IX-1, 39)
- Dans les *Responsiones*, Descartes ne fait aucune difficulté d’attribuer à Dieu un entendement ou un esprit, parlant du monde comme d’« un être de raison divine, c’est-à-dire un être créé par un simple acte de l’entendement divin (*ens rationis divinae, hoc est ens per simplicem actum mentis divinae creatum*) » (*IIa Resp.*, AT VII, 134/IX-1, 106).
- On sait aussi qu’il choisît de nommer « idées » les objets de l’esprit humain, ou la « *forma alicujus perceptionis* » (VII, 188.15-16), parce que ce nom servait à signifier traditionnellement « *formas perceptionum mentis divinae*, les formes des conceptions de l’entendement divin » (*IIIa Resp.*, AT VII, 181.11-12/IX-1, 141)<sup>1</sup>.
- D’après la thèse de la création des vérités éternelles, aucune « *idea in intellectu divino* », ou aucun « objet de l’entendement divin », ne précède la détermination de la volonté divine (*VIa Resp.*, AT VII, 432 = IX-1, 233) – ce qui sous-entend que Dieu possède un entendement singulier.
- Dans les *Principia*, Descartes expliquera que « nous pouvons avoir aussi une idée claire et distincte d’une *substance incréée qui pense* et qui est indépendante, c’est-à-dire d’un Dieu (*habere possumus ideam claram & distinctam substantiae cogitantis increatae & independentis, id est Dei*) » (I, 54, AT VIII-1, 26.1-3/IX-2, 48).
- La *Correspondance* ne fera pas exception à ces manières de parler. Notamment à propos de l’éternité divine, qui implique que, « *in cogitationibus divinis nulla [succesio] potest admitti* » (à *Arnauld*, 4 juin 1647, AT V, 193.17).
- Enfin, Descartes reparlera des « *cogitationum divinarum* » dans sa *lettre à Morus* du 15 avril 1649 (AT V, 343).

Il n’y a donc rien de très original à dire que Dieu est « un esprit, ou une chose qui pense », ces termes renvoyant d’ailleurs à « sa souveraine intelligence » par laquelle « il voit d’une seule pensée tout ce qui a été, qui est, qui sera, et qui saurait être » (AT IV, 608.12, 15 et 26-28). Il serait plus étonnant en revanche de lire que Dieu est “étendu”<sup>2</sup>.

Certes, le rapport de la spiritualité divine à la nôtre suscite certaines questions<sup>3</sup>. Toutefois, il est certain que les « pensées divines » ne sont pas des pensées “au sens de celles de l’*ego*” : ces termes reflètent surtout une manière de parler de Dieu accommodée à la capacité de

<sup>1</sup> Dans ces deux dernières versions, le syntagme de « *mentis divinae* » est rendu par celui d’« *entendement divin* ». Il aurait dû l’être par celui d’« *esprit divin* ». À notre connaissance, c’est le seul texte où Descartes attribue des « perceptions (*perceptionum*) » à l’esprit de Dieu : il fait en effet référence à la théologie augustinienne-thomiste.

<sup>2</sup> Nous verrons toutefois, dans la prochaine partie, que Descartes finira par dire que Dieu est « étendu en quelque façon », en l’occurrence « par analogie ».

<sup>3</sup> Voir par ex. J.-L. Marion, « À propos de Suárez et Descartes », *art. cit.*, p. 130 : « La *cogitatio* peut-elle s’étendre à l’infini et s’affranchir de la finitude tout en restant réellement une *cogitatio* ? Des *cogitationes divinae* restent-elles encore des pensées au sens de celles de l’*ego* ? »

notre esprit – sachant qu’il est plus véritable de dire, comme Descartes le fait d’ailleurs dans cette *lettre à Chanut*, que Dieu n’a *qu’une seule pensée* (éternelle et omnisciente). De plus, ces questions trouvent leurs réponses dans la suite de l’extrait qui nous intéresse.

### b) Notre âme ressemble à Dieu

Puisque Dieu aussi est un esprit ou une chose qui pense, Descartes ajoute que notre âme lui *ressemble*. Plus exactement, il précise que « la nature de notre âme [a] quelque ressemblance avec la sienne ». Descartes désigne ici la nature spirituelle de Dieu et celle de l’âme humaine, comme nous l’avons vu en d’autres occasions.

L’analogie entre Dieu et nous n’est donc pas seulement *proportionnelle* (au sens où elle se résumerait à une identité de rapports entre des choses complètement hétérogènes). Elle est aussi *naturelle*, au sens où elle existe entre deux natures dont l’une ressemble à l’autre. C’est ici la *similitudo Dei* qui resurgit, après avoir été évoquée dans la *Troisième Méditation* puis expliquée dans les *Cinquièmes Réponses*.

Mais Descartes ne se contente plus de dire que nous sommes faits à la ressemblance de Dieu, sans en dire davantage ; il précise désormais « en quoi » cette ressemblance se situe – à savoir, dans la *spiritualité* ou la *pensée*. Si donc la *Dioptrique* décrit deux fonctions de l’image, en tant que *ressemblance* et *représentation*, on constate qu’il rassemble l’une et l’autre dans le cas particulier de l’âme humaine : l’image de Dieu que je suis à la fois *représente* l’infini et *ressemble* à celui-ci. Mais il ne s’agit en aucun cas d’une “divinisation de l’ego”<sup>1</sup>.

Encore une fois, il est certain que nous ne pensons pas exactement comme Dieu pense, de sorte que la pensée ne convient pas à Dieu et à nous de manière univoque<sup>2</sup>. Il n’en reste pas moins que nous pensons *ainsi que lui*, qui *pense aussi d’une certaine façon* – et, à vrai dire, d’une façon qui peut être « représentée » par notre pensée (sans que celle-ci imite parfaitement la pensée divine). Par cette représentation, nous savons que Dieu connaît toutes choses, c’est-à-dire qu’il est omniscient.

---

<sup>1</sup> Encore que Descartes assimile la *res cogitans* à Dieu, il nous semble forcé de commenter en disant que « Descartes défend une thèse sur la divinité de l’ego », ou de parler de « l’essence de la divinité de l’homme » et d’une « divinisation de l’ego » (L. Devillairs, « Les facultés de l’âme et l’homme comme *Imago Dei* chez Descartes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 86, 2002/1, p. 60-61). Car cela reviendrait à attribuer à la créature la perfection du créateur (ruinant en cela son statut d’image comme imitation déficiente).

<sup>2</sup> Descartes fut explicite sur ce point en répondant à Burman, qui affirmait que « notre entendement ne diffèrera pas de l’entendement de Dieu, quand bien même celui-ci s’étendrait à bien plus d’objets » : « il y a entendre et entendre (*intelligere non est intelligere*), puisque cela dépend d’un objet et ne peut en être séparé ; or notre entendement non seulement ne s’étend pas à autant d’objets que l’entendement de Dieu, mais en outre il est en soi très imparfait ; il est en effet obscur et conjoint à l’ignorance » (*EB*, AT V, 158).

### c) Notre âme émane de l'esprit divin

L'extrait se ponctue par une seconde assertion touchant l'âme humaine : « nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, et *divinae quasi particula auræ* [une quasi parcelle du souffle divin]<sup>1</sup> ».

Ce propos est très singulier ; nous ne lui connaissons pas d'équivalent dans le corpus. En faisant de notre âme « une émanation » de l'intelligence divine et « une quasi parcelle du souffle divin », il semblerait presque remettre en question l'idée selon laquelle Dieu est une cause *transcendante*. Il semble dire en effet que nous faisons en quelque façon partie de Dieu ou bien que nous en provenons sans en différer complètement.

Mais il faut souligner deux choses importantes et qui sont décisives dans le cas présent.

i) D'une part, on peut être attentif à la *prudence* de la formulation : « nous venons à nous persuader que... ». Descartes n'affirme pas de façon péremptoire que notre âme émane de l'esprit de Dieu ; il décrit plutôt les pensées qui peuvent nous venir lorsque nous considérons que Dieu est un esprit auquel notre âme ressemble. En d'autres termes, il vise moins une propriété de l'âme humaine qu'un sentiment que nous pourrions avoir à l'occasion d'une certaine méditation. Il suffit donc de lire ce passage comme un prolongement de l'*imago Dei*, que nous avons déjà rencontrée sous la plume de notre auteur. Nous venons effectivement de Dieu sans en différer complètement, au sens où nous sommes « une chose qui pense » ainsi que lui. Notre ressemblance à l'esprit divin explique l'emploi nuancé d'une notion auparavant inédite, l'émanation<sup>2</sup>. Plus qu'à l'ontologie néo-platonicienne, ce terme renvoie à notre participation aux perfections divines, affirmée dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*.

ii) D'autre part, il faut replacer cette affirmation dans le contexte de la réponse à Chanut, qui demandait ce qu'il faut considérer *pour aimer Dieu*. C'est en effet la conception cartésienne de l'amour intellectuelle qui détermine cette explication (l'amour étant la volonté de s'unir à un bien plus grand *dont on estime faire partie*). La nature de notre esprit ressemblant à celle de son créateur, nous pouvons aspirer aux choses que Dieu possède au point de désirer ne faire plus qu'un avec celui-ci. Descartes enrichit ici sa métaphysique d'une dimension affective, qu'il avait déjà esquissée à la fin de la *Troisième Méditation*.

### Transition

Nous avons suffisamment approfondi l'opération intellectuelle par laquelle l'idée de l'entendement divin se forme en notre esprit. Cette idée n'est ni adventice ni forgée, mais innée : elle ne vient ni des choses extérieures, ni de ma volonté, mais elle est née avec moi, au sens où Dieu m'a donné la disposition à la former. Cependant, elle n'est pas toujours aperçue, *a fortiori* de façon évidente. C'est à ce point que l'analogie intervient, jouant son rôle

<sup>1</sup> Les mots « *divinae quasi particula auræ* » sont sans doute inspirés d'Horace : « un corps chargé des excès de la veille alourdit aussi l'âme et rive au sol cette parcelle du souffle divin (*atque adfigit humo divina particulam auræ*) » (*Satires*, Livre II, satire 2, vers 77-79, trad. Fr. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1932, p. 145). On les trouve *verbatim* dans la *Médecine de l'âme, qui est l'art de mourir*, d'Arnoldus Freitag (1560-1614), où ils servent à désigner notre esprit : « ...*corpus, cui divinae quasi particula auræ mens nostra includitur...* » (*Medicina anima, quæ moriendi ars est...*, chap. XII, Brèmes, Villerianus, 1614, p. 54). Ils figurent également chez Gibieuf (qui s'en sert quant à lui pour désigner toute créature en général) : « *Ut intelligamus Creaturam unamquamque tum constitui, cum Deus quasi de substantia sua depromit, & condendis rebus impertitur : unde & quæ in creaturarum numero insigniores sunt, divina particulam auræ, Philosophi nuncupaverunt.* » (*De Libertate Dei et creaturæ*, II, 6, *op. cit.*, p. 326.)

<sup>2</sup> Sauf erreur de notre part, il s'agit d'un *hapax*.

*illustrant*. C'est l'occasion maintenant de développer la *fonction illustrative* de l'analogie, telle que nous l'avions analysée auparavant<sup>1</sup>.

### III. L'ANALOGIE CLARIFIANTE

Cette fonction n'est ni pédagogique (enseigner), ni cathartique (réfuter), ni probatoire (prouver), ni rhétorique (persuader), car elle n'intervient pas entre Descartes et son lecteur. L'analogie en question n'est pas un moyen d'agir sur un certain public, que ce dernier soit ignorant, dans l'erreur, dubitatif, ou réticent. Elle concerne uniquement l'esprit de celui qui médite et qui est seul ici avec lui-même et ses propres idées. En ce sens, sa fonction est également *heuristique*, dans la mesure où l'analogie permet de découvrir l'idée de Dieu qui est implicite en nous (la dé-couvrir, au sens littéral du terme, en ôtant par la méditation les pensées attachées aux choses sensibles qui empêchent de l'apercevoir distinctement).

Descartes précise en effet que la méditation procure « une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général », laquelle étant considérée sans limitation, représente la pensée divine (à Silhon, mars 1637). L'adjectif « intuitive » caractérise la vision directe d'une chose (par opposition à la représentation objective, c'est-à-dire par idée ou par notion, qui est une vision indirecte de la chose). En ce sens, il est traditionnellement employé en théologie, où il est réservé à la vision béatifique<sup>2</sup>. C'est sans doute en partie pourquoi Descartes se montre ici prudent et qu'il nuance son propos : « si j'ose ainsi parler »<sup>3</sup>. Mais ce terme renvoie surtout au lexique des *Regulae*, plus précisément à la distinction entre l'*intuitus* et la *deductio* : l'intuition est le concept de l'esprit pur et attentif, tandis que la déduction est le mouvement continu qui conclut nécessairement à partir de connaissances certaines<sup>4</sup>. Comme on le sait, l'intuition s'étend à la connaissance des natures simples, parmi lesquelles se trouvent des natures « purement intellectuelles », dont la *cognitio*<sup>5</sup>. Les natures simples étant connues par elles-mêmes, la méthode exige de ne pas les définir, mais seulement de les distinguer soigneusement et de les observer attentivement<sup>6</sup>. Cette noétique éclaire l'extrait de la lettre à Silhon, où Descartes emploie délibérément deux adjectifs synonymes d'évidence, lorsqu'il parle d'une connaissance « très claire » et « intuitive ». En méditant, la réflexion qui écarte le sensible, les choses matérielles et mon corps, finit par me faire voir nettement ce que c'est que penser – vision directe d'après laquelle je puis ensuite me représenter Dieu.

<sup>1</sup> Chap. II, part. I, 7.

<sup>2</sup> Voir la *lettre à Picot* du 28 février 1648, AT V, 136 et 138 : « sur la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude, la distinguant de celle que nous en avons maintenant, en ce qu'elle sera intuitive » ; « connaître Dieu par soi-même, c'est-à-dire par une illustration immédiate de la divinité sur notre esprit, comme on l'entend par la connaissance intuitive ».

<sup>3</sup> En ce sens, voir L. Devillairs, « L'homme image de Dieu. Interprétations augustinienne (Descartes, Pascal, Fénelon) », *Archives de Philosophie*, t. 72, 2009/2, p. 295, n. 6

<sup>4</sup> RDI, III, AT X, 368-370/OC I, 339-341 et XII, AT X, 425/OC I, 429, où l'on peut lire : « il ne s'offre aux hommes aucune voie vers la connaissance certaine de la vérité en dehors de l'intuition évidente et la déduction nécessaire (*præter evidentem intuitum, et necessariam deductionem*) ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, AT X, 419.8-17/OC I, 419. La *cognitio* est nommée à la ligne 13.

<sup>6</sup> *Ibid.*, AT X, 426.23-427.2/OC I, 431 (t. m.) : « on ne doit jamais expliquer des choses de ce genre par des définitions, sous peine d'appréhender des choses composées à la place des simples ; mais il faut seulement qu'après les avoir mises à part de toutes les autres, chacun les regarde attentivement à proportion de la lumière de son esprit (*attente ab unoquoque et pro lumine ingenii sui esse intuendas*). »

Mais nous ne voyons pas pour cela Dieu “en nous-même” (la conscience permettait de l’apercevoir aussitôt, dans une sorte d’enthousiasme mystique). Au contraire, la méditation demande de l’exercice et du temps : « accoutumer », « détacher », « en s’arrêtant assez longtemps », « on acquiert peu à peu » (AT III, 353.12-22) – il n’y a rien de spontané et d’immédiat en cela. Nous ne parvenons à l’idée de la nature intellectuelle en général qu’au prix d’un long effort – celui de l’exercice spirituel de la méditation, qui requiert une attention soutenue. Il y a donc bien un travail de l’esprit dans la formation de l’idée de Dieu.

Aussi, la représentation de la pensée divine n’est pas accessible à partir de n’importe quelle activité, mais uniquement en méditant, voire « en s’arrêtant assez longtemps » en la méditation – manière de redoubler l’effort qui permet d’accéder à l’intellection divine : il faut non seulement s’arrêter, mais en outre faire une halte qui ne soit pas une courte pause, mais un repos prolongé – ce qui demande effectivement une grande application d’esprit (c’est pourquoi Descartes parle d’une « méditation » dans ce contexte et non simplement d’une “pensée”). Notre ressemblance à Dieu se perçoit dans le recueillement introspectif (non lorsque nous nous promenons ou pensons que nous marchons, pour reprendre l’exemple déambulatoire de Hobbes).

Cela dit, bien que la connaissance de Dieu en tant qu’être pensant n’advienne que par une patiente méditation, elle n’en finit pas moins par devenir *évidente* (« très claire », écrit Descartes). Il y a donc en nous un moyen de parvenir à cette connaissance ; ou plutôt, nous sommes ce moyen même. Descartes retrouve ainsi la tradition spiritualiste qui, d’Augustin à Ignace en passant par Bonaventure, consiste à voir une image de Dieu dans la conscience réflexive plutôt que dans la connaissance des choses extérieures<sup>1</sup>.

C’est pourquoi il pourra dire que la représentation de la pensée divine par notre pensée est « *perspicuum* » (*Væ Resp.*), c’est-à-dire manifeste ou évidente. Au sens propre, *perspicuum* signifie : « transparent, limpide » ; c’est l’un des nombreux termes relatifs à la vision par lequel Descartes parle de la connaissance en termes métaphoriques. C’est aussi un autre emprunt au lexique des *Regulae*, où il apparaît d’ailleurs plusieurs fois en relation avec l’intuition<sup>2</sup>. Autrement dit, il ne fait aucun doute, selon Descartes, que notre pensée représente celle de Dieu. En d’autres termes, cette représentation est indubitable parce que nous voyons qu’il est un être souverainement intelligent par analogie avec l’intelligence que nous possédons. L’idée de l’esprit divin n’est certes pas forgée par analogie, mais celle-ci *aide* à la représenter : elle est illustrée ou éclairée ainsi, c’est-à-dire aperçue évidemment.

<sup>1</sup> Voir Saint Augustin, *De Trinitate* (416), not. IX, 12, XIV, 4 et XV ; Saint Bonaventure, *Itinéraire de l’esprit en Dieu* (1259), chap. III - De la contemplation de Dieu par son image gravée dans les facultés naturelles de notre âme ; et Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* (1548), IV, § 235 : « il a fait de moi son temple et m’a créé à la ressemblance et à l’image de sa divine majesté ; ici encore je ferai un retour sur moi-même ». Voir aussi É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, t. I, chap. VI - « Saint Bonaventure », Paris, Payot, p. 141-160.

<sup>2</sup> Voir Règles III, IX et X, AT X, 369.26, 400.14-15 et 408.3-4 : « *singula perspicue intuentis* », « *donec assuescamus veritatem distincte et perspicue intueri* », « *ideo illam per intuitum videri supponimus, quando est simplex et perspicua* ».

#### IV. DEUX OBJECTIONS

Avant de conclure cette troisième partie, nous répondrons à deux objections qui peuvent s'élever devant les thèmes que nous avons parcourus : *l'anthropomorphisme* et *l'équivocité*.

##### 1. L'anthropomorphisme

La *Deuxième Méditation* traite de l'esprit humain et permet en cela de nous « élever » vers l'esprit divin. Nos perfections sont des « vestiges » des attributs de Dieu, de telle sorte qu'en les étendant, nous parvenons à réveiller l'idée innée que nous avons de ceux-ci. Ces manières de penser Dieu à partir de nous-mêmes ne sont-elles pas anthropomorphiques ? C'est ce que Spinoza semble laisser entendre dans l'*Éthique*, lorsqu'il évoque la façon dont certains auteurs conçoivent l'entendement et la volonté de Dieu :

« Je sais bien qu'il en est plusieurs qui pensent pouvoir démontrer qu'un entendement souverain et une volonté libre appartiennent à la nature de Dieu ; car ils disent ne rien connaître de plus parfait qu'ils puissent attribuer à Dieu, que ce qui est en nous la souveraine perfection. » (*Éthique*, I, 17, sc.)

En lisant rapidement Descartes, on pourrait croire que cette remarque lui est adressée. Elle dénonce à l'évidence une représentation erronée, dans la mesure où, selon Spinoza, « ni l'entendement ni la volonté n'appartiennent à la nature de Dieu » (*ibid.*). Gilles Deleuze adopte une ligne d'interprétation allant dans ce sens, lorsqu'il rabat l'analogie sur l'anthropomorphisme au motif d'opérer une « confusion d'essence » entre Dieu et les créatures :

« Chaque fois que nous procédons par analogie, nous empruntons certains caractères aux créatures, pour les attribuer à Dieu soit de manière équivoque, soit de manière éminente. Dieu aurait Vouloir et Entendement, Bonté et Sagesse, etc., mais équivoquement ou éminemment. L'analogie ne peut se passer ni de l'équivocité ni de l'éminence et, par là, contient un anthropomorphisme subtil, aussi dangereux que l'anthropomorphisme naïf. Il va de soi qu'un triangle, s'il pouvait parler, dirait que Dieu est éminemment triangulaire. La méthode d'analogie nie qu'il y ait des formes communes à Dieu et aux créatures ; mais, loin d'échapper au danger qu'elle dénonce, elle confond constamment les essences de créatures et l'essence de Dieu. Tantôt elle supprime l'essence des choses, réduisant leurs qualités à des déterminations qui ne conviennent intrinsèquement qu'à Dieu. Tantôt elle supprime l'essence de Dieu, lui prêtant éminemment ce que les créatures possèdent formellement<sup>1</sup>. »

En s'arrêtant plus longuement sur les textes de Descartes, on constate cependant qu'il n'argumente pas en attribuant à Dieu *ce qui nous appartient* et par emprunt à la nature humaine. En effet, s'il remonte certes à l'entendement divin à partir du nôtre, c'est pour atteindre l'idée d'un être dont la pensée nous est incommensurable. Le point décisif étant que l'amplification de nos perfections n'est qu'un moyen et un *passage* vers la contemplation de l'idée de Dieu, non une *construction* anthropomorphique (cette idée est innée, autrement dit naturellement en nous de façon implicite, elle n'est pas forgée sur le patron de ma finitude). Au terme de ce cheminement ascendant, on aperçoit une idée si singulière qu'elle n'a pu être produite par l'amplification qui permet de la découvrir. Autrement dit, s'il me faut bien partir de moi-même afin de contempler Dieu, je n'aperçois plus rien de moi-même lorsque je l'aperçois enfin. Descartes a expliqué ce point dans les *Cinquièmes Réponses* :

<sup>1</sup> Spinoza et le problème de l'expression, *op. cit.*, p. 38.

« toutes les perfections que je remarque chez les hommes peuvent être augmentées par moi à des degrés divers, de sorte que je les vois par après telles qu'elles ne puissent pas échoir à la nature humaine [...] Cette vertu même d'augmenter toutes les perfections humaines, jusqu'à ce qu'on reconnaisse qu'elles sont plus qu'humaines, est en effet telle que j'insiste et prétends qu'elle ne serait pas présente en nous si nous n'étions faits par Dieu<sup>1</sup>. »

Autrement dit, ce que je connais comme divin, je le reconnais comme ne pouvant plus être humain. Si donc Descartes admet que « l'esprit humain a en effet un je-ne-sais-quoi de divin » (*Regula*, IV), il est loin d'estimer que "l'esprit divin aurait un je-ne-sais-quoi d'humain". L'idée de l'intellection divine n'est pas forgée à partir du mélange de notre pensée et de l'infini.

Quel est donc le critère qui garantit que l'idée que nous formons n'est pas celle de notre pensée élargie ? Il suffit au fond de les comparer. Le contenu représentatif auquel nous parvenons, lorsqu'il est enfin considéré en lui-même de façon évidente, n'est plus du tout assimilable à celui de notre esprit : l'idée de Dieu nous fait atteindre des perfections et des attributs qui demeurent sans exemple en nous (comme l'infinité en acte, l'existence nécessaire, l'éternité, l'aséité positive, la toute-puissance, l'omniscience, la simplicité, l'immutabilité, etc.) – autrement dit, rien de ce qui caractérise notre propre esprit (qui est quant à lui marqué par le sceau de la finitude, de la contingence, de la temporalité, de la dépendance, du doute, de l'ignorance, du désir, de l'inconstance, etc.). Rien dans l'idée claire et distincte de Dieu ne saurait donc se confondre avec le fondement à partir duquel elle fut formée. À ce point d'arrivée, nous pourrions même nous étonner d'être parvenu à une idée si relevée en étant parti d'une origine si basse. Car notre infirmité cadre mal avec l'infinie perfection de Dieu. Si bien que nous aurions peine à croire que nous puissions lui être semblables en quoi que ce soit – s'il n'y avait au même instant en nous la perception claire et distincte que Dieu nous a créés, de sorte que nous portons naturellement son image et sa ressemblance, quelque imparfaits que nous soyons.

C'est donc par un processus de contrôle intellectuel, allant de nous à lui, et inversement, que nous évitons d'attribuer à Dieu ce qui nous appartient, aussi longtemps que nous prêtons une attention vigilante à son idée claire et distincte. Pour Descartes, comme pour Spinoza, l'anthropomorphisme constitue une erreur qui peut être évitée.

## 2. L'équivocité

On pourrait alors envisager une forme d'équivocité entre l'entendement divin et le nôtre, pour au moins trois raisons, comme certains commentateurs l'ont fait pour au moins d'eux d'entre elles.

---

<sup>1</sup> *Væ Resp.*, AT VII, 370.25-371.4 : « omnes perfectiones quas in hominibus animadverto, variis gradibus posse a me adaugeri, adeo ut postea videam tales esse, ut in humanam naturam cadere non possint [...]. Est enim illa ipsa vis perfectiones omnes humanas eousque ampliandi, ut plusquam humanæ esse cognoscantur, quam urgeo et contendo non futuram fuisse in nobis, nisi a Deo facti essemus. »

i) Tout d'abord, l'incommensurabilité de l'infini et du fini semble exclure tout rapport entre nous et lui. La théologie thomiste rappelait en ce sens qu'*inter infinitus et finitus nulla est proportio*. Dieu étant infini, sa spiritualité serait donc équivoque à la nôtre<sup>1</sup>.

ii) Ensuite, entendre et vouloir ne sont qu'une seule et même chose en Dieu, tandis que nos perceptions sont formellement distinctes de nos volitions<sup>2</sup>.

iii) Enfin, l'entendement divin et le nôtre semblent incomparables à raison de leur façon d'opérer : celui de Dieu est acte pur ; tandis que le nôtre est passif et renferme nombre de choses qui n'y sont qu'en puissance.

L'interprétation en faveur de l'équivocité constitue en quelque sorte le revers de l'objection d'anthropomorphisme. Avant de répondre à chacun des arguments, nous ferons remarquer que, sauf erreur de notre part, Descartes n'a jamais affirmé l'équivocité, mais s'est contenté de nier l'univocité : cela laisse donc une place à l'analogie. De plus, les commentateurs cités ne donnent aucune référence à l'appui de la thèse qu'ils attribuent à Descartes, ce qui suffit déjà pour élever un doute à l'égard de leur interprétation. Mais il y a aussi des raisons positives qui réfutent celle-ci.

i') On rappellera tout d'abord que la disproportion du fini et de l'infini n'a pas empêché Thomas d'Aquin de trouver de l'analogie entre Dieu et les créatures. De façon semblable, cette disproportion ne doit pas nous retenir non plus d'envisager la présence, dans la métaphysique de Descartes, d'une analogie entre Dieu et nous. En effet, c'est précisément sur cette incommensurabilité que l'analogie avec l'arithmétique faisait fond : l'entendement divin est à l'entendement humain comme le nombre infini est au nombre deux ou trois. Mais cette analogie ne visait pas à rappeler une disproportion essentielle. Elle visait plutôt à surmonter celle-ci, en vue d'exprimer la proportion qui existe entre l'esprit infini et le nôtre : « *non differe ab..., nisi tantum ut...* » Ce propos étonnant semble presque tenir pour quantité négligeable la distance qui sépare ceux-ci. De fait, Descartes n'a jamais écrit que la ressemblance de l'âme à Dieu serait moindre que la dissemblance. Il a parlé de l'une aussi bien que de l'autre, mais beaucoup plus de la première. Ce qui laisse penser qu'il estimait que la ressemblance était plus grande que la dissemblance.

ii') Ensuite, bien que notre entendement soit passif et notre volonté, active, il existe une forme d'identité entre leurs opérations respectives, car ils tendent à se confondre lorsque

<sup>1</sup> C'est par exemple l'interprétation de J.-L. Marion : « même le nom de substance pensante reste *équivoque* entre le fini et l'infini » (« À propos de Suárez et Descartes », *art. cit.*, p. 130). Et aussi celle de F.-X. de Peretti : « Descartes déclare que Dieu et l'homme entretiennent des rapports de *pure équivocité* en matière de connaissance. Il rompt toute continuité et communauté entre la pensée humaine et la pensée divine. » (*Certitude, évidence et vérité chez Descartes*, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille, 2014, p. 332).

<sup>2</sup> H. Gouhier écrit en ce sens : « Rappeler l'immanence de l'entendement à la volonté en Dieu, c'est aussi affirmer l'immanence de cette volonté à cet entendement. Peu importe alors la lettre des formules où *cognoscit* inclut *velit* et où *velit* inclut *cognoscit* : la pensée identifie *cognoscit* et *velit* au-dessus de toute analogie avec ce que notre expérience et notre raison mettent sous ces deux mots » (*La Pensée métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 238-239). Voir aussi S. Nadler, *The Best of All Possible Worlds*, *op. cit.*, p. 263-264, qui évoque « Descartes's idiosyncratic expression of the doctrine of *equivocity* – based on the numerical identification of understanding and will in God, which is entirely unlike the relationship between the two faculties in a human being » ; R. Ariew, *loc. cit.* : « If Descartes' views on God's creation of the eternal truths lead to the "disappearance of analogy" between God's will and ours, they also do the same for God's mind and ours, because of the unity of the divine will and understanding. » Et T. Schmalz, « The Disappearance of Analogy in Descartes, Spinoza, and Regis », *art. cit.*, p. 94 (s.d.l.t.) : « the fact that God is the cause of the eternal truths seems connected to a significant disanalogy between our will, which is distinct from our intellect, and God's will, which is identical to His intellect. »

nous percevons nos propres volitions. Plusieurs éléments textuels peuvent en attester<sup>1</sup>. Une intellection est toujours conjointe à notre volition, si bien que, en nous aussi, voir et vouloir se superposent. Mieux, l'idée de ce qui est en notre volonté *n'est pas différente* de l'action de cette même volonté<sup>2</sup>. Cela signifie que ce qui est perçu (l'idée d'une volition) est identique à ce qui cause cette perception (la volition elle-même). On le comprend dans la mesure où action et passion ne sont qu'une seule et même chose, considérée sous deux aspects différents<sup>3</sup>. Cette propriété s'applique *a fortiori* à l'intellection de nos propre volitions, où le sujet de l'action est identique à celui de la passion<sup>4</sup>. Par conséquent, il est clair que, en nous aussi, le vouloir inclut un connaître qui lui est immanent. Notre expérience nous permet donc de retrouver une forme de vestige de la simplicité divine. Cette expérience demeure certes quelque chose d'accidentel, de sorte que nous ne saurions à partir d'elle conclure à une identité de nature entre nos diverses facultés. Mais elle ne doit pas être minimisée ni occultée pour cela. Car elle permet de concevoir, entre l'esprit divin et le nôtre, une certaine ressemblance – sans doute lointaine et évanescence, mais non moins véritable, puisque celle-ci se produit à l'endroit même des opérations de notre esprit (par lequel nous sommes ce que nous sommes).

*iii'*) Enfin, il existe en l'esprit une forme d'activité cognitive, dont la méthode cartésienne dépend d'ailleurs entièrement : *l'attention diligente, autrement dit soigneuse ou vigilante*<sup>5</sup>. On a pu dire en ce sens que l'unité des dimensions active et passive de l'esprit se produit dans l'évidence<sup>6</sup>. Nous ajouterions volontiers cette précision : dans *l'attention* à l'évidence. L'évidence qui résulte d'une attention scrupuleuse procède en effet d'une application *active* de la faculté de connaître, que Descartes nomme d'ailleurs aussi bien la « *vis cognoscendi* » que la « *vis cogitandi* » – ce qui n'est sans doute pas fortuit de sa part : parler de la pensée en termes de *force* ou de *vertu*, dénote la vigilance de l'attention et l'application volontaire que

<sup>1</sup> Voir par exemple la *lettre à Regius* du début mai 1641, AT III, 372.13-16/OC VIII-2, 740 (t. m.) : « parce que nous ne voulons jamais rien que nous n'entendions en même temps, et que nous n'entendons presque rien sans vouloir quelque chose en même temps, pour cela nous ne distinguons pas facilement en elles la passion de l'action (*ideo non facile in iis passionem ab actione distinguimus*). »

<sup>2</sup> Voir à *Mersenne*, 28 janvier 1641, AT III, 295 : « Je prétends que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en notre intellect, mais même de tout ce qui est en la volonté. Car nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée ; mais *je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même.* »

<sup>3</sup> Voir à *l'Hyperaspistes*, août 1641, AT III, 428 : « Pour moi j'ai toujours cru que l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose à qui on a donné deux noms différents, selon qu'elle peut être rapportée au terme d'où part l'action ou à celui où elle se termine, ou en qui elle est reçue ; en sorte qu'il répugne entièrement qu'il y ait durant le moindre moment une passion sans action. » Et *PA*, I, 1, AT XI, 326 : « ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard. »

<sup>4</sup> Le texte des *Passions de l'âme* est explicite sur ce point : « il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons ; et... *cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose* » (I, 19, AT XI, 343).

<sup>5</sup> Voir entre autres les *Meditationes*, les *Responsiones* et la *Correspondance* : « *diligentius attendo* », « *diligenter attendenti* », « *diligentius attendenti* », « *diligenter attendenti* », « *diligenter attendent* », « *diligentius attendendo* » ; « *si diligenter attendis* », « *diligentissime attendentibus* », « *si diligentius attendentes* » (AT VII, 45, 47, 66, 116, 119 et 135 ; I, 164 et 308 ; et III, 435). L'expression a ses variantes : « *diligentissime circumspexit* » (V, 153), « *circumspiciam diligentius* », « *diligentissime circumspexi* », « *diligentissime circumspiciantur* » (VII, 35, 42 et 158) ; « *re diligenter examinata* » (I, 91), « *diligentius examinem* » (VII, 52) ; « *si diligenter animadvertis* » (I, 159), « *si diligenter advertas* » (X, 153) ; « *diligentius investigavi* », « *diligenter investigant* » (VII, 32 et 68) ; « *diligenter distinguendo* » (VII, 440).

<sup>6</sup> Voir Th. M. Carr, *Descartes and the Resilience of Rhetoric*, *op. cit.*, p. 4 : « ...*évidence*, in which the unity of the mind's active and passive dimensions as a single thinking substance is affirmed. »

tout travail cognitif requiert<sup>1</sup>. Dans l'activité de penser et l'effort méditatif, l'esprit humain travaille à réaliser sa ressemblance à l'entendement divin, qui est acte pur.

Nous ne nions pas les différences qui existent entre Dieu et nous. Mais, prenant le contre-pied de l'équivocité, nous formulerons l'hypothèse suivante, dans la continuité de ce que nous avons défendu au cours de cette partie : si nous entendons que voir et vouloir ne font qu'un en Dieu, c'est parce que nous l'entendons d'abord en nous, dans certaines circonstances.

## CONCLUSION

Le chemin qui conduit à l'idée de l'entendement divin procède de la connaissance de notre âme détachée de la considération des choses corporelles. En vertu du dualisme, nous partageons avec Dieu « l'intellection en général », de sorte que, par la méditation, nous savons que Dieu entend ainsi que nous entendons – non certes tout à fait comme nous (non-univocité), mais pas tout différemment non plus (non-équivocité). Dieu n'est pas "l'absolument Autre" dont la nature resterait inconnaissable, mais celui dont la pensée « est représentée » par notre pensée et à laquelle notre âme « ressemble ». La nature intellectuelle de Dieu apparaît en cela analogue à celle de l'esprit humain, dans la mesure où la connaissance explicite d'un être spirituel infini a pour « fondement » notre réflexion.

Mais l'idée de Dieu ne doit pas être confondue avec celle qui a préparé sa formation. L'idée explicite de Dieu ne renferme pas implicitement celle de l'entendement humain. C'est plutôt le contraire qui est vrai : l'idée de l'entendement humain renferme implicitement l'idée de l'entendement divin, ce qui peut devenir explicite en méditant « assez longtemps » sur la force de penser que l'on éprouve en soi-même, puis en considérant celle-ci sans limitation. Le rôle de l'analogie n'est donc pas constitutif, mais cognitif, illustratif et heuristique. L'analogie avec notre esprit est un moyen pour accéder à la pensée divine, non un outil pour forger un contenu objectif (elle permet *d'atteindre* l'esprit de Dieu, sans toutefois le *confondre* avec le nôtre). Telle apparaît la richesse de la philosophie cartésienne dès que l'on s'intéresse à l'opération par laquelle nous formons l'idée claire et distincte de l'entendement divin : cette idée *repose formellement* sur la réflexion (au sens où il faut étendre ce que la réflexion nous fait connaître premièrement pour la former) *et* elle s'en *démarque objectivement* (au sens où l'idée de Dieu représente finalement un être bien distinct de tout esprit fini). La réflexion est un point de départ ; l'analogie, un itinéraire ; l'idée de Dieu, un aboutissement.

---

<sup>1</sup> À nouveau, le texte des *Passions de l'âme* fournit des éléments d'interprétation significatifs, puisque Descartes va jusqu'à appeler « actions » les *perceptions* des choses intelligibles qui résultent de l'application volontaire de l'âme ; voir I, 20, AT XI, 344 : « lorsqu'elle [l'âme] s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les *perceptions* qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit. C'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des *actions* plutôt que comme des *passions*. » Ce sont bien ici les « perceptions » qui sont considérées comme des « actions ». Si ce propos semble s'opposer aux textes où la perception de l'entendement est dite une « passion », deux éléments expliquent sa singularité, à savoir la nature *immatérielle* de l'objet considéré et l'effort *volontaire* pour se tourner vers un tel objet. Cela conduit à penser que *l'esprit agit lorsqu'il s'applique aux choses immatérielles*, parce que son opération est nommée d'après ce qui la cause (et qui est en l'occurrence l'esprit lui-même, non une chose étrangère agissant sur lui).

Le corpus cartésien présente ainsi un faisceau de textes convergents, qui concourent à décrire l'origine ou le fondement de l'idée de Dieu en termes d'extension de l'intellection que nous expérimentons en nous (pour être tout à fait précis : d'extension de l'idée générale d'intellection qui a été formée à partir de celle, particulière, que nous éprouvons ; cette idée se précise lorsque nous percevons ce que c'est que d'entendre, et que nous étendons à l'infini une telle intellection). Avant de clore cette partie, il peut être bon de faire encore une remarque sur le contenu de la connaissance de Dieu qui est ainsi formée.

Hormis quelques énoncés que l'on trouve dans les exposés épars de la thèse de l'établissement des vérités éternelles, Descartes laisse complètement de côté les questions théologiques traditionnelles touchant la science divine. S'il soutient bien que Dieu a un entendement, au point d'écrire que c'est « une chose qui pense », il ne développe pas vraiment la question de savoir ce que Dieu connaît. Il n'y a pas de véritable traité cartésien sur la science divine – et ce, alors même que nous savons que Dieu est omniscient. Cela laisse une impression de vide, capable peut-être de provoquer une certaine frustration intellectuelle. Tout se passe en effet comme si nous ne pouvions nous représenter davantage que l'analogie de la pensée divine avec la nôtre. Aussi loin que nous portions notre regard pour voir ce que Dieu pense ou bien comment il pense, nous ne saurions aller au-delà de cette connaissance, il est vrai très claire et très distincte, mais aussi très imparfaite, dès lors que nous n'avons aucune intuition de l'intelligence divine – du moins en cette vie, ne connaissant celle-ci que par représentation, c'est-à-dire indirectement, à travers l'idée que nous formons par analogie avec notre esprit. Aussi attentivement que nous méditons pour connaître ce que Dieu entend, nous ne découvrons finalement pas plus de choses touchant son intellection que ce nous formons à partir de nous-mêmes par extension et amplification. Il y a là sans doute une retenue de la part de la métaphysique cartésienne, qui laisse une large place à ce que sera la connaissance intuitive.

## QUATRIÈME PARTIE

### L'ÉTENDUE ANALOGIQUE

« ...*analogica illa extensio, quam vocas...* »  
Henry More à Descartes, 5 mars 1649

#### INTRODUCTION

Vers le début de l'année 1649, Descartes reçut une lettre d'Angleterre portant sur la nature du corps et du vide, l'extension du monde, et l'âme des bêtes : cette lettre était datée du 11 décembre 1648 et signée de la main d'Henry More. Ce dernier était alors *fellow* au *Christ's College*, où il faisait partie du cercle des "Platoniciens de Cambridge", dont certains membres occupaient des postes importants dans l'Université éponyme. Durant cette période, il fit plusieurs séjours à Londres pour assister aux réunions de la *Royal Society*. Descartes résidait alors à Egmond-sur-Mer, au nord-ouest des Provinces-Unies (à une dizaine de kilomètres d'Alkmaar, la ville de Johan de Kater). Leurs échanges produiront finalement six lettres et un fragment – la correspondance s'interrompant avec le voyage de Suède. Ils rappellent, de façon rétrospective, le type d'échanges épistolaires que Spinoza aura à la fin de sa vie autour du *Traité théologico-politique* avec Henry Oldenbourgh, où l'un et l'autre s'échangeront une série de lettres qui finira par former un ensemble cohérent, enrichi au fil de la discussion. La République des Lettres était de fait en plein essor et Henry More en fait d'ailleurs mention dès sa première missive pour en favoriser le bon accueil : « ...*aut tua interesse aut Reipublicæ Literariæ* » (AT V, 237).

S'appuyant sur une culture classique foisonnante, le philosophe anglais cite Théophraste, Virgile avec ses Platoniciens, ainsi que Lucrèce, Épicure, Démocrite, Ovide, Pythagore, Platon, et finalement « tous les platoniciens » (V, 239-245). Dans sa deuxième lettre, les références seront moins nombreuses, mais on trouvera, en plus d'Aristote, Jules Scaliger, les théologiens, et Marcile Ficin (V, 301-310). Ses remarques sont donc celles d'un homme de lettres, qui appartenait en l'occurrence à l'une des plus prestigieuses universités d'Europe et de fait à la seconde plus ancienne université d'Angleterre après celle d'Oxford.

Lorsqu'il écrit à Descartes, More vient de publier ses *Philosophicall Poems*, un recueil de trois textes, comprenant la *Psychozoïa or The Life of the Soul*, qui est un chant poétique en anglais, présenté comme une description platonicienne de la vie universelle et omniprésente : « *Abad, Æon, and Psyche are all omnipresent in the World, after the most perfect way that humane reason can conceive of. For they are in the world all totally and at once every where*<sup>1</sup>. » Il s'y réfère à Plotin et Aristote, mais aussi à Platon, dont il affirme dévoiler la philosophie ésotérique. La seule occurrence de « Dieu » dans ce poème en parle comme d'un être omniprésent : « *Thrice happy he that putteth his repose / In his all-*

---

<sup>1</sup> *Philosophicall Poems*, Cambridge, Roger Daniel, 1647, p. B7r.

present God<sup>1</sup>. » Outre une courte lettre à son père, ce recueil comprend également le texte *Democritus Platonissans*, qui est un essai sur l'infinité des mondes, en exergue duquel More cite les deux premiers articles de la Troisième Partie des *Principia Philosophiae*<sup>2</sup>.

C'est d'ailleurs en lecteur des *Principes* que More interpelle Descartes, auquel il écrit ne pas bien apercevoir certains points de la seconde partie de sa *Somme de Philosophie*. Il lui envoie ainsi une série de cinq objections, portant respectivement sur *i*) la définition du corps comme substance étendue, *ii*) le vide dans la nature, *iii*) la toute-puissance divine à l'égard des atomes, *iv*) l'étendue indéfinie du monde, et *v*) l'âme des bêtes. C'est exclusivement à la première objection que nous nous intéresserons ici.

More conteste la définition de la matière ou du corps par l'étendue, qui lui semble « beaucoup plus large qu'il ne faut », car elle embrasse Dieu et les anges, et ne permet donc pas de circonscrire la réalité particulière des corps<sup>3</sup>. Descartes résumera cette objection ainsi : « Mais, dites-vous, Dieu, un ange et tout ce qui subsiste par soi-même est aussi étendu, de sorte que votre définition semble plus large que le défini<sup>4</sup>. » L'auteur des *Principes* se voit alors placé devant cette alternative : *i*) ou bien réduire sa définition de la matière, afin qu'elle ne comprenne plus que le corps – et More se propose de le faire en définissant mieux celui-ci comme une substance sensible, tangible et impénétrable, plutôt que comme une substance étendue (AT V, 240) ; *ii*) ou bien conserver cette définition en l'état, mais accepter qu'elle embrasse aussi des êtres spirituels. L'enjeu est double. D'un côté, renoncer à la définition du corps comme substance étendue, reviendrait à renverser toute la physique qui a été édifiée jusque-là, autrement dit congédier vingt ans de recherches fructueuses, qui auront permis d'échafauder rien de moins que les *Regulae*, le *Monde*, les *Essais* et les *Principia*, II, III et IV. D'un autre côté, subsumer des choses spirituelles sous la définition du corps impliquerait de leur attribuer de l'étendue, ce qui reviendrait *ipso facto* à ruiner la métaphysique et par conséquent entraîner avec celle-ci la chute de tout l'édifice cartésien. Autant dire que cette alternative est un carrefour dont chaque route semble conduire dans une impasse.

Aux yeux de Descartes, sûrement. Car More a quant à lui déjà fait son choix. Plutôt que de réduire cette définition pour ne pas inclure Dieu, le philosophe anglais l'adopte et en déduit donc que « Dieu est étendu à sa façon (*Deus extenditur suo modo*) » (V, 238.25-26). Non pas *quodammodo*, mais *suo modo* – d'une façon qui lui est propre, en tant que l'étendue divine est universelle : Dieu « est omniprésent et occupe intimement toute la machine du monde ainsi que chaque parcelle de celui-ci », « il occupe chaque espace » (238-239). More avance cet argument : si Dieu n'était pas étendu, il n'aurait pu imprimer le mouvement au monde ; or il fallut pour cela qu'il « touchât quasiment au plus près de la matière de l'univers, ou du moins l'eût touchée une fois (*proxime quasi attingeret materiam universi, aut saltem aliquando attigisset*) » (238.30-31). Le mécanisme exige en effet d'expliquer le mouvement par le mouvement, donc par un contact, ce dont seul un être étendu est capable. La conclusion semble donc s'imposer, du moins More la tire-t-il sans ambages : « Dieu est donc à sa façon étendu et répandu ; et partant c'est une chose étendue. (*Deus igitur suo modo extenditur, atque*

<sup>1</sup> *Psychozoia*, strophe 52, vers 5-6, *op. cit.*, p. 14.

<sup>2</sup> *Democritus Platonissans*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>3</sup> À Descartes, 11 décembre 1648, AT V, 238-239 : « *definitionem materiae seu corporis instituis multo quam par est latiore. Res enim extensa Deus videtur esse, atque Angelus* ».

<sup>4</sup> À Henry More, 5 février 1649, AT V, 269 : « *Sed, inquis, Deus etiam et Angelus, resque alia quaelibet per se subsistens est extensa, ideoque latius patet definitio tua quam definitum.* »

*expanditur; ac proinde est res extensa.*) » (239.1-2). L'omniprésence de Dieu impliquerait donc que l'extension fasse partie de ses attributs, autrement dit de son essence. Où l'on voit que la définition du corps, à laquelle More semblait principalement s'intéresser, a surtout pour lui un intérêt théologique. Il va sans dire qu'il professe ici des opinions peu orthodoxes, l'ironie étant qu'il les déduit d'une définition cartésienne. Descartes estimait sans doute avoir mis sa métaphysique à l'abri de son dualisme : c'était sans compter l'ingéniosité de ses lecteurs. L'échange révélera en effet que More a des conceptions éloignées du dualisme clair et distinct de Descartes, ainsi que de la nature de Dieu. Il contiendra aussi certaines formules néoplatoniciennes – « la matière est une espèce de vie obscure, que je regarde comme étant d'une certaine manière la dernière ombre de Dieu » –, desquelles Descartes se tiendra à bonne distance : « c'est le vrai moyen de se fermer tout chemin à la vérité<sup>1</sup>. » Le poète anglais insistera pourtant, mais Descartes n'était plus là pour lire sa réponse :

« comme l'ombre reflète quelque image du corps, mais très obscure et très affaiblie ; ainsi y a-t-il dans le corps ou la matière des vestiges obscurs et évanescents de l'essence divine, laquelle, comme je l'ai dit, étant une vie très parfaite, cette analogie suppose que la matière n'est pas entièrement dépourvue de toute image de la vie (*ipsa analogia postulat, ut omni prorsus vitæ imagine materia non destituatur*)<sup>2</sup>. »

De quelle ressources Descartes dispose-t-il face à ce correspondant impertinent ? Il finira en effet par s'énerver en lui répondant : « cette prétendue extension de Dieu, comme j'ai déjà dit », mettant les points sur les *i* pour clore au plus vite ce débat :

« Et de fait, cette prétendue extension de Dieu, comme j'ai déjà dit, ne peut être d'aucune façon le sujet des vraies propriétés que nous percevons distinctement en tout espace. Car Dieu n'est ni imaginable, ni distinguable en des parties qui fussent mesurables et figurées<sup>3</sup>. »

Dans le débat qui l'oppose à Henry More, Descartes va faire un *double usage de l'analogie*, aussi bien comme *analogie de proportion* que comme *analogie d'attribution*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Resp. : *More à Descartes*, 23 juillet 1649, AT V, 384 : « *Materiam utique vitam esse quandam obscuram (utpote quam ultimam Dei umbram existimo)* » ; et fragment de la *lettre à Henry More*, août 1649, AT V, 405.19-20/OC VIII-1, 658.

<sup>2</sup> *Responsio ad Fragmentum Cartesii, ex Epistola Henrici Mori ad Caudium Clerselier*, in Henry More, *Opera omnia*, II, Londres, J. Maycock, 1679, p. 271 = *Henry More à Clerselier*, juillet-août 1655, AT V, 646.

<sup>3</sup> AT V, 272 : « *Etenim, ut jam dixi, prætensa illa Dei extensio nullomodo subjectum esse potest verarum proprietatum, quas in omni spatio distinctissime percipimus. Neque enim Deus est imaginabilis, nec in partes distinguibilis, quæ sint mensurabiles et figuratæ.* » Voir aussi la *lettre à Henry More*, du 15 avril 1649, AT V, 344.12-14 : « ...l'étendue, dont je n'entends qu'aucune n'est proprement en Dieu, comme je l'ai souvent dit (*extensionis, quam, ut sæpe dixi, nullam propriam in Deo intelligo*) ».

<sup>4</sup> Sur les lignes d'opposition entre Descartes et More à propos de l'étendue divine, voir J. de Finance, *Le Sensible et Dieu : en marge de mon vieux catéchisme*, chap. II. 1 - « Henry More et l'étendue en Dieu », Rome-Paris, Pontificia Universita Gregoriana-Beauchesne, 1988, p. 65-78 ; D. Weber, *Hobbes et le corps de Dieu*. « Idem esse ens & corpus », chap. IV - « L'extension et le séjour divins », Paris, Vrin, 2009, not. p. 103-119. Sur l'étendue de l'âme et le concept d'*extensio*, voir A. Bitbol-Hespériès, « Le dualisme dans la correspondance entre Henry More et Descartes », *Le Problème de l'âme et du dualisme*, *op. cit.*, p. 141-158 ; J.-P. Anfray, « *Partes extra partes*. Étendue et impénétrabilité dans la correspondance entre Descartes et More », *Les Études philosophiques*, n° 108, 2014/1, p. 37-59, et, du même auteur, « L'étendue spatiale et temporelle des esprits : Descartes et le holenmérisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 139, 2014/1, p. 23-46. Sur les antécédents médiévaux de la position cartésienne, voir Tiziana Suarez-Nani, « Le lieu de l'esprit : Échos du Moyen Âge dans la correspondance de Descartes avec Henry More », *Descartes en dialogue*, *op. cit.*, p. 159-188. Pour une lecture plus spécifique de la *Correspondance* sur la question de la matière indéfinie, voir A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, chap. V - « Extension indéfinie ou espace infini. Descartes et Henry More », *op. cit.*, p. 109-123. Ces auteurs ne mentionnent pas les analogies que nous allons étudier.

## I. L'ANALOGIE DU RIRE

« Mieux est de ris que de larmes escrire,  
Pour ce que rire est le propre de l'homme. »  
Rabelais, *Gargantua*

Descartes revient dans un premier temps sur la définition du corps que More proposait comme substance *sensible, tangible, ou impénétrable*. Il explique que la sensibilité n'est pas une propriété absolue des corps, car elle n'est qu'une qualité relative à nos sens. Elle ne définit donc pas la nature entière des corps, qui peuvent en effet exister sans que personne n'existe ni n'éprouve leurs impressions. Certains corps peuvent d'ailleurs ne pas se faire sentir du tout, donc être insensibles, si leurs parties sont trop petites pour mouvoir les nerfs sensitifs. La première partie de cette définition prête donc le flan à l'analyse (AT V, 268.7-17).

La sensibilité étant douteuse, Descartes réfute ensuite la seconde partie de la définition, selon laquelle le corps serait mieux défini par l'*impénétrabilité* et la *tangibilité* que par l'étendue. Mais ces qualités non plus ne sont pas essentielles au corps. Descartes le fait entendre en recourant à un procédé typique de son argumentation, une analogie, en l'occurrence avec le rire :

« Mais derechef cette tangibilité et impénétrabilité dans le corps est seulement comme la faculté de rire en l'homme, le quatrième mode du propre, selon les lois ordinaires de la logique, non une différence vraie et essentielle, laquelle j'affirme consister dans l'étendue ; et partant, de même qu'on ne définit pas l'homme comme un animal risible, mais rationnel, ainsi ne définit-on pas le corps par l'impénétrabilité, mais par l'étendue<sup>1</sup>. »

Descartes mentionne ici « les lois ordinaires de la logique », ainsi que le quatrième des cinq universaux de Porphyre, le propre, dont il avait lui-même traité dans les *Principia*<sup>2</sup>. Plus précisément, il vise un certain mode du propre, le « *proprium quarto modo* », qu'il illustre par la

<sup>1</sup> À Morus, 5 février 1649, AT V, 269 : « *Sed rursus ista tangibilitas et impenetrabilitas in corpore, est tantum ut in homine risibilitas, proprium quarto modo, juxta vulgares logicæ leges, non vera et essentialis differentia, quam in extensione consistere contendo; atque idcirco, ut homo non definitur animal risibile, sed rationale, ita corpus non definiri per impenetrabilitatem, sed per extensionem.* » L'adjectif « risible » n'avait pas ici le sens qu'il a de nos jours ; il signifie ce qui a la *faculté de rire* (non celle de faire rire).

<sup>2</sup> PP, I, 59, AT VIII-1, 27-28 : « *Quomodo universalialia fiunt ; et quæ sint quinque vulgata : genus, species, differentia, proprium, accidens.* » Dans cet ouvrage, Descartes expliquait les universaux à l'aide du triangle et il illustrait le propre par la propriété du triangle rectangle d'avoir le carré de la base égal aux carrés des autres côtés.

faculté de rire de l'homme, ce qui sur ce point était l'exemple classique en Logique scolastique<sup>1</sup>.

Ainsi, l'impénétrabilité est une propriété secondaire du corps : elle ne doit donc pas entrer dans une vraie définition, au risque de rendre cette dernière superflue (elle excéderait alors la nature du corps). Descartes explique en effet que l'impénétrabilité n'est au corps que comme la faculté de rire est à l'homme, une propriété il est vrai spécifique, mais seconde par rapport à l'étendue, qui est quant à elle la nature entière dont cette propriété découle (en d'autres termes, l'impénétrabilité se ramène certes au corps, mais elle ne le déclare pas tel qu'il est). Aussi, tout comme il est propre à l'homme de pouvoir rire, sans que cette aptitude le définisse essentiellement, il est propre au corps d'être impénétrable, sans que cette propriété définisse la nature corporelle. Nous trouvons là une nouvelle analogie, dont la fonction est en l'occurrence *cathartique* (elle sert à réfuter l'opinion adverse).

Cette première analogie en renferme une seconde, dont la fonction est quant à elle *pédagogique*, puisque Descartes donne à concevoir simultanément que l'étendue est au corps comme la rationalité est à l'homme. Dans les deux cas, il s'appuie sur des thèses communément admises d'inspiration aristotélicienne. C'est donc dans la philosophie de l'École qu'il puise ici ses ressources argumentatives (en mettant deux thèses classiques aux sources de ses analogies). On peut interpréter cela comme une manière de se placer au niveau du lecteur, qui avait sûrement appris ces choses durant sa formation scolaire. En effet, rien n'incitait Descartes à se servir de la *risibilité* et de la *rationalité humaines* pour parler de *l'étendue des corps*, si ce n'était le souci de se faire entendre.

C'est encore une fois le dualisme qui rend possible l'analogie : lorsqu'il était question de choses purement spirituelles (comme l'âme ou l'infinité divine), Descartes convoquait certains corps pour faire entendre des notions premières (comme la cire, la montagne ou la mer) ; s'agissant à présent du corps, il convoque inversement la spiritualité à l'appui de ses notions (s'il est vrai que la faculté de rire et la rationalité sont deux caractères qui relèvent proprement de la pensée). Où l'on voit qu'en métaphysique cartésienne, le corps peut éclairer l'esprit et *vice versa*.

---

<sup>1</sup> Voir Francisco Toledo, *Commentaria in universam Aristotelis logicam*, Rome, 1572, p. 35 b : ce quatrième mode concerne ce qui convient toujours à tous les individus d'une seule espèce, « comme à l'homme d'être risible [*i.e.* capable de rire]. Car s'il ne rit pas toujours, on le dit cependant risible ; non qu'il rie toujours, mais parce qu'il est par nature toujours apte à rire ». Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita*, t. I, partie I - *Logique*, Traité II - *Des universaux*, section 4 - *Du propre*, q. 1 - « *Quid sit Proprium, & quomodo definitur* », *op. cit.*, p. 74 : ce quatrième mode concerne ce qui convient toujours à tous les individus d'une seule espèce, « comme à l'homme le fait d'être apte au rire. » Et Franco Burgersdijk, *Institutionum logicarum synopsis libri duo, sive rudimenta logica* (1626), livre I, chap. 13, q. 1 - « *Quot modis dicitur proprium ? Quatuor modis* », Amsterdam, Valckenier, 1659, p. 19 : le *proprium quarto modo* est ce qui convient toujours à tous les individus d'une seule espèce, « comme pour l'homme d'être risible » ; il « ne déclare pas ce qu'est la chose, et cependant il est en elle et s'y ramène. Ainsi, la faculté de rire se ramène à l'homme (tout risible est en effet un homme et chaque risible est aussi un homme) ». L'exemple du rire comme faculté spécifiquement humaine remonte à Aristote, *Parties des animaux*, III, 10 : « L'homme est le seul animal qui ait la faculté de rire ».

Les « lois ordinaires de la logique », que Descartes évoque en contestant la définition de H. More, renvoient également à la logique scolastique. Dans son *Introduction à la dialectique d'Aristote*, Toledo consacre un chapitre aux « lois de la bonne définition (*De legibus bonae definitionis*) » – le troisième « précepte ou loi » étant « qu'une définition ne doit rien avoir de superflu, ni d'insuffisant, mais elle doit expliquer une chose de telle sorte qu'elle ne lui fasse pas défaut, ni ne l'excède ; d'où il suit que cette définition n'est pas bonne : "l'homme est un animal rationnel, coloré, bipède", car elle est superflue, puisqu'il n'est pas dans la nature de l'homme d'être coloré et bipède » (*Introductio in dialecticam Aristotelis* (1560), Lib. I, cap. V, Rome, Victorius Helianus, 1569, p. 8 a et b).

Cet usage de la spiritualité dans une analogie du corps est l'envers de l'usage des corps dans les analogies des esprits. Il dit donc quelque chose à propos de celles-ci. Car cet usage est bien proportionné : Descartes n'y confond pas l'étendue qui relève du corps et la pensée qui appartient aux esprits, au contraire. Il place ces attributs essentiels en vis-à-vis, dans une structure conceptuelle en forme de parallélisme (*étendue/corps : pensée/esprits*) – analogie qui vaut encore si l'on inverse l'un et l'autre rapports (*pensée/esprits : étendue/corps*). Ainsi, le dualisme se conçoit clairement par analogie, ce qui confirme en retour que les analogies sensibles étaient bien posées. Pas plus, en effet, que les idées du rire et de la raison ne s'entremêlent au corps dont il est ici question, la cire, la montagne et la mer ne mêlaient leurs images aux idées des choses immatérielles qu'il s'agissait de faire entendre. Autrement dit, les analogies n'importent pas l'esprit, mais sont des opportunités pour lui. La chose vaut d'être soulignée en contexte métaphysique, où toute obstruction de l'esprit par le corps aboutirait à un échec philosophique.

Il n'en irait pas différemment en sens inverse, si l'esprit venait perturber de ses pensées les notions premières afférentes aux choses matérielles. Toute idée enveloppant un sentiment ou une volonté doit être écartée du concept clair et distinct de la matière (et l'on sait le sort que Descartes réserva à la notion aristotélicienne de gravité ou de pesanteur, pour avoir manqué à cette rigueur). C'est précisément une telle confusion qu'il s'applique à corriger chez son interlocuteur, qui préférerait quant à lui soutenir, en s'appuyant sur Lucrèce, qu'« il est absolument nécessaire que la matière soit sensible, ou si vous voulez tangible, comme Lucrèce le définit au mieux : *Toucher, en effet, et être touché, hormis le corps, aucune chose ne le peut*<sup>1</sup> ». Il y a là de la confusion, car la prééminence du toucher introduit les perceptions de notre esprit dans ce qui ne devrait pourtant concerner que le corps. More présentait bien cette erreur, puisqu'il la signalait lui-même comme pour mieux la prévenir : cela reviendrait à « définir le corps par rapport à nos sens (*corpus definire ab habitudine ad sensus nostros*) » (240.1-2). Mais il n'en souhaitait pas moins définir ce dernier par une tangibilité diffuse et élargie : « cette tangibilité est plus large et plus diffuse, et signifie ce contact mutuel et cette puissance de toucher qui est entre n'importe quel corps (*tangibilitas hæc latior sit ac diffusior, et significet mutuum illum contactum, tangendique potentiam, inter corpora quælibet*) » (240.2-4). Il est sans doute exact de dire que « nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne » ou de parler des « objets qui touchent les sens », puisque c'est en dernière instance notre âme qui en reçoit le sentiment. Mais, aussi paradoxal que cela puisse sembler, il est à proprement parler confus de dire que « deux corps se touchent », ou qu'ils sont « en contact ». Car c'est encore ici le *tact*, autrement dit le toucher, qui entre dans ces

<sup>1</sup> AT V, 239.21-25 (s.d.l.t.) : « *materia... sit sensibilis, est summe necessarium ; vel si mallet, tangibilis, prout optime definit Lucretius : Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.* » Chez Lucrèce, la prééminence du toucher servait à défendre une ontologie exclusivement corporelle : « il est nécessaire que la nature corporelle constitue toutes choses, puisqu'elles peuvent frapper les sens ; toucher, en effet, et être touché, hormis le corps, nulle chose ne le peut (*omnia corporea constare necesse est natura, quoniam sensus impellere possunt ; tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*). » (*De rerum natura*, I, 302-304, n. t.). Cette doctrine supprimait aussi toute âme incorporelle : « [puisque] nous voyons que rien ne peut se faire sans toucher, ni le toucher sans corps non plus, ne faut-il pas avouer que la nature corporelle constitue l'esprit et l'âme ? (*nil fieri sine tactu posse videmus nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst corporea natura animum constare animamque ?*) » (III, 165-167, n. t.)

assertions. Le langage courant rend sans doute ces manières de parler inévitables<sup>1</sup>. Mais elles ne doivent pas être prises à la rigueur, ni au sens où Henry More le souhaitait, car ces métaphores tactiles enserrent l'esprit plus qu'elles ne le libèrent. Descartes prit soin d'éviter cet écueil. En replaçant la spiritualité dans une analogie qu'il faut bien qualifier de dualiste, il s'efforce d'exclure de la définition du corps toute notion qui envelopperait implicitement nos sens et nos pensées. Ce faisant, et lors même qu'il est question de la matière, la métaphysicien continue d'*abducere mentem a sensibus* : non pas de l'en "abstraire", mais bien de l'en détacher. Le paradoxe est assez remarquable. Autant le toucher pouvait servir à entendre un être *immatériel et infini*, dès lors qu'il était repris dans une analogie (avec une montagne) ; autant il doit être rigoureusement écarté de l'esprit lorsqu'il s'agit de concevoir l'« *integra natura* » du *corps*, ou sa « nature entière » (268.10). Si la *Méditation Seconde* nous l'avait appris d'une façon particulière grâce à l'analyse de la cire, la première *lettre à Henry More* vient nous le rappeler d'une façon générale au moyen d'une analogie<sup>2</sup>.

## II. L'ÉTENDUE ANALOGIQUE

Mais c'est sans doute le troisième et dernier moment de sa réponse qui est le plus significatif. Car Descartes s'attache à montrer en quel sens on peut parler de "choses spirituelles étendues" – plus exactement, en quel sens des choses dont la nature n'est pas du tout matérielle peuvent être « dites aussi étendues par analogie (*per analogiam, etiam extensa dicantur*) » (AT V, 270.31). Sauf erreur de notre part, cette occurrence explicite de l'analogie est la *dernière* du corpus. Elle intervient – fait notable – dans un contexte *métaphysique*.

Descartes énonce tout d'abord la définition commune d'un être étendu, dont il énumère plusieurs caractères essentiels : un corps est un être imaginable, dont on peut distinguer des parties de grandeur et de figure déterminées, qui occupent chacune un lieu propre à l'exclusion de toutes les autres (270.1-8). Puis il montre qu'aucun élément de cette définition ne convient véritablement aux choses spirituelles, telles que Dieu ou notre esprit : « *Atqui de Deo ac etiam de mente nostra nihil tale dicere licet* ». Aucune d'elles n'est en effet imaginable, puisqu'elles sont seulement intelligibles et qu'elles n'ont pas de parties distinctes les unes des autres. De plus, au contraire des corps qui occupent tous un lieu propre, plusieurs choses spirituelles peuvent être en un même lieu sans s'exclure mutuellement (étant donné qu'elles sont immatérielles) : « nous entendons facilement que l'esprit humain, Dieu, et plusieurs anges peuvent être simultanément en un seul et même lieu (*facile intelligimus, et mentem humanam, et Deum, et simul plures Angelos, in uno et eodem loco esse posse*) » (270.13-14). La conséquence s'ensuit logiquement : « D'où l'on conclut manifestement qu'aucune substance

<sup>1</sup> La géométrie n'en fut pas exempte : « une infinité de lignes PNO..., chacune ne touche le verre qu'en un point » (I, 61) ; « la ligne droite qui touche le cercle en ce point » (I, 445 et II, 236) ; « une ligne comme GR, qui touche le cercle DRE au point R » (II, 311) ; « EF qui touche le cercle au point E » (II, 532) ; « des lignes droites qui touchent les arcs CE, LM, DF, lesquelles touchantes soient ZG4, XNY, et 6H7 » (IV, 423) ; « le rayon du cercle, qui touche les trois donnés par position » (IV, 447). La physique non plus : « 50 000 œufs dans un tonneau, qui soit si large qu'il y en ait mille qui touchent le fonds » (II, 524) ; « l'air qui touche le pain » (IV, 164) ; « l'air qui touche le larynx » (IV, 776).

<sup>2</sup> Il y a peut-être ici un jeu de mot de la part de Descartes : *integra* signifie étymologiquement « intacte, non touchée ». Concevoir que la nature du corps n'est pas *tangible*, c'est bien en un sens la laisser *intacte*.

incorporelle n'est proprement étendue (*Unde manifeste concluditur, nullas substantias incorporeas proprie esse extensas*) » (270.15-16).

Un élément se détache de cette séquence argumentative : Descartes nie la *corporéité* des choses immatérielles, mais non leur *relation au lieu*. Autrement dit, bien qu'elles soient incorporelles, elles n'en sont pas moins "localisables" (au sens où elles peuvent être simultanément « *in uno & eodem loco* »). Ce point n'est pas évident. C'est pourquoi Descartes précise aussitôt comment ces choses peuvent être en un seul lieu – en s'appuyant sur une *nouvelle analogie* : « Mais j'entends comme certaines vertus ou forces, qui, bien qu'elles s'appliquent à des choses étendues, ne sont pas étendues pour cette raison, de même que, bien que le feu soit dans un fer incandescent, ce feu n'est pas un fer pour cela<sup>1</sup>. » On soulignera la référence à des *choses physiques* (le fer et le feu) pour expliquer une *distinction métaphysique* (entre des choses spirituelles et leur capacité à s'appliquer à des choses étendues). Ce détour permet d'imaginer une situation concrète (par exemple, une barre de fer plongée dans le foyer d'une forge), par laquelle on conçoit aisément la distinction qui est en jeu : une chose agissant sur une autre n'en a pas la nature pour cela – ce qui aide à saisir qu'un esprit puisse s'appliquer à un corps sans être lui-même corporel. Ainsi l'analogie révèle-t-elle une fois de plus sa puissance suggestive : si elle ne démontre rien à présent, elle permet néanmoins de se représenter ce qu'il faut entendre.

Toutefois, la question se pose de savoir si cette analogie sidérurgique est pertinente. Car on entend aisément que du *feu* puisse s'appliquer sur du *fer*, étant donné qu'ils sont tous deux des êtres *étendus*. Le problème se corse dès qu'il est question du rapport efficace entre un être *immatériel* et un être *matériel* : leur hétérogénéité complique l'intellection de l'application du premier sur le second. Mais si cette difficulté est bien réelle, elle est ici *hors de propos*. En effet, la question présente n'est pas de savoir comment un esprit *peut agir* sur un corps, mais seulement de *préserver la nature immatérielle* d'un tel esprit. Or, de ce point de vue, la brève analogie avec le fer incandescent remplit convenablement son rôle, puisque Descartes n'avait pas d'autre ambition en ce lieu-là que de montrer la *différence* entre une chose agissante et celle sur laquelle celle-ci s'applique : tout comme du feu peut chauffer du fer *sans être ferreux*, un esprit peut s'appliquer à un corps *sans être corporel* ; l'un et l'autre peuvent être en un lieu *sans pour cela être de même nature que la chose sur laquelle ils agissent*. L'enjeu n'était pas de saisir comment cette application est *possible*, mais de *distinguer* entre une chose agissante et celle qui en pâtit<sup>2</sup>.

D'où vient-il alors que des personnes croient que l'esprit est corporel et qu'elles ne parviennent pas à le distinguer des êtres matériels ? Cela tient, selon Descartes, à un *faux préjugé* :

« Si certains confondent la notion de substance avec la notion de chose étendue, cela vient d'un faux préjugé, d'après lequel ils estiment que rien n'existe ou n'est intelligible s'il n'est aussi imaginable ; et il est vrai que rien ne tombe sous l'imagination qui ne soit en quelque façon étendu (*aliquo modo extensum*). » (AT V, 270.20-25)

<sup>1</sup> AT V, 270.16-20 : « *Sed intelligo tanquam virtutes aut vires quasdam, quæ, quamvis se applicent rebus extensis, non idcirco sunt extensæ, ut quamvis in ferro candenti sit ignis, non ideo ignis ille est ferrum.* »

<sup>2</sup> Jean-François Mattéi relève l'analogie que nous commentons : la façon dont l'âme est "étendue" dans le corps a lieu « selon un mode indéterminé dont Descartes trouvera l'analogie avec la présence de la chaleur dans le fer » (« L'âme, l'homme et le temps chez Platon et Descartes », *Le Problème de l'âme et du dualisme, op. cit., autour de Descartes*, J.-L. Vieillard-Baron (éd.), Paris, Vrin, 1991, p. 49).

Comme on sait, ce préjugé a fait l'objet de vives dénégations dans des écrits antérieurs<sup>1</sup>. Mais Descartes ne s'arrête pas là, puisqu'il termine sa réponse en recourant à une *dernière analogie*, qui est en l'occurrence une *analogie d'attribution* – procédé qui est d'autant plus significatif qu'il est ici explicite :

« Or maintenant (*Jam vero*), de même qu'on peut dire que la santé ne convient qu'à l'homme seul, quoique la médecine, l'air tempéré, et plusieurs autres choses soient aussi dites saines par analogie (*per analogiam et Medicina, et aer temperatus, et alia multa dicantur etiam sana*) ; ainsi, je dis que seul ce qui est imaginable, comme ayant des parties extérieures les unes aux autres, et qui sont d'une grandeur et d'une figure déterminées, est étendu (*esse extensum*), quoique d'autres choses aussi soient dites étendues par analogie (*quamvis alia, per analogiam, etiam extensa dicantur*). » (AT V, 270.25-31)

Cet extrait reprend bien sûr l'exemple canonique de la santé, remontant là encore à Aristote, par lequel le philosophe expliquait la plurivocité de l'être en termes d'unité *πρὸς ἓν*, c'est-à-dire en référence à un terme unique. Nous avons vu dans l'introduction générale comment certains penseurs interprétèrent cette unité *pros hen* en termes d'*analogia attributionis*, ou *proportio ad unum*. L'exemple de la santé devint alors récurrent dans les manuels scolastiques lorsqu'il s'agissait d'aborder des questions d'analogie, que ce soit en logique, en métaphysique, ou en théologie. Nous avons aussi montré que Descartes connaissait certainement ces usages de l'analogie pour au moins deux raisons : tant parce qu'il avait lu les *minores* durant l'automne 1640, que parce que la *Ratio Studiorum*, qui présidait à la scolarité des collèges jésuites, stipulait que les professeurs de philosophie devaient enseigner l'analogie en première année. C'est donc en s'appuyant sur cette tradition scolaire que Descartes se sert de l'analogie avec la santé pour répondre à Henry More.

Il n'est pas anodin non plus que Descartes introduise cette analogie dans sa discussion sur le corps, qui intervenait traditionnellement dans *l'ontologie générale*. Car il s'en sert lui-même dans le cadre particulier de *l'ontologie du corps*<sup>2</sup>. Nous pouvons donc revenir sur une expression marquante, qui ouvre son propos : « *Jam vero...* » Cette expression apparaissait déjà à quatre reprises dans les *Méditations* – et toujours à des endroits décisifs –, où elle servait à introduire la preuve *a posteriori*, la preuve ontologique, la conclusion en faveur de la certitude de la physique géométrique, et la preuve de l'existence des corps<sup>3</sup>. Elle signale à la fois une *rupture discursive* et *l'exposé d'une solution*. Il est donc remarquable qu'elle introduise ici une *analogie d'attribution extrinsèque* (extrinsèque dans la mesure où Dieu, l'ange et l'âme sont dits étendus par analogie à un autre terme différents d'eux, non de l'un à l'autre) : cette analogie constitue en effet la solution cartésienne au problème de la définition du corps posé par Henry More ; elle explique en quel sens on peut parler de choses spirituelles en termes d'extension.

Rappelons en effet que Descartes ne souhaitait pas disputer des mots, concédant en cela que Dieu lui-même puisse être dit « étendu en quelque façon » : « Quant à moi, je n'ai pas

<sup>1</sup> Voir entre autres *DM*, IV, AT VI, 37 ; 3<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> *Rép.*, AT IX-1, 136 et 240.

<sup>2</sup> Voir la phrase qui suit aussitôt : « si nous examinons ce que c'est que *cet être étendu que j'ai décrit (illud ens extensum a me descriptum)* » (AT V, 271.2-3/OC VIII-2, 641).

<sup>3</sup> *MM*, III, V et VI, AT VII, 40, 65, 71 et 79 : « *Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causæ effectui.* » « *Jam vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quæ ad illam rem pertinere clare est distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur ?* » « *Jam vero innumera... de omni illa natura corporea, quæ est puræ Matheseos objectum, mihi plane nota et certa esse possunt.* » « *Jam vero est quidem in me passiva quædam facultas sentiendi...* »

coutume de disputer des mots, de sorte que, si de ce que Dieu est partout (*ubique*), quelqu'un dise qu'il est en quelque façon étendu (*quodammodo extensum*), je le veux bien (*per me licet*) » (AT V, 269.25-28). More soutenait quant à lui que « Dieu est étendu à sa façon (*Deus extenditur suo modo*) », ce sur quoi il insistait même : « Dieu est donc étendu et répandu à sa façon ; et partant c'est une chose étendue (*Deus igitur suo modo extenditur, atque expanditur ; ac proinde est res extensa.*) » (V, 238.25-26 et 239.2-3 ; n. s.). Où l'on voit que cette façon singulière que Dieu aurait d'être répandu partout ne l'exempte pas, aux yeux de More, de l'étendue, mais au contraire l'y ramène. C'est tout l'inverse avec le *quodammodo* cartésien. Dire par analogie que Dieu est étendu « en quelque façon » revient justement à le mettre à l'abri de toute extension réelle. Ce n'est, pour ainsi dire, qu'une façon de parler, ce d'ailleurs pourquoi il est fort question du *dire* dans le passage qui renferme l'analogie d'attribution : « *dicere licet* », « *alia multa dicantur* », « *dico esse* », « *alia... dicantur*<sup>1</sup> ». L'analogie n'est introduite dans la discussion que pour expliquer comment il nous est *loisible* de parler de Dieu comme d'un être étendu, non pour soutenir qu'il serait doté d'une véritable extension, Descartes ne l'utilisant à deux reprises qu'à cette fin (AT V, 270.26-27 et 31) ; Henry More ne l'avait pas utilisée auparavant et reconnaîtra d'ailleurs la parenté de cet emploi : « cette étendue, que vous appelez analogique (*analogica illa extensio, quam vocas*) » (AT V, 303.8).

Descartes distingue donc la « vraie étendue (*veram extensionem*) », ainsi que les substances qui « sont proprement étendues (*proprie esse extensas*) » (AT V, 269.28-29 et 270.16), c'est-à-dire tout ce dont la nature est matérielle et imaginable, de ce qui n'est qu'« en quelque façon étendu (*quodammodo extensum*) » – c'est-à-dire les substances immatérielles et intelligibles seulement, qui peuvent s'appliquer sur des corps sans toutefois être vraiment étendues :

« Mais je nie qu'on trouve en Dieu, dans les anges, dans notre esprit, enfin dans toute autre substance qui n'est pas un corps, une vraie étendue, telle qu'on la conçoit tous vulgairement (*Atqui nego veram extensionem, qualis ab omnibus vulgo concipitur, vel in Deo, vel in Angelis, vel in mente nostra, vel denique in ulla substantia qua non sit corpus, reperiri.*) » (V, 269.28-31)

S'il est question d'analogie dans ce contexte, c'est en raison du rapport que les choses spirituelles entretiennent avec les corps : l'étendue, qui leur est attribuée par analogie, dépend de leur relation à des êtres qui ont une *vraie étendue*, sur laquelle elles sont susceptibles de s'appliquer – tout comme la médecine ou l'air tempéré sont dits « sains » parce qu'ils se rapportent à ce qui possède une *vraie santé*, le corps humain. Dieu et l'âme possèdent en effet une certaine force qui leur permet de s'appliquer sur les corps : aussi dit-on que Dieu est « partout », parce que sa connaissance et sa puissance embrassent l'ensemble de l'univers matériel ; tout comme on dit que l'âme est « étendue » dans le corps humain, car elle peut en recevoir des impressions et en déplacer certaines parties. Ce n'est qu'en ce sens que leur nature immatérielle tolère des dénominations corporelles. On le savait déjà pour l'âme humaine, dont l'union au corps permet de lui attribuer de la matière et de dire qu'elle est corporelle ; on le sait désormais pour Dieu, dans la mesure où l'analogie d'attribution

<sup>1</sup> Le verbe *dicere* est employé à quatre reprises en sept lignes seulement (AT V, 270.25-31). Les expressions : « *eum esse quodammodo extensum, per me licet* », « *dicere licet sanitatem...* », renvoyant au discours analogique sur Dieu et la santé, sont à rapprocher de l'analogie de la cause efficiente, qui autorisait une certaine manière de penser Dieu (à savoir, « *quodammodo sui causa* ») : « *nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem prastare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a seipso positive, il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même* » (*Ia Resp.*, AT VII, 111/IX-1, 88).

autorise ces dénominations<sup>1</sup>.

L'étendue analogique constitue ainsi une *thèse sémantique* de la métaphysique cartésienne, par opposition à l'étendue univoque, qui convient de manière identique à toutes les substances ayant des parties extérieures les unes aux autres. Mais l'extension *ne convient pas en même façon* aux esprits et aux corps, car la définition du corps ne peut être attribuée de façon identique aux choses immatérielles capables de s'appliquer sur des parties de la matière : il n'y a donc pas univocité, mais analogie.

On peut redoubler le questionnement à propos des choses spirituelles. Celles-ci sont dites étendues par analogie, mais le sont-elles *de façon univoque* ? Autrement dit, lorsque Dieu, les anges et l'âme humaine sont dits en quelque façon étendus, le sont-ils *dans le même sens*, comme l'urine et le teint sont dits sains de façon identique, quoique par analogie (dans la mesure où ils sont tous deux des *signes* de la santé) ; ou bien le sont-ils *en des sens différents*, comme la médecine et le teint sont dits sains par analogie et selon une proportion distincte (la médecine, parce qu'elle restaure la santé, et le teint, parce qu'il la signifie) ?

Cette question n'est pas trop difficile à résoudre. En tant que substances spirituelles, aucune d'elles n'ont de rapport *essentiel* à l'étendue – ce pourquoi il est possible de concevoir clairement et distinctement l'âme sans le corps. Mais à la différence des anges, l'âme est unie à un corps par une *véritable union* : ses sentiments et ses passions proviennent de cette union et « comme du mélange » de l'esprit et du corps<sup>2</sup>. Or cette union ne concerne ni les anges, ni Dieu, en lesquels il n'y a aucun sentiment ni aucune passion<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Descartes n'avait pas de difficulté à parler de l'extension de l'âme, pourvu qu'on la conçoive alors comme étant unie au corps (et non toute seule). Voir à *Élisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 694 : « je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps ». Et à *Arnauld*, 29 juin 1648, AT V, 223 : « l'esprit peut aussi être dit corporel, en tant qu'il est propre à s'unir au corps (*mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri*) ». Descartes semblait toutefois réserver ces manières de parler aux correspondants qu'il jugeait les plus pénétrants, car on ne trouve rien de si approchant dans la *Correspondance* avec Regius, où il est pourtant fort question de l'union.

La suite de la correspondance avec More précisera la « grande différence » qu'il y a entre l'étendue de la matière et l'étendue divine : *i*) la première est *indéfinie*, tandis que la seconde est *infinie* (AT V, 275) ; *ii*) et l'étendue des choses immatérielles est une étendue *non de substance* ou *d'essence*, mais *de puissance* seulement – « *nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostra extensionem substantiæ, sed potentiæ duntaxat* » ; « *Deum, ratione suæ potentiæ, ubique esse ; ratione autem suæ essentiæ, nullam plane habere relationem ad locum* » (15 avril 1649, AT V, 342.13-15 et 343.16-18). Voir aussi le fragment de réponse à *Henry More*, d'août 1649, AT V, 403.12-17, où Descartes précise que « Dieu est étendu à raison de la puissance, de ce que sa puissance s'exerce, ou peut s'exercer, dans la chose étendue. Et il est certain que l'essence de Dieu doit être présente partout, afin que sa puissance puisse s'y exercer ; mais je nie qu'elle y soit à la façon de la chose étendue, c'est-à-dire à la façon dont j'ai décrit ci-dessus la chose étendue. » More finira par railler Descartes en le qualifiant de « prince des Nullibistes » (*Enchiridion Metaphysicum*, cap. XXVII, § 2, Londres, Flesher, 1671, p. 351, titre marginal : « *Quod Cartesius Nullibistarum princeps est* »). Pour une interprétation éclairante de l'étendue de puissance, voir Lynda Gaudemard, « L'omniprésence de Dieu. Descartes face à More (1648-1649) », V. Alexandrescu (éd.), *Journal of Early Modern Studies*, vol. 3, 2014/2, p. 32-53, not. 40 sq.

<sup>2</sup> 6<sup>e</sup> Méd., AT VII, 81/IX-1, 64.

<sup>3</sup> Voir à *Regius*, janvier 1642, AT III, 493 (n. t.) : « si en effet un ange était dans un corps humain, il ne sentirait pas comme nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là on le distinguerait d'un vrai homme. » Et *PP*, I, 23, AT VIII-1, 13-14 : « *Deum non esse corporeum, nec sentire ut nos... Et quamvis in nobis perfectio quædam sit, quod sentiamus, quia tamen in omni sensu passio est, et pati est ab aliquo pendere, nullo modo Deum sentire putandum est, sed tantummodo intelligere et velle* ». À la fin de sa vie, Descartes sera plus circonspect à propos des anges : « 1. *Si le sentiment dans les anges est proprement un sentiment [...] ? ... nous n'avons aucune raison naturelle qui nous fasse connaître s'ils sont créés comme les âmes séparées du corps, ou comme les mêmes âmes unies au corps* » (à *H. More*, août 1649, AT V, 402/OC VIII-2, 655).

Et l'on ne peut pas dire non plus que Dieu et l'ange entretiennent le même rapport à l'étendue, car Dieu la crée et la conserve par l'action continue de sa puissance, tandis que les anges n'ont pas ce pouvoir-là. L'analogie des choses spirituelles étendues ne se redouble donc d'aucune univocité entre elles, dans la mesure où elles n'ont pas toutes le même rapport à l'extension.

### III. ANALOGIE ET UNION

Dans la continuité de ce qui précède, il nous faut souligner la portée du discours cartésien dans cette première lettre à Henry More. Car il ne concerne pas uniquement Dieu ou les anges, mais aussi l'âme humaine. En effet, s'il était initialement question, sous la plume de More, de l'ubiquité de Dieu, la réponse de Descartes attribuera finalement une étendue analogique à *tous les êtres spirituels* capables de s'appliquer sur des corps.

En conséquence, on conçoit que « cette extension », qu'Élisabeth était priée d'attribuer à l'âme, est la même que « cette extension analogique (*analogica hæc extensio*) » (V, 303.10-11), sur laquelle Henry More cherchait décidément à mettre la main – sans toutefois savoir distinctement que « l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée<sup>1</sup> ». Dans la mesure où nous touchons ici à l'union de l'âme et du corps, nous n'abordons ce point qu'en forme de corollaire et seulement parce qu'il prolonge directement nos précédentes analyses. Le développer pour lui-même nous placerait hors de la métaphysique.

La première *lettre à More* peut en effet être rapprochée de la *lettre à Élisabeth* de juin 1643, où l'on trouve déjà une distinction entre deux extensions (de la matière et de la pensée), distinction à laquelle correspond assez précisément celle que Descartes proposera à More entre les choses qui sont *proprement* étendues et celles qui ne le sont qu'*en quelque façon*. On le constate en raison du fait que Descartes mentionnait à la Princesse un critère semblable à celui qu'il rappellera au correspondant anglais pour définir un corps : « l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième<sup>2</sup>. » Ce propos trouvera son pendant en 1649, dans l'explication selon laquelle un corps a des parties qui occupent un lieu propre à l'exclusion de toutes les autres, ce que ne font pas les choses immatérielles, qui peuvent être en un seul et même lieu simultanément<sup>3</sup>.

On peut donc se demander si l'analogie est au cœur du discours sur l'union de l'âme et du corps, lorsque, comme ici du moins, il s'agit d'attribuer de la matière et de l'extension à celle-ci. L'expression : « librement attribuer », que l'on peut lire dans la correspondance avec Élisabeth – « je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme » – est en tout cas assez proche de celles qu'on pourra lire dans la correspondance avec More, il est vrai avec les emportements du cœur en moins et la retenue devant un

<sup>1</sup> *Lettre à Élisabeth* du 28 juin 1643, AT III, 694.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Voir à *Henry More*, 5 fév. 1649, AT V, 270/OC VIII-2, 641 : « Dans cet être [étendu] on peut distinguer par l'imagination plusieurs parties d'une grandeur déterminée et figurée, dont l'une n'est point l'autre ; en sorte que l'imagination peut en transférer l'une en la place de l'autre, sans qu'on en puisse pourtant imaginer deux à la fois dans le même lieu. On n'en saurait dire autant de Dieu ni de notre âme... »

inconnu en plus – « *per me licet* », « *dicere licet* » –, Descartes désignant ici les manières de parler des choses spirituelles “étendues” « par analogie ». Il concéderait ainsi finalement ce qu’il n’envisageait qu’à titre d’hypothèse plusieurs années auparavant, et ce, dès 1641, période à laquelle il supposait déjà qu’on puisse parler de l’esprit en termes corporels : « si en effet on entend par *corporel* tout ce qui peut affecter un corps en quelque façon, l’esprit aussi serait dit corporel en ce sens<sup>1</sup> ». Étant donné que la correspondance avec More nous apprend que c’est « par analogie » que des choses immatérielles peuvent être « dites étendues », il semble raisonnable de penser que c’est aussi *par analogie* que l’esprit humain peut être « dit corporel ». Le rôle de l’analogie serait alors implicite chaque fois qu’on parle de l’esprit comme d’une chose corporelle (c’est-à-dire lorsqu’on désigne en lui ce qui dépend de son union au corps).

#### IV. L’ANALOGIE DU POUVOIR MOTEUR

Nous avons signalé dans l’Introduction générale que Descartes posait une analogie entre la force motrice de l’âme et la pesanteur des corps ; et nous avons indiqué que nous n’examinerions pas cette analogie dans notre étude, parce qu’elle touchait plus spécifiquement à l’anthropologie qu’à la métaphysique.

Il nous faut toutefois considérer le pouvoir moteur de l’âme, non certes pour lui-même, mais parce que Descartes s’y réfère dans un passage déconcertant, caractérisé par : *i*) un discours sur les substances incorporelles (Dieu, les anges et mon esprit) ; *ii*) le rejet de l’univocité entre Dieu et les créatures ; *iii*) l’explicitation du pouvoir moteur de Dieu à partir d’une idée que je tire de ma propre expérience. Ces trois éléments apparaissent au cours de l’échange épistolaire avec Henry More, dans la deuxième lettre que Descartes lui enverra et dont voici l’extrait :

« Et bien que j’estime qu’aucune manière d’agir ne convienne à Dieu et aux créatures de façon univoque, j’avoue cependant que je ne trouve en mon esprit aucune idée, qui représente la façon dont Dieu ou un ange peut mouvoir la matière, différente de celle qui m’exhibe la façon dont je suis conscient que je peux, moi, mouvoir mon corps par ma pensée<sup>2</sup>. »

Cette phrase est dense et relativement isolée dans l’œuvre, mais l’enjeu nous semble suffisamment important pour que nous l’étudions en détail. Elle soulève en outre de nombreuses questions.

Descartes répond ici à H. More, qui l’interrogeait après avoir cité *Principia*, IV, 189 (AT VIII-1, 315-316) : « *Animam sive mentem intime cerebro conjunctam* ». Le point de départ est donc l’union de l’esprit au corps, à propos de laquelle H. More va poser plusieurs questions (notamment sur le lieu et les conditions de l’union). Mais, chemin faisant, ses demandes se déplacent en direction des raisons non-mécaniques des affections corporelles, pour enfin questionner Descartes sur la façon dont il convient de penser le pouvoir moteur de

<sup>1</sup> À l’*Hyperaspites*, août 1641, AT III, 424.26-29 : « *si enim per corporeum intelligatur in omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda* ».

<sup>2</sup> À H. More, 15 avril 1649, AT V, 347.15-22 : « *Et quamvis existimem nullum agendi modum Deo et creaturis univoce convenire, fateor tamen, me nullam in mente mea ideam reperire, quæ representet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere, diversam ab ea quæ mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse mihi conscius sum*. »

n'importe quelle substance incorporelle (ange, âme, Dieu)<sup>1</sup>.

À comparaison de la prolixité de More, la réponse de notre auteur est exemplaire de laconisme. Descartes élude les questions sur l'union, puis rappelle qu'il se satisfait pleinement du mécanisme dans le domaine des choses corporelles : « J'ai tâché d'expliquer la plupart des choses que vous demandez ici dans le traité *Des passions*. J'ajoute seulement que je n'ai rien rencontré jusqu'à présent touchant la nature des choses matérielles dont je ne puisse très facilement trouver une raison mécanique<sup>2</sup>. »

Mais Henry More l'interrogeait aussi à propos du *pouvoir moteur* des choses incorporelles. Descartes répond donc sur ce point, dans un premier temps en transposant ce qui vaut de Dieu aux autres choses incorporelles : « Et, comme il n'est pas indigne d'un philosophe d'estimer que Dieu peut mouvoir le corps, bien qu'il n'estime pas que Dieu soit corporel ; ainsi il ne lui est pas indigne non plus de juger quelque chose de semblable des autres choses incorporelles<sup>3</sup>. » Le propos est clair et le sens de la similitude va ici de Dieu aux substances finies. Les termes employés sont assez spécifiques pour que nous puissions y lire un *raisonnement analogique*, *i.e.* l'inférence d'une quatrième proportionnelle *D* semblable à *B*, sur la base d'une ressemblance entre les termes *A* et *C* (qui est ici leur incorporéité) : « *aliquid simile de aliis substantiis incorporeis judicare*. » Juger quelque chose de semblable à propos de l'âme et des anges, en l'occurrence d'après ce que nous pensons de Dieu :

<b>A</b>	Bien que Dieu soit incorporel,	$\longrightarrow$	<b>C</b>	bien que l'âme ou les anges soient incorporels,
—			—	
<b>B</b>	on estime qu'il peut mouvoir le corps ;	par analogie ( <i>ut/ita</i> )	<b>D</b>	on juge aussi quelque chose de semblable à leur propos.

Les analogués sont de part et d'autre des capacités motrices, *i.e.* des rapports réels entre des substances incorporelles et des corps (comme Dieu *peut mouvoir* le corps, ainsi l'âme et l'ange *peuvent aussi mouvoir* le corps). C'est là, semble-t-il, ce que l'on peut tenir pour vrai, ou juger (*judicare*) d'après ce que nous estimons ou croyons de Dieu (*putare*), et ce, en tout ingénuité ou bon sens d'esprit, ici comme là (penser ainsi n'est pas malséant ou inconvenant, cela « ne messied pas », comme traduisait Clerselier : *ut non dedecet... putare Deum... ; ita etiam... non dedecet aliquid simile de aliis substantiis incorporeis judicare*). D'abord parti

<sup>1</sup> H. More à Descartes, 5 mars 1649, AT V, 313-314/OC VIII-2, 1005-1006, n. 25 (t. m.) : « Je demande encore s'il n'y pas dans la nature quelque chose dont on ne saurait rendre aucune raison mécanique. Cette conscience que nous avons de notre propre existence, d'où naît-elle ? (*annon aliquid exerit se in natura, cuius nulla ratio Mechanica reddi potest. Illud αὐτεξούσιον, cuius in nobis conscii sumus, quo oritur modo ?*) Et cet empire que notre âme a sur les esprits animaux, d'où vient-il aussi ? [...] Je demande donc s'il serait indigne d'un philosophe (*dedecet hominem Philosophum*) de reconnaître dans la nature des choses quelque substance incorporelle, qui puisse cependant imprimer dans quelque corps toutes ou du moins la plupart des affections corporelles, tels que sont le mouvement, la figure, la situation des parties, *etc.*, pas autrement que les corps le font en eux mutuellement... Outre cela, puisque rien de corporel ni d'incorporel ne peut agir sur une autre chose, sinon par l'application de son essence, ce même philosophe ne conclurait-il pas nécessairement que, soit que ce soit un ange, un démon, une âme, ou Dieu qui agisse sur la matière de la façon susdite, l'essence de cette chose, quelle qu'elle soit, parcourt quasiment ces parties de la matière dans lesquelles elle agit ou quelques autres qui agissent en elles par la transmission d'un mouvement, voire qu'elle soit quelquefois présente à toute la matière qu'elle gouverne et modifie... ? »

<sup>2</sup> À H. More, 15 avril 1649, AT V, 347.7-11 : « *Conatus sum explicare maximam partem eorum quæ hic petis, in tractatu de affectibus. Addo tantum nihil mihi hactenus occurrisse circa naturam rerum materialium, cujus rationem mechanicam non facillime possim excogitare.* »

<sup>3</sup> *Ibid.*, AT V, 347.11-15 : « *Atque, ut non dedecet hominem Philosophum putare Deum posse corpus movere, quamvis non putet Deum esse corporeum ; ita etiam eum non dedecet aliquid simile de aliis substantiis incorporeis judicare.* »

de Dieu (de ce que nous tenons pour vrai à son propos), nous parvenons finalement aux créatures (et nous concluons qu'elles sont capables de quelque chose de semblable à ce que nous pensons de Dieu). On peut donc dire que Descartes fait ici de la théologie *de haut en bas*.

Mais l'ordre se renverse ensuite complètement, pour aller dans un second temps *de bas en haut* :

« Et bien que j'estime qu'aucune manière d'agir ne convienne à Dieu et aux créatures de façon univoque, j'avoue cependant que je ne trouve en mon esprit aucune idée, qui représente la façon dont Dieu ou un ange peut mouvoir la matière, différente de celle qui m'exhibe la façon dont je suis conscient que je peux, moi, mouvoir mon corps par ma pensée<sup>1</sup>. »

Ce renversement ne contredit pas ce qui précède, car le propos opère à un autre niveau. Descartes n'explique plus l'attribution aux choses incorporelles d'un pouvoir moteur réel ; il traite désormais du *fondement cognitif* de cette attribution : l'idée du pouvoir moteur (*ideam*), par laquelle je connais celui-ci. Le lexique de l'idée se précise d'ailleurs dans des termes afférents à la réalité objective (*repræsentet modum, exhibet modum*). Et dans les deux cas, il s'agit de l'idée d'un pouvoir moteur : « *ideam...*, *quæ repræsentet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere* » ; « *ea quæ mihi exhibet modum, quo ego corpus meum movere me posse mihi conscius sum.* »

Le fondement n'est pourtant pas exactement le même ici et là. Car mon propre pouvoir moteur, le mien, celui par lequel je sais que je peux, « moi (*ego*) », bouger mon corps – Descartes insiste ici, de façon assez remarquable s'il l'on songe aux énoncés canonique du «*Cogito*» : « *ego cogito, ergo sum* », « *ego sum, ego existo* » – ce pouvoir moteur qui est le mien, je le sens, j'en suis conscient. Et là encore, les termes sont assez précis : Descartes désigne une *expérience* – en l'occurrence un sentiment intérieur, le fait que « je suis conscient » de mon propre pouvoir moteur. Il s'agit en effet d'une expérience réflexive, sur laquelle le latin est d'ailleurs assez éloquent, mais qu'il est difficile de rendre littéralement sans inélégance ou altération lexicale : *mihi conscius sum* – littéralement, « je me suis [rendu] conscient »<sup>2</sup>. Descartes désigne donc ici l'origine de l'idée du pouvoir moteur humain : elle vient d'une expérience intérieure, d'un vécu de conscience. Ce propos est d'autant plus remarquable que, bien que Descartes passe peut-être pour le philosophe de la conscience de soi, il emploie en réalité assez peu le lexique de la *conscience*<sup>3</sup>.

Descartes prend soin de rappeler son refus de l'univocité afin qu'on n'aille pas croire que mon propre pouvoir moteur convient en même façon à Dieu. Mais cette précaution est pour nous très éloquente et tient justement au fait qu'il fait à présent de la théologie de bas en haut, en raisonnant sur Dieu (et les anges) à partir de la créature que je suis. Cette dénégation (de l'univocité) et cet aveu (touchant l'idée du pouvoir moteur) semblent ici les indices complémentaires d'une *analogie* – d'une analogie que l'on pourrait nommer *transcendantale*. Il n'y a pas d'univocité dans les manières d'agir de Dieu et des créatures, mais l'idée de leur pouvoir moteur respectifs n'est pas « différente » : « j'avoue cependant que je

<sup>1</sup> *Ibid.*, AT V, 347.15-22.

<sup>2</sup> Clerselier traduisait : « je me suis convaincu en moi-même » (OC VIII-2, 654).

<sup>3</sup> Dans les *Meditationes*, il s'agit même d'un *hapax* – et encore, le terme renvoie alors à une *absence* et à une *expérience vide* : « *si quæ talis vis in me esset, ejus proculdubio conscius essem. Sed et nullam esse experior* » (AT VII, 49). À comparaison, c'est surtout le lexique de l'*expérience* qui est utilisé dans cet ouvrage (mais non en un sens sensible ; c'est l'*expérience interne*, celle que j'ai de moi-même, de mes facultés et de mes affects) : on y dénombre 17 occurrences de termes formés sur *experi-*, dont certaines sont tout à fait positives (voir not. AT VII, 47, 52, et 53 : « *Experior enim jam cognitionem meam paulatim augetur* » « *maximam, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem pervipi posse experimur* » ; « *experior quandam in me esse judicandi facultatem* »).

ne trouve en mon esprit aucune idée (*nullam ideam*), qui représente la façon dont Dieu ou un ange peut mouvoir la matière, différente de celle (*diversam ab ea*) qui m'exhibe la façon dont je suis conscient que je peux, moi, mouvoir mon corps par ma pensée<sup>1</sup>. »

Le propos semblait pourtant indiquer tout d'abord une absence en mon esprit et comme une idée manquante : « *me nullam in mente mea ideam reperire, quæ representet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere...* » N'aurais-je donc pas l'idée du pouvoir moteur divin ? Ignorerais-je comment Dieu déplace la matière ? Il est difficile de le savoir clairement, car le propos se prolonge, mais pour trouver cette idée *dans la conscience que j'ai de moi-même* : « *me nullam in mente mea ideam reperire, quæ representet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere, diversam ab ea quæ mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse mihi conscius sum.* » La syntaxe est complexe et elle a pu prêter Clerselier à confusion.

Quelle est donc cette *idée* (du pouvoir moteur de Dieu) *que je ne peux repérer en moi, qui n'est pas différente de celle* qui m'exhibe mon propre pouvoir moteur ? Est-ce une *idée construite* ? Est-ce une idée forgée à partir de ma propre expérience ? Est-ce une idée que je n'ai pas, mais que j'élabore en étendant celle de mon pouvoir moteur aux autres substances incorporelles plus parfaites que moi ? Le propos est suffisamment complexe pour qu'on puisse légitimement s'interroger sur la présence en nous de cette idée<sup>2</sup>. Plus précisément, on peut se demander si Descartes distingue ici franchement entre *deux idées*. En quel sens faut-il entendre que l'idée du pouvoir moteur divin n'est pas « différente de celle » que j'ai du mien ? En quel sens faut-il prendre ce *diversam* ? Est-ce au sens où j'ai deux idées distinctes, mais qui *se ressemblent* (parce qu'elles me montrent des choses semblables de part et d'autre, à savoir les capacités motrices de substances incorporelles) ? Ou bien est-ce au sens où je n'ai ici *qu'une seule idée*, mais qui tantôt m'exhibe mon pouvoir moteur, tantôt me représente celui de Dieu ? Mais comment une même idée numérique pourrait-elle à la fois exhiber cela et représenter ceci ? Ne faut-il pas plutôt penser que je n'ai pas premièrement en moi l'idée explicite du pouvoir moteur de Dieu, mais que, sous ces noms, je mets d'abord ma propre idée, l'idée de mon pouvoir moteur, laquelle permet ensuite de réveiller en mon esprit l'idée du pouvoir moteur divin – sachant en cela que cette manière d'agir que j'expérimente en moi-même ne convient pas à Dieu de façon univoque ? Autrement dit, est-ce que je ne forme pas ici l'idée de la force motrice de Dieu par analogie avec la mienne ?

<sup>1</sup> Il faut rapprocher la formulation et le contenu de cet aveu de celui que l'on pouvait lire dans les 2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 137.9-11 : « *fateor enim ultro et libenter ideam quam habemus... intellectus divini, non differre ab illa quam habemus nostri intellectus...* » ; « *fateor tamen, me nullam in mente mea ideam reperire, quæ representet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere, diversam ab ea quæ mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse* ».

*Nota bene* : la traduction de Clerselier est ici fautive, car elle fait porter l'adjectif *diversam* sur le *modum* du pouvoir moteur (« une manière différente »), ce qui est grammaticalement incorrect, car cet adjectif est au féminin (« *diversam* », non *diversum*) et *modum* est un nom masculin : « je ne trouve en moi aucune idée qui me représente une manière différente dont Dieu ou un ange peuvent mouvoir la matière de celle qui me représente la manière dont je suis convaincu en moi-même que je puis mouvoir mon corps par ma pensée. » (OC VIII-2, 654/GRL 167). Cette phrase est inintelligible. La lettre ne dit pas que l'une de *ces manières* n'est pas différente de l'autre, mais que c'est *l'idée* de ces manières qui n'est pas différente : « *nullam... ideam... quæ representet modum... diversam ab ea quæ mihi exhibet modum...* » Du coup, nous ne croyons pas que Descartes « fait temporairement l'hypothèse d'un Dieu agissant comme moi (“pas de manière différente”, dit la lettre) » (D. Kolesnik-Antoine, *L'Homme cartésien, op. cit.*, p. 196) ; mais plutôt qu'il soutient que l'idée du pouvoir moteur divin est *la même* que celle du mien – reste à savoir en quel sens c'est le cas. En revanche, nous croyons aussi que « Descartes affirme uniquement que nous ne pouvons pas concevoir l'action de Dieu, pur esprit, sur la matière, *autrement que sur le modèle* de l'action de notre esprit sur notre corps. » (*Ibid.*, p. 195).

<sup>2</sup> Il faut noter que Descartes parle ici indifféremment du pouvoir moteur de Dieu et de l'ange (*Deus vel Angelus*). Mais comment connaissons-nous les anges ? Comment formons-nous l'idée de leur pouvoir moteur ?

Le sens des termes : « la façon dont je peux, moi, mouvoir mon corps (*modum, quo ego... corpus meum movere me posse*) », je sais bien où je l'ai trouvé : dans mon expérience intime, dans ce dont « je me suis rendu conscient (*mibi conscius sum*) » en déplaçant mon corps « par ma pensée (*per meam cogitationem*) ». Mais le sens des termes : « la façon dont Dieu ou l'ange peut mouvoir la matière (*modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere*) », où le trouverai-je ? Où le trouverai-je, si ce n'est dans cette idée qui d'abord m'exhibe mon pouvoir moteur (*mibi exhibet modum, quo ego...*), puis réveille en moi la représentation d'un pouvoir moteur transcendant (*repræsentet modum quo Deo...*) ? Nous avouons ici notre perplexité ; et nous nous demandons s'il ne faudrait pas lire en ces lignes énigmatiques une forme d'*analogie transcendantale*. Le schéma serait alors le suivant :

- Le pouvoir moteur (la chose signifiée, *res significata*) convient *d'abord à Dieu* ; et je juge bien que quelque chose de semblable se retrouve aussi dans les créatures incorporelles, puisque j'entends clairement que leur perfection sont des vestiges des siennes.
- Mais la signification des termes (le mode de signification, *modus significandi*), convient *d'abord à moi* – ce que sais si bien que je ne fais d'ailleurs quasi que de parler de moi à cet endroit : *me, mibi, ego, me, mibi* (AT V, 347.17, -20, -20, -21, -21) – ; et j'attribue ensuite un pouvoir moteur à Dieu dont le sens n'est pas univoque au mien ; l'analogie se déploierait alors de l'un à l'autre termes de la série, dont l'idée de mon pouvoir moteur serait le premier terme, ou le premier analogué (analogie d'attribution selon l'intention seulement).

L'ordre de la signification des noms ne reproduit pas l'ordre des choses, mais procède de façon inverse. L'ordre des choses va de haut en bas, de Dieu à moi ; tandis que l'ordre des idées va de bas en haut, de moi à Dieu. Et les choses signifiées ne sont pas connues avec la même force, ou vivacité : l'idée de mon pouvoir moteur me présente, ou me montre, celui-ci (*mibi exhibet*), et cela si fortement que sa réalité objective consiste toute entière en une expérience, celle dont « je suis conscient » que j'exerce sur mon corps « par ma pensée » ; tandis que l'idée du pouvoir moteur transcendant ne me met pas celui-ci sous les yeux “en chair et en os”, mais se contente pour ainsi dire de le représenter (*repræsentet*) – et le terme a d'ailleurs peut-être ici un sens littéral (*re-præsentet*), au sens où cette idée me remet une seconde fois en présence de mon propre pouvoir moteur (sur un mode que je sais toutefois ne pas convenir à Dieu) ; car, de fait, je n'ai pas *l'expérience* du pouvoir moteur divin, du moins pas cette sorte d'expérience par laquelle je connais le mien. La question serait alors de savoir comment je forme l'idée de ce pouvoir moteur<sup>1</sup>.

Un point semble en tout cas certain ; s'il n'y a pas d'univocité, c'est parce que je connais ces pouvoirs moteurs tout différemment (quoique peut-être à partir d'une même idée) : le mien, je le vis et je le ressens, c'est une expérience proprement humaine, qui se joue entre les deux substances qui composent mon humanité (*modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse*) ; tandis que le pouvoir moteur de Dieu ou de l'ange, même si je sais qu'il est réel, je ne l'éprouve pas de la même façon, car il m'est étranger, dans la mesure où il commence dans deux autres substances que je ne suis pas (*modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere*). Il y aurait à l'origine une même idée de ces trois pouvoirs moteurs (celle que je trouve en moi dans ma propre expérience) ; mais cette idée me donnerait à connaître des pouvoirs moteurs distincts. Mais parce que l'idée qui me représente le pouvoir

<sup>1</sup> Ce propos doit aussi être rapproché de celui des *5<sup>e</sup> Rép.* (AT VII, 373.4-6), où Descartes déclarait que la force de penser divine « est représentée » par la nôtre : « *perfectissimam illam vim cogitandi, quam in Deo esse intelligimus, per illam minus perfectam, quæ in nobis est, repræsentari* » (voir *supra*, chap. V, part. III, II.1 - « L'analogie de la représentation »).

moteur divin n'est pas différente de celle qui m'exhibe mon propre pouvoir moteur, nous pourrions ici parler d'une analogie : « *nullum agendi modum Deo et creaturis univoce convenire* » – à quoi il faudrait donc ajouter “*non univoce, sed analogice*”.

Cette analogie serait alors nécessaire pour représenter le pouvoir moteur divin, car nous n'avons aucun autre moyen en nous pour former l'idée de la façon dont Dieu peut mouvoir le corps, sinon celle qui nous exhibe la façon dont nous pouvons, nous, déplacer le nôtre. Le discours sur le pouvoir moteur de Dieu – discours non indigne d'un « homme philosophe (*hominem Philosophum*) » – parlerait donc ici à partir de ce dont cet homme est conscient en lui-même.

Il reste néanmoins difficile de saisir comment l'idée même de *mon propre* pouvoir moteur peut servir à représenter la façon dont *les autres substances* incorporelles plus parfaites que moi peuvent mouvoir la matière. Comment une seule et même idée peut-elle à la fois m'exhiber mon pouvoir moteur et représenter celui de Dieu ou d'un ange ? L'idée du pouvoir moteur a-t-elle ici une *double réalité objective* : une réalité immanente connue par expérience, et une réalité transcendante connue on ne sait trop comment ? Ou bien ne faut-il pas plutôt penser que nous avons *deux idées distinctes* de ces pouvoirs moteurs (immanent et transcendants), mais que *l'une est formée à partir de l'autre* et en ce sens par analogie ?

Cette seconde interprétation nous semble plus intelligible que la première (parce que celle-ci suppose une seule idée numérique ayant deux réalités objectives – ce qui semble contradictoire : s'il y a deux réalités objectives, il y a alors deux idées distinctes). La seconde interprétation nous semble plus intelligible, parce qu'elle suppose deux idées numériquement distinctes : d'une part, *l'idée* du pouvoir moteur transcendant (« *ideam... qua representet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere* ») ; et d'autre part, *celle* de mon propre pouvoir moteur (« *ea qua mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse* »)<sup>1</sup>. Cette interprétation a aussi pour avantage de rejoindre ce que Descartes a pu écrire touchant la façon dont nous formons l'idée de Dieu à partir de nos perfections – c'est-à-dire la façon dont nous rendons cette idée *explicite* d'*implicite* qu'elle était. S'agissant du pouvoir moteur divin, nous avons naturellement en nous la faculté de former son idée, dans la mesure où son fondement inné n'est autre que l'idée que notre condition d'esprit uni à un corps nous fait connaître ; et c'est par réflexion sur notre force motrice que nous parvenons à atteindre (ou expliciter) la représentation d'une force analogue très parfaite, infinie et simple : en prenant conscience de ce que ma pensée peut sur mon corps, je découvre l'idée d'un pouvoir moteur transcendant analogue – analogue, tant parce que le pouvoir moteur divin est aussi la force d'une substance incorporelle à l'égard d'une substance matérielle, que parce que l'idée qui représente cette force a été rendue explicite à l'occasion de l'idée de ce que j'expérimente en moi et par extension à l'infini (sentant que je peux bouger quelques parties de mon corps, je forme l'idée *tota simul* d'une puissance capable de déplacer n'importe quelle partie de l'univers créé).

<sup>1</sup> On retrouve ici une distinction semblable à celle de la 3<sup>e</sup> Méd., où Descartes distinguait l'idée qui « m'exhibe à moi-même » et celle qui « représente Dieu » : « parmi ces idées qui sont en moi, outre celle qui me donne à voir moi-même à moi-même, pour laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté, il y en a une autre qui représente Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, d'autres des animaux, et d'autres enfin d'autres hommes semblables à moi-même (*Ex his autem meis ideis, præter illam qua me ipsum mihi exhibet, de qua hic nulla difficultas esse potest, alia est qua Deum, alia qua res corporeas et inanimas, alia qua Angelos, alia qua animalia, ac denique alia qua alios homines mei similes representant*). » (AT VII, 42-43/MB, 109).

Ces manières d'agir ne sont *pas univoques*, car *i*) comme Descartes l'écrira dans sa dernière lettre à H. More, « cette force dans la substance créée est son mode, mais non en Dieu<sup>1</sup> » ; *ii*) je sais clairement que la puissance de Dieu est *infinie*, tandis que la mienne est *finie* (et ce, tout particulièrement touchant celle dont il s'agit ici, qui est limitée en moi et peut-être même minimale à proportion de toutes les parties de mon corps que je ne peux déplacer immédiatement) ; *iii*) je sens que je suis *uni* à un corps, tandis que je ne conçois rien de tel en Dieu. Mais ces manières d'agir ne sont *pas équivoques* non plus, car il y a dans les substances créées « *aliquid simile* » à ce que Dieu peut (347.14), c'est-à-dire une force motrice, que j'expérimente en moi et dont l'idée me permet d'entrevoir l'archétype à l'image duquel la mienne a été faite ; et l'étendue qui est attribuée à Dieu et aux esprits finis par analogie est en nous, comme en lui, une étendue « non de substance, mais de puissance seulement<sup>2</sup> ». On peut donc dire qu'elles sont *analogues*.

Ajoutons enfin un dernier point relatif au *contenu objectif* des idées en question – idées qui sont respectivement celles de « la façon » dont, ou par laquelle (*modum quo*), Dieu et moi pouvons mouvoir des corps : « *modum quo Deus...* », « *modum, quo ego...* » (AT V, 347.18 et -20). L'idée du pouvoir moteur divin me représente-t-elle *comment Dieu déplace* un corps ? Celle de mon pouvoir moteur me montre-t-elle *comment je peux*, moi, par ma pensée bouger le mien ? Quel est le contenu objectif de ces idées ? Est-ce celui d'une action mécanique ? Est-ce celui d'une action purement spirituelle ? Est-ce une notion composite ? Si nous savons que nous avons la notion primitive de l'union, « de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps<sup>3</sup> », il est remarquable que Descartes n'ait jamais évoqué l'idée représentant la façon par laquelle Dieu agit sur la matière – sauf dans notre lettre. D'autre part, ces idées sont-elles claires et distinctes ou bien sont-elles obscures et confuses ? Si nous raisonnons ici seulement à propos de ce qui est accommodé à nos capacités, il est certain que l'idée de notre force motrice n'est pas une idée mécanique : c'est l'idée à la fois claire et confuse d'une force (confuse au sens où je ne saurais séparer en elle l'action et la passion respectives des deux substances qui la composent). Cette idée ne me montre pas une chose matérielle agissant sur une autre. Elle présente seulement mon âme « se matérialisant », c'est-à-dire mon âme *en tant qu'agissant* sur mon corps.

Cela dit, nous ne pouvons pas tout à fait éluder la question à propos de l'idée de la façon dont Dieu meut la matière. Car, de fait, Descartes déclare que nous possédons cette idée (c'est celle que je peux « repérer en mon esprit » du pouvoir moteur divin) ; et, de droit, la connaissance nous en a été accordée, car nous avons par nature la faculté de la former (en la faisant dériver de notre propre expérience de l'effort). Qu'est-ce que l'idée du pouvoir divin « représente » ? Certainement, cette façon singulière que Dieu a de déplacer la matière, nous ne pouvons pas dire qu'elle nous est inconnue (et nous pouvons la préciser en considérant sa puissance créatrice, qui conserve le mouvement dans la matière depuis le commencement) ; mais nous ne pouvons pas dire non plus que nous la connaissons parfaitement, car nous ne saurions « voir en Dieu » la façon par laquelle il meut les corps. Il faut peut-être alors, pour s'en faire une idée, se tourner vers l'expérience humaine de l'effort (qui est une manière d'agir semblable, mais non univoque). Mais cette expérience ne nous

<sup>1</sup> À H. More, août 1649, AT V, 404.4-5 : « *illa vis in substantia creata est eius modus, non autem in Deo* ».

<sup>2</sup> À H. More, 15 avril 1649, AT V, 342.13-15 : « *nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostra extensionem substantiæ, sed potentiæ duntaxat* ».

<sup>3</sup> À Élisabeth, 21 mai 1643, AT III, 665 ; ce texte dit bien que nous avons une *notion* (« celle ») de notre force motrice.

donnera jamais une connaissance adéquate de la puissance divine, tant parce qu'une connaissance ne peut être adéquate et incomplète (cela serait une contradiction dans les termes), que parce que nous savons certainement que nous n'avons pas une connaissance adéquate de la divinité (ce qui supposerait d'égaliser la puissance de Dieu<sup>1</sup>). Il faut donc sans doute s'abstenir de projeter l'idée du pouvoir moteur humain sur la puissance motrice divine : on évite ainsi de forger des notions confuses et de tomber, comme Giordano Bruno, dans « le sentiment de ceux qui considèrent Dieu comme l'âme du monde unie à la matière<sup>2</sup> ».

## CONCLUSION

Nous avons vu dans cette partie que les choses immatérielles pouvaient être dites étendues en tant qu'elles s'appliquent aux corps, mais qu'on ne pas pouvait pas leur attribuer la *définition même* du corps, parce que celle-ci ne leur convient pas (non-univocité). D'un autre côté, nous avons constaté qu'il n'est pas interdit d'en parler en termes corporels, en raison de leur relation aux corps (non-équivoque). L'étendue qu'on leur attribue l'est alors « par analogie », de sorte qu'il y a chez Descartes un *concept analogique de l'étendue*, qui est réservé aux choses métaphysiques.

Avant de conclure cette partie, nous souhaitons souligner la manière dont Descartes introduit ce concept, car cela permettra de mieux apprécier l'importance des analogies dans sa métaphysique, ainsi que le rôle particulier de l'analogie avec l'étendue. Nous reviendrons dans la conclusion de ce chapitre sur les trois analogies de proportion (avec le rire, la raison et le fer) rencontrées précédemment.

La construction du propos était en effet éloquent. Car Descartes *expose l'analogie d'attribution* de l'étendue à des choses spirituelles *en employant une analogie de proportion* avec le discours analogique sur les choses saines. Autrement dit, il se sert d'une analogie pour étayer une autre analogie. On l'aperçoit sans doute plus nettement de la façon suivante :

<p><b>A</b> « <i>quemadmodum dicere licet sanitatem soli homini competere,</i></p>	≈	<p><b>C</b> <i>ita illud solum quod est imaginabile, [...] dico esse extensum,</i></p>
—		—
<p><i>quamvis, per analogiam</i></p>		<p><i>quamvis... per analogiam</i></p>
<p><b>B</b> <i>et Medicina, et aer temperatus, et alia multa dicantur etiam sana ;</i></p>		<p><b>D</b> <i>alia... etiam extensa dicantur.»</i></p>

La double expression : « *per analogiam* » indique une analogie *d'attribution*. Tandis que les deux adverbes : « *quemadmodum... ; ita...* » encadrent une analogie *de proportion*. Tout comme les choses qui ne sont pas proprement saines [B] sont dites saines par analogie à [/] ce qui est sain

<sup>1</sup> Il faut en effet distinguer « l'intellection conforme à la mesure de notre esprit » – intellection que « nous expérimentons » de l'infini (nous expérimentons notre intellection de l'infini, non l'infini lui-même) – « du concept adéquat des choses, que personne n'a, non seulement de l'infini, mais peut-être aussi d'aucune autre chose, si petite qu'elle soit (*a conceptu rerum adequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re quantumvis parva*). » (5<sup>e</sup> Rép., AT VII, 365.1-5)

<sup>2</sup> *A. H. More*, août 1649, AT V, 404/OC VIII-2, 656. Faisant allusion au livre *De la causa, principio et Uno*, second dialogue, Venise, s. n., 1584, not. p. 57-58 : « l'anima del mondo et la divinita... é tutta in qualsivolgia parte, come la mia voce é udita tutta da tutte le parte di questa sala. »

à proprement parler, l'être humain [A] ; ainsi [≈], les choses qui ne sont pas proprement étendues [D] sont dites étendues par analogie à [/] ce qui seul est étendu à proprement parler, le corps [C]. Descartes expose donc une *analogie d'attribution* au moyen d'une *analogie de proportion*. Ce propos illustre la prégnance des analogies dans son argumentation métaphysique.

À plus forte raison lorsque nous trouvons Descartes en train de reprendre le procédé thomiste par excellence sur la question des noms divins<sup>1</sup>. La chose demeurerait peut-être secondaire si elle ne concernait que l'âme humaine. Mais Descartes emploie l'analogie d'attribution pour parler à son tour, non seulement de l'âme et des anges, mais en outre *de Dieu*. Nous ne pouvons donc ignorer ce fait, en estimant qu'il aurait écarté l'analogie comme d'un revers de la main. Il s'en sert plutôt *à sa façon*, pour préserver l'idée claire et distincte de Dieu, que l'objection de More tendait à obscurcir et à confondre avec celle du corps.

Il faut préciser que ces deux analogies n'ont pas le même statut dans le discours de Descartes. L'analogie de proportion est ici une *forme argumentative*, comme on en trouve souvent sous sa plume : elle relève de l'exposition de la pensée et sert à clarifier un concept (ici, celui d'étendue analogique). En revanche, l'analogie d'attribution est un *outil sémantique* qui s'oppose à l'univocité vers laquelle More inclinait, dans la mesure où elle permet d'étendre le nom d'étendue aux choses spirituelles, tout en distinguant en elles ce qui relève seulement de leur puissance sans affecter leur essence.

L'étendue de la puissance divine laisse sans doute de nombreuses questions ouvertes. Mais cela tient plus à l'amplitude de la chose même qu'à la manière que Descartes eut d'expliquer celle-ci. Sa constante prudence devant l'infini l'obligeait de ne pas trop en dire sur ce sujet-là. Restent alors les écrits. Comme le dit fort bien J.-L. Marion, si les interprétations ont leurs habitudes, les textes ont toutefois leurs exigences<sup>2</sup>. De quelle exigence s'agit-il alors ? De celle qui consiste à tenir ensemble l'abandon cartésien de l'analogie traditionnelle *et* l'adoption cartésienne d'une analogie modernisée – modernisée, au sens où il ne s'agit plus de rendre compte d'un discours sur une obscure notion de Dieu construite à partir du sensible, mais de ménager une clairière dans la forêt ténébreuse de nos pensées où puisse entrer la lumière naturelle de notre connaissance de l'infini. Embrasser ces deux choses produit assurément de la friction. Mais cela permet aussi d'entendre le *dialogue* que la métaphysique cartésienne entretint avec la philosophie médiévale et scolastique.

En toute apparence, ce dialogue ne fut pas un "dialogue de sourds". Car Descartes n'a pas tourné le dos à ses prédécesseurs. S'il voulut certes renverser la philosophie de l'École, il n'y parvint toutefois qu'en l'adoptant dans un premier temps. Comment autrement comprendre qu'il cite les commentateurs d'Aristote sans les nommer, lorsqu'il répond à Henry More ? "L'homme est un animal rationnel", "le rire est le propre de l'homme", "les choses sont dites saines par analogie avec la santé" : autant de thèses aristotéliennes que Descartes avait apprises sur les bancs du collège et que ses réponses allaient lui permettre de réciter. Or force

<sup>1</sup> Dans ses deux *Sommes*, Thomas d'Aquin privilégie ce qu'on appelle l'analogie d'attribution *intrinsèque*, tandis que Descartes répond à More par une analogie d'attribution *extrinsèque* (des corps aux esprits). Mais nous avons montré qu'il concevait dans sa deuxième lettre une analogie d'attribution intrinsèque (de mon pouvoir moteur à celui de Dieu). Leur démarches analogiques peuvent donc être rapprochées, car elles interviennent dans le cadre d'une théologie naturelle qui rend compte des notions communes à Dieu et à certaines créatures.

<sup>2</sup> *Sur la théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 140 : « Mais les textes ont leurs exigences, mêmes si les interprétations ont leurs habitudes. »

est de constater qu'elles étaient encore présentes en son esprit à la fin de sa vie. Loin de les réfuter, il les reprit au contraire pour échafauder ses propres concepts. Parmi ceux-ci figure l'étendue de puissance des choses immatérielles.

Cette "étendue" n'est certainement pas une « vraie étendue », mais elle est tout de même quelque chose *d'analogie* à l'étendue – une « étendue analogique », comme More le dira. De fait, et peut-être faute de mieux, Descartes ne trouva pour en parler pas d'autre moyen que l'analogie d'attribution. Ce sera là d'ailleurs son dernier mot sur l'analogie. Faut-il voir dans cette occurrence l'ultime soubresaut d'une figure depuis longtemps déclinante et le chant du cygne de l'analogie théologique ? Ce n'est pas impossible. Mais apprécier la portée du geste de Descartes au-delà de ses écrits n'est pas tout à fait notre propos. Une chose nous semble en tous les cas certaine : *l'analogie d'attribution constitue l'une des pièces de la métaphysique cartésienne*. Ce n'en est sans doute pas l'une des pièces maîtresses. Mais elle sert tout de même à penser l'ubiquité divine – un thème sur lequel Descartes était resté étonnamment muet dans ses écrits antérieurs. C'est donc peut-être sous cet angle qu'il convient d'apprécier le rôle de l'analogie avec l'étendue. À sujet exceptionnel, procédé spécifique. L'analogie sert à préserver la connaissance singulière que nous avons de Dieu, qui, étant inimaginable, est nulle part à raison de son essence et cependant partout à raison de sa puissance (AT V, 343.14-18). Descartes savait qu'il touchait là un point délicat, parce qu'afférent à l'infini ; aussi jugea-t-il plus convenable de lâcher prise, afin de saisir ce qu'il en est plutôt du fini : « Or comme on ne distingue point en Dieu le pouvoir et l'essence, je crois qu'il est mieux de raisonner en pareille matière sur notre âme ou les anges, comme choses plus proportionnées à notre manière de penser (*tanquam perceptioni nostræ magis adæquatis, quam de Deo ratiocinari*). » (343.18-22/OC VIII-2, 651.) C'est l'effort pour embrasser les diverses relations au lieu de l'essence et de la puissance divines, qui rend obscure et confuse la connaissance claire et distincte que nous avons de chacune de ces relations, lorsque nous les considérons à part l'une de l'autre. Car il est par nature impossible que nous comprenions l'une de ces deux choses. Elles ne s'en laissent pas moins toucher de la pensée – et c'est, croyons-nous, cette atteinte positive que l'analogie de l'étendue entendait préserver, en permettant tout de même de parler du rapport que les choses immatérielles, dont l'infini, entretiennent aux corps. Ce n'est pas un hasard si la correspondance avec More reproduit les traits saillants de la métaphysique cartésienne – de cette même métaphysique que les lettres de 1630 avait inaugurée : « Je sais que mon intelligence est finie et que le pouvoir de Dieu est infini, ainsi je n'y prétends pas mettre de borne (*Ego vero, cum sciam meum intellectum esse finitum, & Dei potentiam infinitam, nihil unquam de hac determino*) » (AT V, 272.16-18/OC VIII-2, 643). Littéralement : « Mais moi, puisque je sais que mon entendement est fini et que la puissance de Dieu est infinie, je ne détermine jamais rien touchant celle-ci ». Cela reviendrait à assigner un *terme* à une puissance dont l'amplitude surpasse les bornes de l'entendement humain. La vérité de la chose exigerait sans doute que l'épithète « divin » ne soit jamais mis au pluriel quand il se rapporte aux attributs de Dieu, de sorte qu'on ne puisse pas dire, à proprement parler, que la puissance et l'essence divines ont une relation différente au lieu. Notre esprit est toutefois tel qu'il ne peut apercevoir cette seule et même chose clairement et distinctement s'il tente de porter son regard sur chacune de ses faces en particulier et simultanément de les voir toutes deux *uno intuitu*. Faut-il croire pour cela que notre connaissance de l'infini manquerait d'évidence ? Non. Simplement faut-il s'abstenir de comprendre que Dieu soit *essentiellement inétendu* et qu'il puisse cependant s'appliquer sur des corps (en sorte que nous pensions par analogie qu'il est *en quelque façon étendu*).

L'erreur de More fut de vouloir mettre derrière le syntagme d'« étendue analogique » non la puissance, mais l'essence de Dieu : « ...*infinita expansio, divinæ utique essentialis...* » (V, 242.14), parlant ainsi d'une *expansion infinie de l'essence divine*, là où Descartes se contentait de parler d'une *amplitude* d'essence ou de substance, qui n'était pas une amplitude d'extension : « *amplitudinem divinam, non dicam extensionis, ut pote quæ proprie loquendo nulla est, sed substantiæ vel essentialis* » (AT V, 272.9-11). Aussi refusa-t-il fermement un tel discours en commentant les propos de More : « *Dieu est positivement infini, c'est-à-dire existant partout, etc.* Je n'admets pas ce "partout", car il paraît ici que vous ne faites consister l'infinité de Dieu qu'en ce qu'il existe partout, ce que je ne vous passe point (*cui opinioni non assentior*) » (AT V, 343.14-16/OC VIII-2, 650). Autant il est permis de dire par analogie que Dieu est étendu partout à raison de sa puissance, autant il n'est pas permis de dire qu'il est répandu partout à raison de son essence. More aura beau jeu de qualifier Descartes de "nullibiste". Il y a cependant fort à parier que ce dernier jugeait sa position préférable à toute forme de *panthéisme* (auquel bon gré mal gré se frottent les thèses du philosophe anglais, qui défendra *mordicus* une position proche de cette opinion) : « il reste dans le corps ou la matière des vestiges obscurs et peu consistants de l'essence divine (*in corpore sive materia cæca quædam ac evanida esse Divinæ essentialis vestigia*)<sup>1</sup> ». Résolu à ne pas tomber dans ces considérations, Descartes prit soin de distinguer clairement l'étendue des corps et l'amplitude divine. L'analogie d'attribution fut l'outil qu'il employa pour préserver cette distinction. Elle permettait de dire que Dieu « est *quodammodo* étendu » – d'un *quodammodo* qui vise une étendue non pas univoque, mais analogique, et dont la vérité n'avait pas d'autre prétention que d'être *métaphorique* (au sens où Paul Ricœur explique que le "est" métaphorique préserve le "n'est pas" dans le "est"<sup>2</sup>). « Dieu est en quelque façon étendu » : autrement dit, sa puissance *s'étend* aux corps, mais il *n'est pas* lui-même étendu (car ce n'est pas lui qui est le sujet de cette extension de puissance ; ce sont les corps sur lesquels cette puissance s'exerce).

<sup>1</sup> Henry More à Clerselier, juillet-août 1655, AT V, 646/OC VIII-2, 662.

<sup>2</sup> Voir *supra* chap. III, part. III, I - Les nuances d'un *quodammodo*, 3. e) Analogie et métaphore.

## APPENDICE

### L'ÉTENDUE ET LA FLAMME

#### **INTRODUCTION**

La seconde moitié de juillet 1648 fut l'occasion d'un ultime échange entre Arnauld et Descartes. Ce dernier étant en séjour à Paris depuis la mi-mai, il offrit un entretien privé au correspondant anonyme qui venait de lui écrire et qu'il avait peut-être reconnu. Mais les deux hommes ne purent se rencontrer, car Arnauld vivait reclus à Port-Royal des Champs suite à la querelle avec les Jésuites qui éclata après la publication, en 1643, de son livre *De la fréquente communion*. L'ensemble de ce dossier comprend quatre lettres latines, rédigées entre le 15 et le 29 juillet, portant sur l'esprit humain, Dieu, l'étendue et le vide<sup>1</sup>.

Cet échange fournira une nouvelle occasion à Descartes d'expliquer sa métaphysique par analogies, usant des ressources d'un discours bien proportionné dans un but aussi bien cathartique que pédagogique. Il s'en servira en effet pour réfuter des objections et expliquer deux des principales vérités de sa philosophie : la première, selon laquelle *l'âme pense toujours* ; la seconde, selon laquelle *l'esprit cause ses pensées sans se causer lui-même*.

Ne pouvant intégrer ces analogies aux parties précédentes, mais nous refusant à ajouter une partie supplémentaire à un chapitre déjà bien fourni, le plus convenable nous a semblé de les analyser ici, dans un court appendice, qui présente le double avantage de ne pas bouleverser les divisions de ce chapitre, ni d'omettre de faire figurer en bonne place ce qui entre dans le champ de notre enquête. Il nous permettra aussi de proposer une solution définitive au problème de la *passivité de l'esprit* face aux idées, dans la mesure où la réponse que Descartes apporte au théologien permet de résoudre cette difficulté. Nous attirons donc l'attention sur la continuité qui existe entre cet appendice et l'une des sections de ce chapitre (part. I, I, § 3).

#### **I. L'ÂME PENSE TOUJOURS**

Arnauld vient de relire les *Réponses aux Objections*, mais elles lui laissent encore des doutes. Il prend donc la plume pour exposer « deux ou trois scrupules » qui lui restent « *de prima Philosophia*, touchant la première philosophie<sup>2</sup> ». Le premier d'entre eux porte sur l'esprit humain : « Je trouve seulement de la difficulté, en ce que dans vos réponses aux cinquièmes objections à la page 549 de l'édition française, vous dites que l'âme pense toujours, à cause

---

<sup>1</sup> Sur ces deux dates, voir OC VIII-2, 1136-1137, n. 1. Sur la présence de Descartes à Paris depuis la mi-mai, voir AT V, 139-141. Les deux hommes s'étaient déjà manqués lorsque Descartes était revenu à Paris en 1644. Arnauld ne sortit de sa retraite qu'en 1668 (voir *Histoire abrégée de Mr. Arnauld*, Cologne, Nicolas Schouten, 1695, p. 148-149 ; citée in AT IV, 104-105).

<sup>2</sup> *Arnauld à Descartes*, 15 juillet 1648, AT V, 186/OC VIII-2, 801.

qu'elle est une substance qui pense<sup>1</sup>. » Cette difficulté touche à la mémoire intellectuelle et aux souvenirs des intellections pures<sup>2</sup>. Ne pouvant s'expliquer cette mémoire, Arnauld préfère renoncer à la thèse selon laquelle l'âme pense toujours, en prenant pour modèle la *divisibilité du corps*, qui n'est pas toujours actuelle non plus en la substance étendue :

« Et il ne semble pas nécessaire que l'esprit pense toujours, même s'il est une substance pensante ; il suffit en effet qu'il y ait toujours en lui la force de penser, comme la substance corporelle est toujours divisible, même si elle n'est pas toujours actuellement divisée<sup>3</sup>. »

Ce faisant, Arnauld conteste que la pensée soit l'*attribut essentiel* de l'âme et la réduit à une *force*, c'est-à-dire à une *faculté* ou une *potentialité*. Si donc nous ne nous ressouvenons pas de nos pensées intra-utérines, c'est, selon lui, parce que nous ne pensions pas effectivement, bien que nous en ayons eu la disposition<sup>4</sup>.

Descartes lui répond sur la mémoire intellectuelle, puis corrige l'analogie proposée. Au lieu de prendre la *divisibilité* du corps pour analogue de la pensée, il retient l'*étendue*, afin d'insister sur le caractère *essentiel* et non accidentel de cette pensée :

« Et pourtant il semble nécessaire que l'esprit pense toujours en acte : parce que la pensée constitue son essence, de même que l'étendue constitue l'essence du corps, et qu'on ne la conçoit pas comme un attribut qui peut en être joint ou séparé, de même qu'on conçoit dans le corps la division des parties ou le mouvement<sup>5</sup>. »

Cette réponse contient une *analogie*, qui est aussitôt suivie d'une *disanalogie* (il s'agit, en l'occurrence, de la négation de l'analogie d'Arnauld et, par anticipation, de celle de Locke).

pensée		étendue			pensée		divisibilité ou mouvement
esprit	≈	corps			esprit	≠	corps

La pensée est à l'esprit comme l'étendue est au corps, non comme la divisibilité ou le mouvement est à ce corps. Autrement dit, elle est son *essence* et non un attribut qui certes lui est propre, mais qui ne le définit pas entièrement. C'est pourquoi l'esprit pense *toujours en acte*. L'analogie avec l'étendue permet ainsi d'ajuster la conception que l'on doit se faire de la

<sup>1</sup> *Ibid.*, AT V, 186/OC VIII-2, 802. La traduction est de Clerselier ; il a adapté la référence à l'édition française de 1647 : « *Id unum me movet, quod in responsionibus ad obj. quintas, p. 507 editionis Solinae, humanam nunquam mentem non cogitare asseras, eo quod sit substantia cogitans* ». Sur le thème abordé ici, voir *Væ Resp.*, AT VII, 356-357/OC IV-1, 553 et à *Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III, 478.13-479.9.

<sup>2</sup> Nous ne développerons pas cette question, car elle n'est pas pertinente pour notre sujet. Voir Xavier Kieft, « Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes », *Revue philosophique de Louvain*, t. 104, n° 4, 2006, p. 762-786.

<sup>3</sup> AT V, 188/OC VIII-2, 803 (t. m.) : « *Neque vero necesse videtur, ut mens semper cogitet, etiamsi sit substantia cogitans ; satis enim est ut in ea semper sit vis cogitandi, ut substantia corporea semper divisibilis est, etsi non semper actu dividatur.* »

<sup>4</sup> Cette position est proche de celle que Locke adoptera dans l'*Essai sur l'entendement humain* (1690), où il soutiendra que la pensée est une opération accidentelle à l'âme analogue au *mouvement* du corps : « J'avoue pour ma part avoir une de ces âmes frustrées qui ne se perçoivent pas toujours en train de contempler des idées et qui ne conçoivent pas qu'il soit plus nécessaire pour l'âme de penser toujours, que pour le corps de se mouvoir toujours ; car la perception des idées, selon moi, est pour l'âme ce que le mouvement est pour le corps : non pas son essence, mais l'une de ses opérations » (II, 1, 10, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001, p. 170, s.d.l.t.).

<sup>5</sup> À Arnauld, 16 juillet 1648, AT V, 193/OC VIII-2, 807 (t. m.) : « *Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet : quia cogitatio constituit ejus essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus.* »

pensée. La disanalogie proposée révèle aussi l'attention que Descartes prêtait à la justesse des analogies (car il n'est pas vrai, selon lui, que la pensée est à l'esprit comme la divisibilité est au corps) – disanalogie que l'on peut aussi représenter de la façon suivante (où le symbole de la négation porte sur l'ensemble de la proportion) :

$$\neg \frac{\text{pensée}}{\text{esprit}} \approx \frac{\text{divisibilité}}{\text{corps}}$$

En s'exprimant comme Arnauld et Descartes le font, on ne peut pas vraiment dire qu'ils *argumentent* par analogie et par conséquent qu'ils entendent *prouver* quoi que ce soit ainsi. Le registre de leur discours est d'ailleurs celui de la *vraisemblance*, bien qu'il renferme une modalité de nécessité : « *Neque vero necesse videtur, ut mens semper cogitet...* », « *Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet...* » La validité de leur analogie est en effet suspendue à la nature de la pensée pour l'esprit : cette pensée est-elle un attribut en puissance ou bien une essence en acte ? Il n'est pas certain que nous soyons le mieux placé pour les départager.

Une chose est sûre en revanche, c'est que, *d'un point de vue cartésien*, l'analogie de la pensée avec l'étendue est correcte, puisqu'il s'agit de comparer une essence actuelle à une autre, du côté de l'esprit comme du côté du corps, ce qui est donc *bien proportionné*. Il semble même que cette analogie ait porté ses fruits, car Arnauld se dira convaincu dans sa seconde lettre : « J'approuve fort ce que vous dites, que l'esprit pense toujours en acte. Et par là le doute que je vous avais proposé touchant la durée de l'esprit, est tout à fait ôté<sup>1</sup>. » Où l'on constate les vertus cathartiques et pédagogiques de l'analogie cartésienne. Convenablement posée, correctement ajustée, elle purifie l'esprit d'une opinion erronée, éclaire l'interlocuteur et lui enseigne une vérité de premier ordre.

## II. L'ESPRIT CAUSE SES PENSÉES, SANS SE CAUSER LUI-MÊME

Agité par de nouveaux scrupules, le théologien de Port-Royal reviendra à la charge. En particulier, il tirera argument de la causalité interne de l'esprit, pour formuler une conclusion touchant l'essence et l'existence de cet esprit :

« Puisqu'on ne saurait nier que je sois moi-même l'auteur de la pensée que j'ai maintenant, si l'essence de l'esprit consiste dans la pensée, il semble que je puisse être l'auteur de cette essence, et partant me conserver moi-même<sup>2</sup>. »

Ce raisonnement est à replacer dans le contexte de la *Troisième Méditation*, et plus exactement dans le cadre de la seconde version de l'argument *a posteriori*. Descartes y démontrait l'existence de Dieu en tant que cause de mon existence, après avoir réfuté la possibilité « que je fusse moi-même l'auteur de mon être<sup>3</sup> ». Arnauld revient sur cette hypothèse, au moulin de laquelle il tente d'apporter une eau nouvelle. Son propos n'est donc pas tant un argument *en faveur* de l'aséité de l'*ego*, ou *améité* (il est peu probable qu'Arnauld estime vraiment que "j'existe par moi-même"), qu'un argument *contre* la

<sup>1</sup> Arnauld à Descartes, 25 juillet 1648, AT V, 213/OC VIII-2, 810 (t. m.) : « *Maxime mihi arridet, quod ais mentem semper actu cogitare, et hinc optime solvitur dubitatio, quam proposueram de mentis duratione.* » Clerselier n'a pas traduit « *actu* ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT V, 213.29-214.3 = OC VIII-2, 810 (trad. mod.) : « *Cum cogitationis, quam nunc habeo, me ipsum auctorem esse negari non debeat, si in cogitatione mentis essentia consistit, illius essentiae auctor esse, ac proinde me ipsum conservare videri possim.* »

<sup>3</sup> *Med. III*, AT VII, 48 = IX-1, 38 : « *Atqui, si a me essem...* »

seconde preuve *a posteriori* (le théologien veut montrer qu'il était crédible que je me cause moi-même, de sorte que Descartes n'aurait pas dû rejeter cette possibilité au profit d'une cause extrinsèque).

Il raisonne donc ainsi : puisque je cause telle ou telle pensée, et que la pensée est l'essence de mon esprit, je cause donc l'essence de mon esprit, et par conséquent je me cause moi-même. Arnauld ne voyant pas comment on pourrait séparer la pensée en général d'une pensée particulière, si ce n'est par une abstraction intellectuelle, il répétera ce raisonnement un peu plus bas : « C'est pourquoi si l'esprit tient de lui-même de penser à ceci ou cela, il semble aussi tenir de lui-même de penser simplement, et partant d'être<sup>1</sup>. »

Ce raisonnement renferme cependant *deux erreurs* de logique :

i) D'une part, il confond « la pensée » prise comme *mode* de l'esprit (la pensée que j'ai maintenant, mais qui en laisse place à une autre) et « la pensée » prise comme *essence* de l'esprit (dont elle constitue la nature). Arnauld passe de la première à la seconde « pensée », puis conclut sur la pensée en tant qu'essence, alors que le sens de la *cogitatio* n'est pas le même dans les deux prémisses de son syllogisme. Le moyen terme est en effet *équivoque* dans son raisonnement : la mineure nomme la *cogitatio* en tant que *mode ou accident* de la substance pensante (*je cause telle pensée*) ; tandis que la majeure nomme la *cogitatio* en tant qu'*essence* de cette substance (*or la pensée est l'essence de mon esprit*) – ce qui est fort différent et n'autorise pas à conclure à propos de la seconde en partant de la première, comme Arnauld le fait pourtant (*donc je cause l'essence de mon esprit*). Il commet donc un *paralogisme*, qu'on appelle parfois « sophisme de l'équivocité » ou « *sophisma ex homonymia*<sup>2</sup> ». Descartes aura repéré la confusion, puisqu'il reviendra sur « l'ambiguïté du mot de *pensée* (*ambiguitatem vocis cogitatio*) » (voir *infra*). Et Arnauld aura retenu la leçon, comme le montre sa *Logique*<sup>3</sup>.

ii) D'autre part, une seconde erreur conduit Arnauld à *élargir* la thèse cartésienne, en étendant celle-ci au-delà des limites qui lui avaient été assignées. De la causalité *in fieri*, Arnauld conclut en effet à la causalité *in esse*. Une pensée étant un *mode* de l'esprit, elle provient de la substance pensante (je suis l'auteur de la pensée que j'ai maintenant) ; mais Arnauld va plus loin, car à partir du rapport substance/mode, il conclut au fait que l'esprit est *cause de soi* (je suis l'auteur de mon esprit, autrement dit de ma substance) – ce qui est une amplification abusive : on ne peut conclure du fait que l'esprit *cause ses pensées* au fait qu'il *cause son existence*<sup>4</sup>.

Comment Descartes lui répond-il ? Nous citons sa réponse entière avant de l'analyser. Elle renferme *trois analogies successives*, que nous noterons [A], [B] et [C] :

<sup>1</sup> AT V, 214.8-10 : « *Quare si mens a seipsa habeat quod hoc vel illud cogitate, a seipsa etiam habere videtur, quod simpliciter cogitet, ac proinde quod sit.* »

<sup>2</sup> Voir Aristote, *Réfutations sophistiques*, IV, 3 ; Bacon, *The Advancement of Learning*, II, 14, § 7 ; Wolff, *Logica*, II, 1, 4, § 638 ; et Schopenhauer, *De l'art d'avoir toujours raison*, § 2. Thomas d'Aquin évoque la « *fallacia æquivocationis* » dans la *Summa theologia*, I, q. 13, a. 5, co.

<sup>3</sup> *La Logique ou l'Art de penser*, IV, 8, *op. cit.*, éd. 1668, p. 429 : « s'il arrive jamais qu'on pêche contre les règles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque termes, et le prenant en un sens dans l'une des propositions, et en un autre sens dans l'autre : *ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui étant pris en deux divers sens dans les deux premières propositions, est le défaut le plus ordinaire des arguments vicieux.* » Voir aussi, III, 18, § 8, p. 328. Précisons que le raisonnement d'Arnauld est *vicié*, non *vicieux* (c'est un *paralogisme*, non un *sophisme*).

<sup>4</sup> Sur la distinction entre causalité *in fieri* et causalité *in esse*, voir *Væ Resp.*, AT VII, 370. Sur l'espèce de faute de raisonnement ici en œuvre, voir Schopenhauer, *op. cit.*, I.

« Je me suis efforcé d'ôter l'ambiguïté du mot de *pensée* dans les articles 63 et 64 de la première partie des *Principes*. [A] Comme en effet l'étendue, qui constitue la nature du corps, diffère beaucoup des diverses figures ou modes d'étendue qu'elle revêt ; ainsi, la pensée, ou la nature pensante, en laquelle j'estime que l'essence de l'esprit humain consiste, est fort différente de tel ou tel acte de penser ; [B] et l'esprit tient de lui-même de produire tels ou tels actes de penser, mais non d'être une chose qui pense, de même que la flamme tient aussi d'elle-même, comme d'une cause efficiente, de s'étendre de tel ou tel côté, mais non d'être une chose étendue. [C] Par la pensée, je n'entends donc pas quelque chose d'universel, qui comprenne tous les modes de penser, mais une nature particulière, qui reçoit tous ces modes, comme l'étendue est aussi une nature, qui reçoit toutes les figures<sup>1</sup>. »

[A] La pensée, ou la nature de l'esprit, est aussi différente des actes de penser, que l'étendue, ou la nature du corps, est différente des figures que ce corps revêt. Cette première analogie a souligné une distinction, que Descartes nomme *modale* et qui consiste en la différence entre la *nature* d'une substance et les *modes* de celle-ci<sup>2</sup>.

[B] Il pose ensuite une analogie avec un corps concret, qui est aussi sensible qu'imaginable, la flamme. Sa cible n'est plus la même que précédemment, puisque l'analogie vise à présent la différence entre causalité *in fieri* et causalité *in esse* (c'est-à-dire la différence entre cause *des modes* et cause *de l'être*). Cette analogie contient la réfutation implicite du raisonnement d'Arnauld. Nous y revenons plus bas.

[C] La pensée est aux modes cogités comme l'étendue est aux modes figurés – à savoir, une nature particulière capable de les accueillir en soi, et non un universel abstrait par l'entendement. Ici, le propos est décisif, car Descartes refuse de distinguer entre la *substance* et la *nature* de cette substance, comme il avait distingué précédemment entre la *nature* de la substance et les *modes* de cette dernière (si du moins distinction il y a, celle-ci n'est plus modale, mais seulement *rationnelle*, ou de raison, ce qui ne correspond pas à la vérité de la chose). Son refus renvoie à la doctrine de *l'attribut principal*, exposée à l'article 53 de la première partie des *Principes*, et au fait que cet attribut ne doit pas être conçu autrement que la substance même dont il constitue la nature (art. 63). Aussi, s'agissant de *l'esprit*, l'attribut principal est la *pensée*, qui constitue la nature de cette substance, de sorte que cet attribut ne doit pas être conçu autrement que la *substance pensante elle-même* ; tout comme, s'agissant du *corps*, l'attribut principal est *l'étendue*, qui constitue la nature de la substance corporelle, de sorte qu'on ne doit pas non plus concevoir cet attribut autrement que *ce corps lui-même* :

« Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle ; et alors nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense

<sup>1</sup> À Arnauld, 29 juillet 1648, AT V, 221.10-25/OC VIII-2, 814-815 (t. m.) : « *Ambiguitatem vocis cogitatio tollere conatus sum in articulo 63 et 64 primæ partis Principiorum. Ut enim extensio, quæ constituit naturam corporis, multum differt a variis figuris sive extensionis modis, quod induit ; ita cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanæ essentiam consistere, longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi, habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa. Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quæ recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quæ recipit omnes figuras.* » On peut comparer la phrase soulignée avec ce fragment des *Annotationes in Principia* : « *Puto de essentia mentis esse, actu cogitare, ut corporis, actu extensum esse. J'estime qu'il est de l'essence de l'esprit de penser en acte, comme il est de l'essence du corps d'être étendu en acte.* » ([fr. 12], AT XI, 655). Il s'agit encore d'une *analogie* (la pensée est à l'esprit comme l'étendue est au corps, c'est-à-dire son essence actuelle).

<sup>2</sup> Voir *PP*, I, 61, AT VIII-2, 29, où Descartes distingue entre le corps et la figure ou le mouvement, ainsi qu'entre l'esprit et l'affirmation ou le souvenir.

*et qui est étendue, c'est-à-dire comme l'âme et le corps : car nous les connaissons en cette sorte très clairement et très distinctement<sup>1</sup>. »*

Si l'on concevait la pensée et l'étendue séparément de leur substance, l'on en aurait des notions non seulement abstraites, mais aussi peu évidentes : car il n'existe rien de tel que la pensée en soi ou l'étendue en soi ; et, encore que les noms qui désignent ces deux attributs soient des universaux en tant qu'ils conviennent respectivement à plusieurs esprits et à plusieurs corps, aucun esprit ni aucun corps ne saurait être clairement et distinctement conçu sans son attribut principal. C'est pourquoi ils ne doivent pas être séparés de leur substance, ni par conséquent être conçus autrement que comme deux *natures particulières*, à savoir respectivement comme tel esprit ou tel corps.

Descartes fait donc encore un *double usage* de l'analogie dans cette seconde lettre, parce qu'il s'en sert dans un but à la fois *cathartique* et *pédagogique* : elle lui permet de réfuter une objection et d'instruire son lecteur. L'enjeu n'est pas négligeable, puisqu'il s'agit de se donner des notions claires touchant non seulement *le dualisme*, mais aussi l'application des concepts fondamentaux de ce que l'on peut appeler *l'ontologie cartésienne* (substances, attributs, modes).

On soulignera enfin la *densité* du propos, qui renferme pas moins de *trois analogies successives* en *quatorze lignes* seulement (AT V, 221.12-25). Si l'analyse statistique n'est pas toujours la plus révélatrice en histoire de la philosophie, elle n'en fournit pas moins ici une indication précieuse, qui doit renforcer notre conviction de l'importance des analogies touchant la philosophie première. L'extrait cité précédemment constitue en effet toute la réponse à l'objection d'Arnauld sur l'esprit cause de soi. Or au lieu d'en pointer, comme nous l'avons fait, les erreurs de raisonnement, Descartes lui répondit en construisant sa réponse sur *les modèles de l'étendue et de la flamme*. Cela montre que les analogies corporelles étaient à ses yeux des auxiliaires à l'intellection préférables à la sèche logique. On comprend pourquoi : Descartes ne voulait pas seulement *réfuter* Arnauld (à cette fin, la logique lui aurait sans doute suffi). Il voulait surtout lui *enseigner* des vérités métaphysiques (aussi recourra-t-il à l'analogie). L'analogie est bien ce processus qui permet de découvrir l'inconnu à partir du connu. Là où le syllogisme permet seulement de *conclure* à une vérité (à condition que les prémisses soient vraies), l'analogie permet quant à elle de *découvrir* cette vérité – la découvrir en l'occurrence de façon *intuitive* : de même que *je vois* qu'une flamme est étendue sans qu'elle cause son essence, de même aussi *je vois* pour ainsi dire que je pense sans causer mon essence. La réponse à Arnauld est donc significative, car elle montre le refus implicite de la dialectique au profit de l'analogie. Analogique plutôt que syllogistique, le discours cartésien se donne ici dans ce qu'il a de plus méthodique<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> PP, I, 63, AT VIII-2, 30-31/IX-2, 53 : « *Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantia intelligentis et corporea ; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus ; quo pacto clarissime ac distinctissime intelliguntur.* »

<sup>2</sup> Le rejet du syllogisme et le déplacement de la dialectique vers la rhétorique sont des thèmes récurrents (RDI, II, IV, VII, X, XIV, AT X, 365, 372-373, 389, 406, 439-440/OC I, 333, 345, 371 et 399 ; DM, II, AT VI, 17 ; L-P, AT, IX-2, 14-15). Voir André Charrak, « La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 75, 2005/4, 469-484 ; et R. Ariew, « Descartes, les premiers cartésiens et la logique », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 49, 2006/1, p. 55-71.

Peu de commentateurs ont souligné le rôle de l'analogie dans la logique cartésienne, bien qu'avec Clauberg elle devienne une *procédure explicite de la logique nouvelle* et l'un des remèdes constitutif de la *medicina mentis* : Clauberg dévolue en effet à ce qu'il appelle les « analogies illustratives » la tâche d'éclairer les parties du discours qui restent obscures au lecteur (*Logique ancienne et nouvelle*, II, chap. 11, § 67-70, *op. cit.*, p. 154-156).

### III. ACTIVITÉ SUBSTANTIELLE ET PASSIVITÉ INTELLECTUELLE

Nous pouvons maintenant aborder le problème de la *passivité* de l'âme devant les idées. L'analogie de la flamme vise à concevoir l'esprit comme la *cause efficiente* des actes cogitatifs : « *habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat... , ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat...* » – ce qui paraît s'opposer à l'analogie plastique de la première *lettre à Mesland*, où Descartes affirmait que, comme en la cire de recevoir des figures, « c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée ». Il semble en effet qu'il y ait une tension entre ces deux analogies, que l'on retrouve d'ailleurs tant au niveau de leur *cible* (recevoir telle ou telle idée/*produire* tel ou tel acte de penser) qu'au niveau de leur *source* (la cire *fond* à l'approche d'une flamme/la flamme *s'éteint* si trop de cire coule dessus). De la cire ou de la flamme, lequel de ces deux modèles est-il donc le plus pertinent ? Ou plutôt, ces analogies s'opposent-elle vraiment ? L'enjeu n'est pas négligeable, puisqu'il s'agit de la *cogitatio* en sa notion toute simple, autrement dit de la nature de l'âme humaine en tant qu'elle pense et perçoit, bref de notre essence purement spirituelle. De plus, cela n'est pas sans lien avec la religion<sup>1</sup>.

Le champ des possibles logiques semble se restreindre ici à une simple alternative : ou bien ces deux extraits se contredisent réellement et l'œuvre renferme une incohérence ; ou bien leur opposition n'est qu'apparente et l'œuvre demeure cohérente. La première voie consiste à échafauder la contradiction, en opposant les textes entre eux et en leur donnant un tour toujours plus problématique. La seconde voie consiste à ôter la contradiction pour supprimer le problème (*sublata causa, tollitur effectus*). C'est celle que nous proposons d'emprunter ici, après y avoir été conduit à force d'analyser des textes que nous jugeons auparavant contradictoires. Pour qu'une antinomie soit fondée, elle doit en effet s'appuyer sur une opposition évidente, et non sur des paralogismes ou des obscurités, auquel cas elle ne renferme pas de véritable conflit. N'étant pas parvenu à nous représenter ce conflit de façon claire, la seule solution raisonnable au problème en question nous a finalement semblé devoir être la *dissolution* de la contradiction. Nos arguments sont donc moins motivés par l'intention de rendre à Descartes une cohérence que nous lui aurions préalablement accordée par principe, que par la tentative échouée de construire une opposition convaincante, dont chaque membre eût été en lui-même intelligible.

Il faut donc montrer que, lorsque l'esprit est dit avoir « de lui-même de produire tels ou tels actes de penser (*a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat*) », il n'est pas question d'une action qui s'oppose véritablement à sa passivité intellectuelle. Notre argumentaire se résume en quatre points :

---

<sup>1</sup> Nous pensons à la vision béatifique, que Descartes décrit en termes de passivité sous l'action divine. Outre les extraits de la *lettre à Picot* cités *supra*, voir surtout ce passage de la même lettre : « La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir *par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité.* » Dans un sens semblable, voir déjà la *lettre à Mesland* de mai 1644, AT IV, 116 : « il n'y a rien dans l'entendement que de la lumière, comme dans celui des bienheureux qui sont confirmés en grâce ». Et à *Élisabeth*, 6 oct. 1645, AT IV, 314 : « la foi seule... nous enseigne ce que c'est que la grâce, par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle ». Cette béatitude *surnaturelle* étant *accordée* par Dieu, elle se distingue de celle dont Descartes traite longuement à partir du *De vita beata* de Sénèque : la béatitude *naturelle*, qui dépend de notre libre arbitre et que nous pouvons atteindre en cette vie par nos efforts plutôt que par fortune (voir à *Élisabeth*, 4 et 18 août, 1<sup>er</sup> sept. et 6 oct. 1645, AT IV, 263-267, 271-277, 281-287 et 304-317).

- i) Les actes de penser ne sont pas des *actions* de l'esprit.
- ii) Ces actes ne sont pas non plus les *idées*, dont l'esprit pâtit.
- iii) L'esprit est dit causer ses pensées de lui-même, en tant qu'elles ne sont que des *modes*.
- iv) L'âme pâtit de la réalité *objective* des idées, non de leur réalité *formelle*, qui est causée par elle.

i) *Les actes de penser ne sont pas des actions de l'esprit.*

Il est vrai que l'esprit est dit produire des « actes de penser (*actus cogitandi*) ». Mais le terme d'*actes* ne doit pas être pris au sens fort, c'est-à-dire au sens où la volition est une *action* de l'esprit. Il est synonyme d'*accidents* de la substance. Aussi seront-ils appelés de façon plus neutre, à la fin de la réponse, des « *modes* de penser (*cogitandi modos*) ». Ils s'agit donc des modes cogitatifs, au sens le plus large du terme, ce qui ne préjuge en rien du fait qu'ils puissent être perçus. Tous ces modes, écrit d'ailleurs Descartes, la nature pensante les *reçoit* en elle : « *Per cogitationem... intelligo... naturam particularem, quae recipit omnes illos modos* », ce qui est le terme même de la *lettre à Mesland* – « c'est aussi une passion en l'âme de *recevoir telle ou telle idée* ». Il y a donc un accord au moins *terminologique* entre nos deux extraits (ce qui laisse déjà supposer qu'ils ne se contredisent pas). Reste à établir que cet accord est aussi *conceptuel*.

ii) *Les modes de penser, que l'esprit est dit produire, ne sont pas les idées, dont l'âme est dite pître.*

On soulignera une *différence thématique* : la *lettre à Mesland* portait sur les *idées* ; tandis que la *lettre à Arnauld* concerne les *pensées* (les actes de penser, ou les modes cogitatifs). Or *idées* et *pensées* ne sont pas les mêmes choses. L'idée enveloppe un contenu *objectif*, tandis qu'une pensée est une forme indéterminée. De plus, il y a des pensées qui ne sont pas des idées à proprement parler, à savoir les volitions, les affections et les jugements<sup>1</sup>. De telles pensées se *rappellent* bien à certaines idées (je veux *être en bonne santé*, je crains *la chaleur*, je juge *qu'il fait nuit*, etc.) ; mais elles ne sont pas des idées *en tant que telles*, car on peut penser différemment à l'égard des idées auxquelles ces pensées se rapportent (je veux de la chaleur, je crains qu'il fasse nuit, je juge que je suis en bonne santé). Le contenu objectif de ces pensées n'est donc pas leur forme même. La pensée d'une idée a pour forme *l'intellection* ; tandis que ces pensées ont pour forme la *volition*, l'*affection* et le *jugement*. La pensée est donc plus générale que l'idée (qui n'est qu'un genre de pensée parmi d'autres). Or, prises en ce sens, nos pensées viennent toutes de nous-même, et ce, qu'il s'agisse aussi bien de nos volontés que de nos méditations ou de nos sensations. Descartes l'écrivait dès 1638 :

« Il ne me semble point que ce soit une fiction, mais une vérité, qui ne doit point être niée de personne, qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées ; au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'âme, en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre etc., en tant qu'elles dépendent d'elle, sont des pensées<sup>2</sup>. »

Ici, le terme d'*opérations* est synonyme d'actes, de modes ou d'accidents de l'âme, et non d'*actions* psychiques, puisque Descartes lui subsume jusqu'aux *sensations*, dont il affirme

<sup>1</sup> Voir le début de la 3<sup>e</sup> Méd., où Descartes recense au moins trois genres de pensées – les idées, les affections et les jugements (*Med. III, AT VII, 37/IX-1, 29*) : « 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... D'autres, outre cela, ont quelques autres formes (*alias quasdam formas*) : comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie... »

<sup>2</sup> À [Reneri pour] Pollot, avril ou mai 1638, AT II, 36.3-12/OC VIII-2, 542.

qu'elles « dépendent d'elle » (ce qui ne pourrait se dire proprement s'il avait en vue les idées adventices, lesquelles ne dépendent justement pas de moi<sup>1</sup>). Autrement dit, la production des actes cogitatifs (*habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat*) ne porte pas sur les idées, dont l'esprit est dit pâtre. C'est l'une des raisons pour lesquelles il n'y a pas de véritable contradiction entre nos deux extraits.

iii) *L'esprit est dit causer ses pensées de lui-même, en tant qu'elles ne sont que des modes.*

En disant que l'esprit « eliciat » ses actes cogitatifs, Descartes soutient qu'il les produit (littéralement, qu'il les tire ou les fait sortir de lui, les arrache du néant ou les amène à l'être – à savoir, au degré de réalité du mode ou de l'accident, non au degré de la substance). En ce sens, l'esprit peut bien être dit la cause de ses actes ou de ses modes, puisqu'il a plus de réalité qu'eux et qu'ils ne peuvent être sans lui ; tout comme une flamme peut bien être dite la cause de ses mouvements pour la même raison (une substance ayant plus de réalité que ses modes, qui ne peuvent être sans elle<sup>2</sup>). C'est en ce sens que Descartes écrit : « l'esprit tient de lui-même (*a seipsa*) de produire tels ou tels actes de penser..., de même que la flamme tient d'elle-même, comme d'une cause efficiente (*a seipsa, tanquam a causa efficiente*), de s'étendre de tel ou tel côté. » Ce propos signifie que l'esprit et la flamme produisent leurs modes. Certaines causes extérieures peuvent sans doute influencer ces deux substances (par exemple, le ciel affecte mon esprit, l'air remue la flamme d'une bougie). Mais leurs modes n'en sont pas moins produits par ces substances elles-mêmes, qui les maintiennent en elles. Ils ne viennent donc pas du dehors, leur cause n'est pas extrinsèque. C'est pourquoi l'esprit ne saurait pâtre de ses modifications : en effet, c'est lui qui les provoque.

On aura repéré l'expression marquante : « *a seipsa* », qui renvoie à l'aséité positive<sup>3</sup>. Elle venait d'Arnauld : « l'esprit tient de lui-même de penser à ceci ou cela (*mens a seipsa habeat quod hoc vel illud cogitet*) » (AT V, 214.8-9). Descartes ne la reprend pas moins à son compte, puisqu'il va jusqu'à la répéter deux fois. Or son sens est très précis. Arnauld l'employait en la déduisant des principes de la philosophie cartésienne : « Mais je vois bien ce que l'on peut ici répondre, à savoir que c'est par Dieu que nous pensons, mais que c'est par nous-mêmes (*a nobis vero ipsis*), Dieu toutefois y concourant, que nous pensons à ceci ou cela » (V, 214.3-6). C'est Dieu qui fait que nous sommes une chose qui pense (causalité *in esse*), mais c'est nous-mêmes qui, à l'aide de sa conservation, faisons que nous pensons à telle ou telle chose (causalité *in fieri*). Autrement dit, Dieu crée et conserve la substance finie ; mais c'est elle qui est responsable du surgissement de ses modes. C'est pourquoi, dans une manière de surenchère qui est assez la sienne, Descartes introduit l'expression « *tanquam a causa efficiente* » pour souligner la causalité de la flamme à l'égard de sa propre configuration. Cette

<sup>1</sup> Voir *Méd. VI*, AT VII, 77 et 79/IX-1, 61 et 63 : « les idées que je reçois par les sens (*sensuum perceptiones*) ne dépendent pas de ma volonté » ; « 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 », « ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré ».

<sup>2</sup> Sur cette gradation de la réalité et la distinction quantitative entre la substance et les modes, voir *II<sup>a</sup> Resp.*, axiome 6, AT VII, 165 : « *Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis ; nam substantia plus habet realitatis, quam accidentis vel modus* ». Voir aussi *III<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 185 : « *realitas suscipiat plus et minus : ita nempe ut substantia sit magis res quam modus* ».

<sup>3</sup> J.-M. Beyssade souligne aussi cette expression : « On relèvera que, pour Arnauld, Descartes n'hésite pas à reprendre le vocabulaire de l'aséité positive pour décrire le rapport de l'âme comme substance finie à ses modes : *habet a se ipsa quod*, elle tient d'elle-même le pouvoir de les causer » (« La théorie cartésienne de la substance : équivocité ou analogie ? », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 50, n° 195/1, 1996, p. 66, n. 41).

expression renvoie à la causalité extrinsèque, décrite dans les *Quatrièmes Réponses* : « ce qui est par un autre est par lui comme par une cause efficiente (*quod est ab alio sit ab ipso tanquam a causa efficiente*) » (AT VII, 238.25-26). Utilisée dans le contexte du rapport substance/modes, elle renforce le propos en faveur de la causalité *in fieri* de la substance, qui, bien que finie, n'est pas moins responsable des modes que celle-ci revêt. Enfin, la nature de la *cogitatio* est dite « *longe aliud* » des *actus cogitandi*, tout comme l'étendue « *multum differt* » des diverses figures d'un corps – ce qui correspond non seulement à la distinction modale, mais en outre à la cause efficiente, dont la nature est d'être différente de son effet. C'est pourquoi dire que l'esprit cause ses pensées ne s'oppose pas au fait de dire que les idées sont mises en l'âme par diverses causes : car les pensées dont il s'agit sont des actes cogitatifs surgis de mon esprit (plutôt que “en” mon esprit, comme s'ils lui venaient du dehors)<sup>1</sup>.

*iv) L'âme pâtit de la réalité objective des idées, non de leur réalité formelle, qui est causée par elle.*

On a vu que l'objet de la *lettre à Arnauld* n'est plus le rapport de l'âme aux *idées*. Il est question des *pensées* en tant que simples *modes* de l'esprit, lesquels viennent tous de moi-même. Il s'agit, pour terminer, de montrer que la *passivité intellectuelle*, dont il était question dans la *lettre à Mesland*, ne joue pas sur le même plan que l'*activité substantielle*, dont traite notre lettre. L'une et l'autre ne s'opposent pas, car elles ne se rapportent pas à la même dimension de la pensée. Pour bien le comprendre, il faut recourir à la distinction entre *réalité formelle* et *réalité objective* des idées.

L'*activité* que nous appelons *substantielle* (et qu'il faut distinguer de l'*action* de la volonté) désigne l'opération par laquelle une substance soutient ou provoque tous ses *modes* ; s'agissant des idées, l'esprit exerce cette activité seulement à l'endroit de leur *réalité formelle*. Quant à la *passivité intellectuelle*, elle caractérise la perception de n'importe quelle *idée* (y compris celle de l'idée forgée) ; et cette perception est une passion face au *contenu représentatif* de l'idée, c'est-à-dire devant la *réalité objective*.

Plusieurs textes marquent cette distinction, en faisant entendre que l'esprit cause la forme des idées. Ainsi, en tant que mes idées sont de simples modes de penser, abstraction faite de ce qu'elles représentent, « toutes semblent procéder de moi en même façon (*omnes a me eodem modo procedere videntur*)<sup>2</sup> ». Elles sont ainsi des *dépendances* de ma substance pensante, dont elles

<sup>1</sup> En faisant de la substance la *cause* des modes, Descartes reprend ce qu'il avait déjà écrit auparavant. Dans les *Notæ in programma quoddam*, il considérait la pensée comme « le principe interne » des modes, c'est-à-dire comme une cause dont les effets sont immanents, parce qu'ils restent en elle : « *ipsa cogitatio, ut est internum principium ex quo modi isti exsurgunt et cui insunt, non concipitur ut modus, sed ut attributum* » (AT VIII-2, 349.4-7). Dans les *Raisons disposées de façon géométrique*, la substance était définie non seulement comme support d'inhérence, mais aussi comme *ce par quoi existent* propriétés, qualités et attributs (*i.e.* comme leur cause réelle) : « Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe (*per quam existit*) quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut... s'appelle *Substance*. » (déf. 5, AT VII, 161/IX-1, 125). J. Laporte considère aussi que « la substance est donnée comme le principe producteur des modes en même temps que leur support » (« Le dualisme de l'être et du connaître et la notion de substance chez Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 135, n° 4/6, 1945, p. 101). D'autres commentateurs, en revanche, minimisent ou ignorent cet aspect causal du propos cartésien : ainsi, Gonzalo Rodriguez-Pereyra écarte l'interprétation causale du *per quam existit* et revient à la définition de la substance selon la sous-jacence logique (« Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46/1, 2008, p. 75) ; tout comme Boris Hennig, qui ignore le *per quam existit* et ramène directement la définition de la substance à sa seule fonction de support d'inhérence, telle qu'on la trouve chez Aristote (« Substance, Reality, and Distinctness », *Prolegomena*, 7, 2008/1, p. 13).

<sup>2</sup> *Med. III*, AT VII, 40.9-10/IX-1, 31.

tirent leur forme : « la nature de l'idée elle-même est telle, qu'elle n'exige rien d'autre de sa réalité formelle, que celle qu'elle emprunte de ma pensée, dont elle est un mode<sup>1</sup>. » La version française de ce passage est encore plus explicite :

« on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser<sup>2</sup>. »

C'est ici l'idée qui reçoit quelque chose de l'esprit, et non plus l'esprit qui reçoit ses idées. On le comprend dans la mesure où il ne s'agit que de leur réalité formelle, c'est-à-dire des idées en tant que simples modes ou accidents spirituels, non de leur réalité objective<sup>3</sup>. Les idées empruntant leur nature à l'esprit, elles sont faites en quelque sorte de la même "matière" que lui, cousues à partir du même "tissu" intellectuel, découpées dans la même "étoffe" mentale. C'est donc lui qui les produit, non l'objet représenté. C'est pourquoi Descartes écrit qu'« elles sont des opérations de l'entendement<sup>4</sup> ».

Il n'en va pas de même de la réalité objective des idées, dont la perception demeure passive, quelle que soit leur origine. Ce point est assez évident pour les idées innées ou adventices. Mais il n'est pas moins vrai pour les idées factices : car je puis bien forger à mon gré les idées les plus fantaisistes que je souhaite, il faut toujours que leur contenu m'affecte, afin que je prenne conscience de ce qu'elles représentent. Plus exactement, je ne perçois que leur contenu représentatif. C'est en effet mon esprit qui produit leur réalité formelle et leur permet d'exister en tant que choses pensées. En toute connaissance, il y a donc de la passivité ; ce qui signifie réciproquement qu'il n'y a de passivité en nous qu'en tant qu'il y a perception, connaissance et représentation<sup>5</sup>. La doctrine des idées-tableaux le dénote bien.

C'est pourquoi il n'y a finalement aucune contradiction entre les analogies de la cire et de la flamme. Car elles ne visent tout simplement pas la même chose. La tripartition des idées leur assignait une cause en fonction de ce qu'elles représentent (d'où me vient cette idée : d'une chose sensible, de mon cerveau ou de moi-même ?). Il ne s'agit en fait que de la réalité objective des idées quand Descartes écrit, à propos de l'âme : « ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le

<sup>1</sup> *Ibid.*, VII, 41.17-20 : « *talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus* ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, AT IX-1, 32.

<sup>3</sup> Pour décrire cela, le commentaire a forgé une métaphore heureuse, qui a fait florès, et dont la paternité revient semble-t-il à Jean Laporte : *les idées sont d'étoffe mentale* (*Le Rationalisme de Descartes, op. cit.*, p. 82 et 119). L'expression est vite passée dans le commentaire, surtout chez F. Alquié, qui l'a reprise dans de nombreux ouvrages : *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (1950), *op. cit.*, p. 203 ; *Descartes. L'homme et l'œuvre*, Paris, La Table Ronde, 1956, p. 98 et 100 ; FA II (1967), 437, n. 1, 586-587, n. 2, et 612, n. 1 ; *Le Cartésianisme de Malebranche* (1974), *op. cit.*, p. 100 ; *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1981, p. 49. Puis son origine se perd : J.-F. Courtine la cite chez F. Alquié (« La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques », *Lire Descartes aujourd'hui* (1997), *op. cit.*, p. 4 ; voir aussi p. 10). Elle sert désormais à vulgariser la pensée de Descartes : Ch. Thuber et A. Vergez, *Commentaire méthodique*, « Les idées », in *Descartes, Méditations métaphysiques*, Paris, Nathan, « Intégrales de Philo », 2009.

<sup>4</sup> *IV<sup>a</sup> Resp.*, AT VII, 232.16-17 : « *sunt operationes intellectus* ». Voir aussi la *Préface au lecteur*, où Descartes parle de l'idée prise « matériellement pour une opération de mon entendement, et en ce sens on ne peut pas dire qu'elle soit plus parfaite que moi (*materialiter, pro operatione intellectus, quo sensu me perfectior dici nequit*) » (AT VII, 8.21-22/OC IV-1, 83). Dominik Perler relève bien cette dimension active de l'esprit (« Spiegeln Ideen die Natur ? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes », *Studia Leibnitiana*, 26, 1994/2, p. 189).

<sup>5</sup> Voir *PA*, I, 17, AT XI, 342 : « 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. »

cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté ». S'agissant en revanche des idées au sens *formel* du terme, c'est-à-dire en tant qu'actes cogitatifs ou modes spirituels, elles ne sauraient être mises en l'âme par aucune cause étrangère : elles y sont toutes en puissance, dans la mesure où, en tant que substance, l'esprit a de lui-même déjà tout ce qu'il faut pour les provoquer, puisqu'elles ne sont que des *modes* de sa substance (c'est-à-dire des entités de *moindre réalité* que lui). L'esprit est donc bien la *cause efficiente* des idées, non seulement parce que ces idées sont différentes de lui (distinction modale), mais en outre parce qu'il leur donne toute la réalité *formelle* qu'elles ont (activité substantielle). Et la *passivité intellectuelle* ne s'oppose pas à cette activité, parce qu'elle joue pour sa part au seul plan de la réalité *objective*.

## **CONCLUSION**

Loin de se contredire, nos deux textes analogiques se complètent donc l'un l'autre. Ils étayaient l'idéalisme cartésien, dont ils supportent en effet chacun des côtés. La difficulté, que nous soulignons dans la première partie de ce chapitre, tenait donc moins à une limite de la métaphysique cartésienne, qu'à une erreur d'interprétation de notre part : nous croyions en effet que Descartes visait les idées en tant que *modifications* de l'âme, ce qui nous semblait obscur, dans la mesure où nous ne saisissions pas comment l'esprit pouvait pâtir des modes que celui-ci soutient. Nous comprenons à présent qu'il distinguait alors les idées en fonction des causes de leur réalité objective et qu'il ne parlait pas encore de leur réalité formelle. Il faut reconnaître que le texte de la *lettre à Mesland* n'était pas du tout explicite sur ce point. Nous aurions sans doute pu réécrire notre chapitre en fonction de ces résultats. Mais nous avons préféré laisser la difficulté telle qu'elle nous était apparue, parce que cela nous permet de montrer les liens que l'on peut faire entre les diverses analogies cartésiennes, comme aussi la façon dont l'analyse de l'une permet d'apporter une solution au problème qui semblait venir d'une autre<sup>1</sup>. De ce point de vue, il y a bien un réseau sous-jacent à la métaphysique de Descartes, ses analogies constituant comme les fibres organiques de son système philosophique. Telle est du moins la lecture que nous en avons proposée.

---

<sup>1</sup> Voir déjà notre commentaire de *Cartesius* [A], où figurent les linéaments d'une solution (part. II, 2, § 1).

## CONCLUSION

Ce chapitre nous a placés devant un grand nombre d’analogies de proportion. Nous proposons d’énumérer les modèles rencontrés en chemin afin de tous les remémorer maintenant. L’os et le sang, l’œil et la main, la cire et le cachet (*Règle XII*), les os et la chair (*Sixièmes Réponses*), la cire et ses figures (*lettre à Mersenne, lettre à Mesland, Annotations sur les Principes*), la générosité et la maladie (*Notes sur le placard de Regius*) ; la majesté royale, l’arbre et la montagne (*lettres de 1630*), l’œil et l’ensemble des corps (*Cartesius*), l’imagination d’un chiliogone, la vue de la mer (*1ères Réponses*), le regard des artisans minutieux (*Règle IX*), le triangle des géomètres (*5èmes Réponses*) ; un corps moteur et un corps mu (*lettre à Regius*), le mouvement d’un corps (*Cartesius [A] et [B]*) ; le nombre infini et un nombre fini (*2èmes Réponses*) ; le rire et la raison, le feu et le fer, la santé et les choses saines (*première lettre à More*) ; l’étendue, puis la flamme (*lettres à Arnauld*) : ce ne sont pas moins de *vingt-et-un analogues* divers dont Descartes se servit pour concevoir Dieu et l’âme humaine. Il faut ajouter à cela les analogies d’attribution que nous avons étudiées : l’analogie *plurium ad unum* de la nature intellectuelle (*lettre à Silbon*), l’analogie *unius ad alterum* de l’intellection et des autres attributs pour former l’idée de Dieu (*3èmes Réponses*), l’analogie d’attribution extrinsèque des choses spirituelles “étendues” (*première lettre à More*), et l’analogie d’attribution intrinsèque du pouvoir moteur (*deuxième lettre à More*).

Ces résultats appellent un premier constat, d’ordre *herméneutique*. Le thème des analogies dans la métaphysique cartésienne se révèle fructueux. À celui qui voudrait cueillir les textes de Descartes sur cet arbre, nous oserions dire qu’il fera une récolte abondante. Tout commentateur trouvera ici quelque chose à “se mettre sous la dent” ; et, pour peu qu’il aime approfondir ses recherches, il découvrira même de quoi se nourrir plusieurs fois. Nous sommes au reste certain que nous n’avons pas épuisé les ressources fertiles en analogies de cette métaphysique : nous n’aurions pas cette prétention, pas plus que nous n’en avons l’ambition. Au moins croyons-nous avoir fait la démonstration que les analogies cartésiennes sont nombreuses en cette matière et qu’elles donnent en conséquence beaucoup à penser.

Cet éventail riche et varié appelle un deuxième constat, d’ordre *littéraire*. Si Descartes fut un excellent géomètre, il ne fut pas si sot qu’il ne sût parler sans figures. L’explication analogique de l’incompréhensibilité divine est sans doute l’une des plus marquantes, car elle fait l’objet d’un renouvellement constant, Descartes passant de la *majesté royale* au *toucher d’une montagne*, puis à *l’imagination d’un chiliogone* et à *la vue de la mer*, pour finir par *la connaissance du triangle*. Comme si le lecteur avait le choix d’opter pour le modèle qui conviendra le mieux à son expérience, à son goût et à son intelligence. À la grande précision du style cartésien, il faut donc ajouter la malléabilité de ses sources analogiques. Mais cette variété ne doit pas nous troubler. Les analogies sont si récurrentes sous la plume de Descartes qu’elles nous semblent caractéristiques de son style métaphysique. Sous leur diversité, nous pouvons ressaisir l’unité d’un discours dont une grande partie est tissée de fibres analogiques. Ce qui nous conduit à un troisième constat, d’ordre *argumentatif*.

Les analogies en question ne sont pas de simples ornements. Si la pensée métaphysique de Descartes est très souvent analogique, elle n'est pas pour cela une philosophie de faux-semblants. En pensant l'âme ou Dieu à la façon de choses physiques, Descartes ne fait pas "comme si". En d'autres termes, l'assimilation n'est pas fictionnelle, mais fonctionnelle : elle aide à se représenter les choses immatérielles et à réfuter des objections. Assurément faut-il douter des choses sensibles pour percevoir « la vérité des choses métaphysiques, lesquelles ne dépendent point des sens<sup>1</sup> ». Force est pourtant de constater que l'argumentation cartésienne trouve dans certains sensibles des modèles permettant de mieux faire entendre les choses suprasensibles. Autant « il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été [dans les sens]<sup>2</sup> », autant il est certain que Descartes "sensibilise" ces idées pour les aider à se former dans l'entendement de ses lecteurs. À cet égard nous avons souligné plusieurs paradoxes, qui échappent toutefois à la pure contradiction. Rappelons-en l'un des plus saillants : alors même que « Dieu ne peut être vu ni touché<sup>3</sup> », Descartes montre analogiquement que nous pouvons le *voir* et le *toucher de la pensée*. En procédant ainsi, il expose ses idées au moyen d'une lettre qui frappe au coin de l'esprit. Telle est la puissance analogique de son argumentation. Sans jamais verser dans le symbolisme, règne de l'énigme et de l'opacité, ses analogies illustrent admirablement les choses intellectuelles. Elles se révèlent en cela d'excellents auxiliaires à la méditation, car elles permettent de rendre plus palpables des êtres par nature intangibles. On caricature parfois la métaphysique comme une philosophie malade du corps (ou, ce qui tend à revenir au même, comme la philosophie d'un corps malade : on peut penser à l'aphorisme « Des contempteurs du corps », que Nietzsche formule dans son *Zarathoustra*, selon lequel leur corps voudrait mourir, disparaître et se détourner de la vie). Les analogies cartésiennes nous la montrent pourtant comme un vaste effort pour s'adresser *au vrai homme*, c'est-à-dire à un esprit qui est certes distinct du corps, mais auquel cet esprit n'est pas moins constamment uni, du moins en cette vie. Il y a peut-être en creux une critique de la pensée de Platon, qui dans le *Phédon* fait dire à Socrate que nous ne posséderons jamais la vérité tant que nous aurons notre corps et que notre âme sera embourbée dans cette corruption (66 b). Bien avant Malebranche (qui ne fit au fond que suivre son mentor sur ce chemin), Descartes sentit la nécessité qu'il y avait à rapprocher des sens et de l'imagination les choses purement intellectuelles sur lesquelles tout l'édifice de sa philosophie devait s'élever. La rigueur de son dualisme était tout autre chose qu'une rigidité ou un mépris ; car Descartes fit preuve d'une grande souplesse. C'est peut-être à cela que l'on reconnaît non seulement un grand écrivain, mais encore et surtout un grand penseur.

Un quatrième constat s'impose encore, d'ordre *métaphysique*. Nous évoquions en introduction l'*alpha* et l'*omega* de l'analogie chez Descartes. Au point où nous sommes parvenus, c'est l'occasion de le souligner à nouveau : la première fois qu'il parla positivement de l'analogie, ce fut pour insister sur la *spiritualité* de la force cognitive ; la dernière fois qu'il le fit, ce fut pour préserver la nature *incorporelle* des choses immatérielles. On peut donc dire que ses analogies furent attachées à sa métaphysique du début à la fin. D'autre part – et c'est un fait plus notable –, il n'y a pas seulement analogies pour les *preuves de l'existence* de Dieu, mais aussi pour l'*idée même* de Dieu (qu'il s'agisse en effet d'expliquer

<sup>1</sup> 2<sup>e</sup> Rép., Abr. géom., 1<sup>e</sup> demande, AT IX-1, 126.

<sup>2</sup> DM, IV, AT VI, 37.

<sup>3</sup> L-P, AT IX-2, 10.

comment cette idée est entendue sans être comprise, ou bien comment l'esprit fini parvient à la former). Analogique, la théologie naturelle de Descartes l'est cependant de deux façons différentes. Car il n'était pas indispensable d'expliquer l'incompréhensibilité de l'infini par diverses analogies : seule la contingence des échanges épistolaires et des réponses lui firent éprouver le besoin de s'expliquer ainsi. En revanche, l'analogie est fondamentale dans la formation de l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'une substance spirituelle infinie (car nous ne pouvons le penser distinctement si nous ne le pensons en tant qu'esprit, et nous ne pouvons le penser comme esprit si nous ne rattachons son idée à l'intellection de notre pensée : comme Descartes l'explique, c'est parce que je ressaisis d'abord ma propre spiritualité, que je peux ensuite étendre l'idée de l'intellection ainsi aperçue, jusqu'à atteindre la spiritualité même de Dieu). On présente parfois les fruits de la métaphysique de façon juxtaposée : le premier serait "le *Cogito*" et le second serait l'intellection de la nature divine. Mais il y a en réalité articulation, engendrement et explicitation de l'un à l'autre. Car notre connaissance de Dieu est proportionnée à la capacité de notre âme à réfléchir sur sa propre nature. Assurément faut-il en cela détacher sa pensée du commerce des sens – et c'est sans doute pour cette raison qu'on ne trouve aucun modèle sensible illustrant le triptyque méditation/amplification/intellection. La seule analogie que Descartes pose pour justifier le rapport entre les idées de l'entendement divin et du nôtre est une analogie avec l'arithmétique, laquelle est par nature fort abstraite, puisque séparée de toute matière imaginable.

Un cinquième et dernier constat s'impose enfin, d'ordre *logique*. Des deux grandes figures de l'analogie que sont la proportion et l'attribution, Descartes fit usage de l'une aussi bien que de l'autre. Avec selon toute vraisemblance une préférence marquée pour la première. Mais parler ici de déséquilibre ne nous semble pas approprié, car cela induirait que les proportions feraient ombre aux attributions, au point de rendre invisibles ces dernières. Il nous semble en aller autrement : les rares analogies d'attribution (pour penser l'intellection divine, l'étendue des esprits et leur pouvoir moteur) se remarquent d'autant plus qu'elles se démarquent des autres par leur petit nombre ; pour ne rien dire ici de la reprise de l'analogie des choses saines avec la santé, dont l'occurrence soudaine signale particulièrement celle des choses spirituelles "étendues" qui lui est attachée. Nous préfererions donc dire que Descartes fit feu de tout bois, ne renonçant à aucune des ressources que la logique mettait à sa disposition – l'enjeu étant tout autre, puisqu'il y va avant tout de l'intelligibilité des choses métaphysiques.



# CONCLUSION GÉNÉRALE

---



L'attention aux analogies dans la métaphysique de Descartes montre qu'elles sont surtout des procédés argumentatifs en faveur des principales thèses de cet auteur sur Dieu et l'âme. Par ordre chronologique, celles-ci sont en effet exposées ou expliquées à travers diverses analogies (ou comparaisons proportionnelles) : vers 1628-1629, l'immatérialité et l'unicité de la force cognitive sont affirmées par plusieurs analogies avec des choses matérielles ; dès 1630, la création des vérités éternelles est présentée comme analogue à l'établissement des lois monarchiques ; cette même année, la distinction entre savoir et comprendre est illustrée par l'analogie du toucher et de l'embrasser ; en 1637, l'argument ontologique est exposé par analogie avec les idées géométriques ; en 1641, dans la *Troisième Méditation*, l'idée de Dieu est dite être en nous de façon analogue à la marque qu'un ouvrier a empreinte sur son ouvrage ; dans les *Cinquièmes Réponses*, cette analogie est défendue en prenant pour modèle l'habileté des tableaux d'Apelle ; tout au long de la *Cinquième Méditation*, l'argument ontologique est énoncé et défendu par de multiples analogies avec les idées mathématiques et certaines idées de choses matérielles ; dans les *Réponses*, chaque étape de la première version de l'argument *a posteriori* est défendue par analogie avec l'idée d'une machine fort artificielle ; dans ces mêmes *Réponses*, la notion positive de l'aséité divine, qui est au cœur de la seconde version de cet argument, est expliquée par analogie avec la cause efficiente ; la connaissance positive de l'infini y est à son tour expliquée par analogie avec la vision de la mer, l'intellection du chiliogone et la connaissance du triangle ; en 1644, dans les *Principia*, l'argument ontologique et le premier argument *a posteriori* sont de nouveau exposés par les analogies qui servaient à ceux-ci auparavant ; dans la *Correspondance* de 1639 à 1649, la spiritualité de l'âme et les rapports aux idées reçoivent diverses illustrations analogiques avec la cire, le mouvement ou la flamme ; et dans certains fragments, Descartes s'explique à lui-même ses propres notions premières par analogies avec la cire ou avec le mouvement. Bref, que ce soit dans des textes publiés ou bien dans des cahiers, dans les œuvres canoniques ou dans de plus petits recoins, les analogies traversent les écrits de Descartes, et ce, du début à la fin (de 1628-1629 à 1649). Les analogies ne sont pas omniprésentes, mais elles sont tout de même assez récurrentes. Il semble donc que nous puissions enregistrer ce premier constat : les grands thèmes de la métaphysique de Descartes reçoivent à des degrés divers une explication analogique.

La plupart des analogies empruntent d'ailleurs leur source aux *choses sensibles et imaginables*. Ce second constat conduit à reconsidérer la métaphysique cartésienne, en la plaçant sous la bannière de deux catégories – catégories relativement commodes pour l'interprétation, mais qui se révèlent aussi à l'analyse assez poreuses : la métaphysique *systématique* (ou la philosophie première des grandes œuvres procédant du doute) et la métaphysique *didactique* (ou le discours sur les choses immatérielles figurant dans les *Réponses* et la *Correspondance*). La première suppose de révoquer toutes les opinions et s'appuie en cela sur un scepticisme

méthodique : elle présuppose une forme d'*epochè* à l'égard du monde matériel et du corps humain, donc la mise entre parenthèses de la certitude sensible et des figures de l'imagination – son pré-requis pour accéder aux idées purement intellectuelles se résumant à la maxime : *abducere mentem a sensibus*. Aussi la métaphysique systématique contient-elle peu d'analogies. En revanche, Descartes les emploie très fréquemment dans sa métaphysique didactique. On peut penser aux deux versions de l'argument *a posteriori*, et notamment à la seconde, dont l'analogie de la cause efficiente est défendue sur le modèle du passage à la limite employé par Archimède ; pour ne pas énumérer ici les multiples modèles corporels visant à illustrer la connaissance positive que nous avons de l'infini ou bien le rapport de l'âme à toutes ses idées. Toutes ces sources sont accessibles à l'imagination, certaines d'entre elles pouvant même être senties. Ce constat invite donc à réévaluer de façon positive le rôle des sens et de l'imagination dans la métaphysique de Descartes, au sens didactique du terme. Descartes avait une conscience aiguë de la difficulté humaine qu'il y a à philosopher sur des choses purement intelligibles : « nous nous laissons en étant attentifs à ce qui n'est pas présent aux sens<sup>1</sup> ». Les choses métaphysiques fatiguent l'esprit (*defatigemur*, écrivait Descartes). Elles exigent un effort intellectuel dont tous ne sont pas capables et à cause duquel chacun éprouve naturellement de la lassitude ou de l'épuisement. Sensible à ces difficultés inhérentes aux notions de choses incorporelles, Descartes s'est appliqué de façon remarquable à donner de la relâche aux sens et à l'imagination à l'intérieur même de ses raisonnements sur les choses immatérielles. Au vu de leur récurrences dans la métaphysique didactique, on peut croire que les analogies apparaissaient à ses yeux comme des outils pédagogiques appropriés aux facultés humaines. Nous savons par exemple pourquoi il refusa dans la *Troisième Méditation* de se servir d'une analogie, ou comparaison proportionnelle, en exposant son principal argument en faveur de l'existence de Dieu :

« afin que l'esprit du lecteur se pût plus aisément abstraire des sens (*maxime a sensibus abducerem*), je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, si bien que peut-être il y est demeuré beaucoup d'obscurités (*multa obscuritates*) » (AT VII, 14/IX-1, 11)

Ce sont notoirement les choses sensibles ou imaginables qui auraient pu éclairer cette matière relevée. Aussi Descartes a-t-il expliqué son argument dès qu'il le fallut par diverses analogies avec l'idée d'une machine fort artificielle. Il y a sans doute dans sa démarche une conviction profonde touchant l'intelligibilité du réel (dans la mesure où assigner un analogue physique à une idée métaphysique revient à retrouver l'unité de la raison humaine et à promouvoir notre aptitude à connaître avec autant de clarté et au même instant – celui de l'analogie – une chose immatérielle aussi bien qu'une chose matérielle). Mais cela montre aussi que Descartes était animé de la conviction que le corps peut aider l'esprit à s'élever au-delà du corps (au sens où l'auxiliaire de l'imagination est un outil fécond pour l'entendement, plutôt que d'en être l'obstacle). Nous ne saurions comprendre autrement pourquoi Descartes énonça tant d'analogies avec les corps lorsqu'il argumentait sur l'âme ou

---

<sup>1</sup> *PP*, I, 73, AT VIII-1, 37/DM, 175, titre de l'article, dont le corps continue ainsi : « ...le plus difficile de tout est d'être attentif à ce qui n'est présent ni aux sens ni au moins à l'imagination : ...soit parce que l'esprit à une telle nature, du fait de sa conjonction au corps ; soit parce que, dans les premières années, alors qu'il était seulement occupé par les sensations et les imaginations, il a acquis davantage de pratique et de facilité pour penser à elles qu'aux autres choses. De là vient que maintenant, beaucoup n'entendent aucune substance qui ne soit imaginable, corporelle, et même sensible... »

sur Dieu<sup>1</sup>.

Ce paradoxe est étonnant et témoigne d'une certaine dialectique du discours cartésien, mais il est en parfaite cohérence avec la démarche philosophique de notre auteur. Si en effet l'analogie est un procédé commun à de nombreux philosophes, sinon à tous, il y a cependant un usage proprement cartésien qui *suit la méthode* – méthode dont l'objectif ultime est de parvenir à la connaissance de la vérité. Et Descartes souhaitait manifestement aider les autres à la découvrir en eux. Or il semble ici que tous les moyens soient bons, pourvu qu'il soit fait un usage prudent et bien proportionné des facultés – tous les moyens, c'est-à-dire y compris l'analogie. Si celle-ci ne nous semble pas “en décalage” avec la méthode, c'est parce que nous croyons qu'elle l'applique<sup>2</sup>. L'analogie ne nuit pas à l'esprit de distinction, d'une part, parce qu'elle consiste à observer une similitude entre deux *rappports* de choses, non entre deux *choses* (de sorte qu'elle n'assimile pas l'esprit à un corps, ni ne les confond), et d'autre part, parce qu'elle *requiert* la distinction, dans la mesure où elle pose une similitude de rapports entre *quatre termes* que l'esprit perçoit nettement comme différents : en écrivant que *A* est à *B* comme *C* est à *D*, Descartes invite son lecteur à distinguer tous ces termes – ce qui sert beaucoup à les connaître (pour reprendre ce qu'il l'écrivait à propos de la substance et des accidents). Les objets de la métaphysique systématique étant trop relevés pour l'esprit humain, elle se fait alors didactique et s'expose parfois par analogie.

Mais comme nous l'indiquions, nos catégories herméneutiques sont assez poreuses. Car la métaphysique systématique comprend aussi des analogies. On peut déjà songer au cas le plus flagrant de l'argument ontologique, dont aucun exposé original ne fait l'économie d'une analogie. Mais on peut aussi penser à l'analogie sémiotique qui apparaît à la fin de la *Troisième Méditation* : Dieu a mis son idée en moi « pour être comme la marque de l'ouvrier emprunte sur son ouvrage (*ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa*) » – analogie qui est approfondie dans les *Réponses* par l'analogie picturale avec les tableaux d'Apelle. Cette analogie trouve sans doute sa source dans *La Bible*<sup>3</sup>. Mais cette analogie a aussi une signification métaphysique, car elle vient rappeler que l'idée de Dieu est une idée innée, et non forgée, et que celui qui y fait suffisamment attention pourra en connaître l'auteur. Cette idée n'est ni sensible, ni imaginable, mais elle n'est accessible qu'à l'intellect ; pourtant Descartes a pris soin de la signaler par une analogie (l'idée de Dieu est en nous comme la marque de l'ouvrier est en son ouvrage) – et cela, donc, en plein cœur de sa métaphysique “systématique”.

<sup>1</sup> Nous nous séparons ici de l'interprétation de F. Alquié, selon lequel « Descartes refuse de raisonner sur l'âme par analogie avec l'espace, et s'attache au contraire à séparer la notion d'esprit, conçue par l'entendement pur, de toute représentation empruntée à l'imagination. » (*Le Cartésianisme de Malebranche, op. cit.*, p. 93). Ce rappel est juste à propos de la métaphysique *systématique*, qui dépend de l'épochè à l'égard du monde matériel ; mais il nous semble inexact touchant la métaphysique *didactique*, où Descartes raisonne souvent sur l'âme et sur Dieu par analogies avec des choses imaginables.

<sup>2</sup> Nous ne pensons pas que « analogy is in one sense quite at variance with Descartes' conception of method, for it emphasizes similarities rather than distinctions between entities [...] any use of similes would tend to hamper the proper use of the mind in drawing distinctions, rather than enhance this function. » (F. P. Van de Pitte, « Descartes on analogy and other minds », *art. cit.*, p. 93). Nous croyons plutôt que Descartes fait un usage méthodique des analogies.

<sup>3</sup> Rappelons le passage de la *Sagesse* (13:1) auquel elle fait allusion (n. t.) : « Mais vains sont tous les hommes dans lesquels n'est pas la science de Dieu ; et parmi ceux qui ont vu des biens, ils n'ont pu entendre celui qui est, ni, étant attentifs aux œuvres, reconnaître celui qui en était l'ouvrier (*Vani autem sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei ; et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex*). » Où l'on trouve également le fondement biblique consistant à associer l'*intelligere* à Dieu (« celui qui est »).

D'autre part, il semble difficile de ne reconnaître un caractère fondamental aux thèses qui, certes, n'apparaissent pas explicitement dans les exposés systématiques, mais dans des lettres ou dans les *Réponses*, et qui sont néanmoins des pièces constitutives de la métaphysique de Descartes. Nous pensons ici à la création des vérités éternelles et à la cause de soi. Or la première thèse est énoncée par analogie dans ses deux principaux exposés (les lettres de 1630 et les *Sixièmes Réponses*). Et la seconde dépend toute entière d'une analogie (que Descartes nomme « l'analogie de la cause efficiente »), dans la mesure où c'est l'explication analogique de l'essence de Dieu qui permet d'entendre positivement l'aséité divine. Ces deux thèses, qui reçoivent donc d'emblée une explication analogique, sont des éléments constitutifs sous-jacents à la métaphysique systématique. Le cas de la seconde est encore plus remarquable, car Descartes déclare que l'analogie de la cause efficiente est « nécessaire » pour accomplir toutes les démonstrations par les effets – de sorte qu'elle ne peut être purement didactique et complètement étrangère au système de sa métaphysique.

De même, il y a d'autres analogies, tantôt implicites, tantôt explicites, dont la métaphysique cartésienne ne pouvait faire l'économie et qui en ce sens sont constitutives aussi. Nous pensons à l'analogie des choses étendues (exposée dans la première lettre à H. More), ainsi qu'aux analogies qui explicitent les attributs divins à partir de nos facultés. Descartes affirme que l'idée respective de l'entendement et du pouvoir moteur divins « ne diffère pas (*non differre*) » et n'est pas « différente (*diversam*) » de celle que nous avons des facultés qu'il désigne par les mêmes noms (AT VII, 137.10-11 et V, 347.19) – Descartes précisant pour la première qu'elle n'en diffère pas, « sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée d'un nombre quaternaire ou binaire ». Et il soutient que nous formons (ou explicitons) l'idée de certains attributs divins par réflexion et augmentation de nos propres facultés. Nous croyons qu'il s'agit ici d'autres choses que des analogies didactiques et que cela a plutôt à voir avec ce qu'on appelle l'analogie transcendantale. Traditionnellement, cette doctrine se caractérise par la ressemblance déficiente des créatures au créateur et admet que nous puissions remonter à Dieu à partir des perfections que nous expérimentons ici-bas (sur un mode qui ne convient pas à Dieu, mais qui y renvoie). Or nous trouvons chez Descartes quelque chose de semblable à cette doctrine – qui est chez lui une doctrine discrète et informulée, mais non pas complètement muette, quelque chose qui serait comme une analogie secrète. Nous connaissons en effet sa dénégation de l'univocité – dénégation récurrente, limpide et ferme<sup>1</sup>. Mais on peut dire que la non-univocité n'admet pas immédiatement la règle du tiers exclu, du moins pas dans la mesure où elle débouche sur l'alternative entre équivocité et analogie. Et nous croyons que Descartes affronte la question dite de l'analogie lorsqu'il nie l'univocité : il se met lui-même dans la situation d'avoir à trancher entre l'un des deux membres restant. Mais le fait est, comme on sait, qu'il n'a pas tranché, du moins pas de manière aussi limpide qu'on peut le lire par exemple chez Thomas d'Aquin. Il a donc en quelque sorte laissé la possibilité à ses commentateurs de le faire à sa

---

<sup>1</sup> 2<sup>e</sup> Rép., AT VII, 137 : « *nihil eorum quæ particulatim, ut in nobis ea percipimus, ita etiam in Deo propter defectum intellectus nostri consideramus, univoce illi et nobis convenire* ». 6<sup>e</sup> Rép., AT VII, 433 : « *nulla essentia potest univoce Deo et creaturæ convenire* ». PP, I, 51, AT VIII-1, 24 : « *nomen substantiæ non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis* ». À H. More, 15 avril 1649, AT V, 347 : « *nullum agendi modum Deo et creaturis univoce convenire* ».

place. Certains d'entre eux ont donc opté pour l'équivocité<sup>1</sup>. D'autres commentateurs ont opté pour l'analogie<sup>2</sup>. Nous nous rangeons aux côtés de ces derniers. Nous croyons en effet que l'équivocité cadre mal avec la métaphysique d'un auteur qui soutient que « la force de penser très parfaite qui est en Dieu *est représentée* par celle, moins parfaite, qui est nous » (cet énoncé n'est pas celui d'une dissemblance). Il nous semble également que parler de « vestiges » des attributs divins en nous ne revient pas à nier de Dieu ce que nous expérimentons. Et nous pensons que soutenir que nous formons l'idée de Dieu par la réflexion et l'augmentation de nos perfections revient à dire qu'il y a en lui des choses analogues à celles-ci. Nous croyons donc que ces éléments positifs parlent à la fois contre l'équivocité et en faveur de l'analogie.

Cela dit, en soutenant qu'il y a une forme d'analogie transcendantale dans la métaphysique de Descartes, nous croyons aussi qu'elle est plus intellectuelle que ne l'était celle de Saint Thomas, car elle ne remonte plus à Dieu à partir des choses sensibles. Cette analogie est plutôt spiritualiste. D'une part, elle trouve en nos facultés ce qui permet d'explicitier les idées des attributs divins. D'autre part, les multiples analogies, que nous avons rencontrées dans la théologie naturelle de Descartes, sont au service de l'idée innée d'un être que nous connaissons positivement comme infini et souverainement parfait et dont l'idée est dite « la plus claire et la plus distincte » de toutes nos idées. Par conséquent, nous ne croyons pas que Descartes s'inscrive dans la continuité de la tradition théologique. Nous croyons plutôt qu'il a modernisé l'analogie, dont il a fait divers usages originaux. Il ne s'agit pas chez lui d'une "inversion", mais en quelque sorte d'une subversion. En un sens, Descartes a détourné un mode de penser traditionnel, auquel il a insufflé un contenu nouveau (renfermant le matériau de ses propres convictions philosophiques). C'est pourquoi nous soutenons qu'il y a chez Descartes une *modernité de l'analogie*.

Jetant enfin un regard d'ensemble sur tout ce que nous avons étudié, la métaphysique de notre auteur nous apparaît comme un *vaste réseau d'analogies*. Elle ne renferme pas un "système des contradictions" ; mais elle est plutôt *un système des analogies*. Nous trouvons en effet un réseau d'analogies, qui structure et relie entre eux un grand nombre d'écrits métaphysiques de Descartes. Ainsi, il est possible de tisser des liens en regroupant les textes selon la thématique des analogies, par exemple en considérant les analogies naturelles, ou physiques, comme celles de la montagne et de la mer : on observe alors la relation entre des textes où il est question de notre connaissance positive de l'infini. Les analogies avec l'artifice sont également remarquables, car elles forment un système à part entière : à travers

---

<sup>1</sup> Not. H. Gouhier, qui soutenait une « substitution de l'inversion à l'analogie » et « l'équivocité symbolisée par ce que nous appelons ici l'inversion » (*La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit.*, p. 233 et 221, n. 65 ; voir *ibid.*, chap. VIII.4 - « L'inversion métaphysique », p. 221-232). Et J. de Finance, pour qui Descartes « va même si loin dans la théologie négative, il s'applique avec tant de soin à exclure toute ressemblance entre la créature et Dieu que les "noms divins" tendent chez lui à l'équivocité » (*Le Sensible et Dieu, op. cit.*, p. 138). J.-L. Marion soutient : « L'unification du concept de substance se paie de la perte de l'analogie entre le mode d'être de Dieu et celui des créatures... Dieu, à titre de *substantia infinita*, se caractérise en fait plus par son infini sans analogie avec le fini, que par la substantialité, qui sombre dans l'équivocité. » (« À propos de Descartes et Suárez », *Revue internationale de philosophie*, 50/1, n° 195, *Descartes (1596 - 1996). Nouvelles interprétations*, 1996, p. 119-120). Et R. Ariew tire argument des thèses équivocistes de Spinoza, de Régis et de Le Grand pour en attribuer la paternité à Descartes : « given the interpretations of the first Cartesians, equivocal predication should be considered seriously as what Descartes might have intended. » (*Descartes and the First Cartesians, op. cit.*, p. 179).

<sup>2</sup> Not. Ét. Gilson, A. Koyré, et J.-M. Beyssade (voir chap. V, part. III, I, p. 474, n. 1).

la marque de l'ouvrier, l'artifice d'une machine et l'habileté d'Apelle, il est possible de considérer différents aspects de l'idée de Dieu ainsi que l'une des preuves tirée de celle-ci ; sans parler des questions de théodicée que l'analogie avec l'ouvrier permet d'aborder dans les *Quatrième* et *Sixième Méditations*. On peut aussi penser aux diverses analogies avec le triangle, qui servent tantôt à l'argument ontologique (*Discours, Méditations, et Principia*), tantôt à défendre notre connaissance positive de l'infini (*5<sup>e</sup> Réponses*) ; ou bien aux analogies arithmétiques, qui interviennent tantôt à propos des entendements divin et humain (*2<sup>e</sup> Rép.*), tantôt en faveur de l'argument ontologique (*Abrégé géom.*), ; ou bien aux analogies avec les tableaux d'Apelle, qui défendent tantôt l'analogie avec la marque de l'ouvrier (*5<sup>e</sup> Rép.*), tantôt l'argument *a posteriori* (*lettre à Regius* de date incertaine) ; ou bien encore aux analogies avec la montagne, qui illustrent tantôt notre connaissance de l'incompréhensibilité divine (*3<sup>e</sup> lettre à Mersenne* de 1630 et *lettre sur les Instances*), tantôt la mineure de l'argument ontologique (*5<sup>e</sup> Méd.*) ; ou bien encore aux diverses analogies avec la cire, qui servent tantôt à décrire l'unicité de la force cognitive (*Regula*), tantôt à illustrer l'origine réflexive de nos connaissances (*lettre à Mersenne* de 1639), tantôt à distinguer les différents rapports de l'âme à toutes nos idées (*lettre à Mesland* de 1644), tantôt à expliciter la présence en l'âme des idées innées (*Annotationes in Principia*).

Face à ce vaste réseau d'analogies, c'est à l'image d'un tissu ou d'une toile que nous pensons. Il y a chez Descartes quelque chose comme des fibres analogiques du discours métaphysique. Après l'image du prisme décomposant la lumière dans des directions opposées, nous voudrions en rassembler les rayons et soutenir la cohérence et l'intertextualité de la métaphysique cartésienne. Le système des analogies révèle des connexions entre des éléments qui s'appellent et se répondent mutuellement. Et, à bien y regarder, on s'aperçoit qu'il n'y a pas une des grandes thèses de cette métaphysique qui ne soit exposée ou défendue par une analogie. Alors l'image d'un tissu dense nous apparaît, accompagnée de la conviction que l'analogie en serait en quelque sorte le métier à tisser.

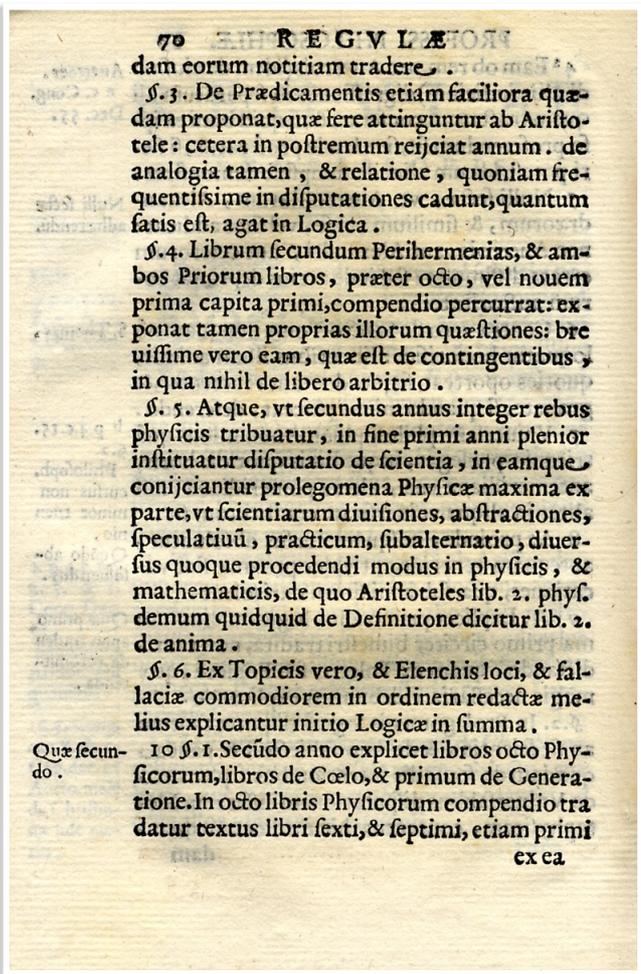
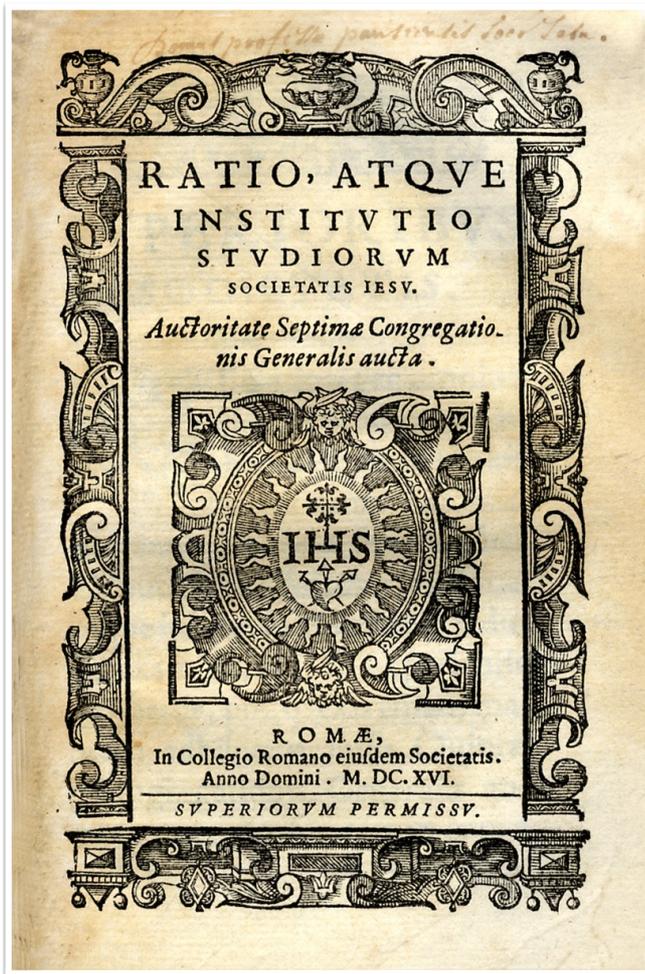


## ANNEXES

### 1. Société de Jésus, *Ratio studiorum*, « Autorisée par l'autorité de la septième Congrégation générale », Rome, Collège Romain, 1616.

a. Frontispice.

b. « Règles des professeurs de philosophies », § 3. Sur l'enseignement des prédicaments en Logique, mais aussi de l'analogie et de la relation, p. 70.



### 2. Sur la scolarité de Descartes et l'identité de son professeur de philosophie.

Descartes suivit le cours de philosophie de 1611 à 1614 (a) ; son professeur fut le Père François Fournet (b).

a) Les dates de la scolarité de Descartes sont discutées. Baillet le fait entrer à La Flèche à l'automne 1604 et sortir en 1612 (*Vie de Descartes*, I, p. 18 et 31). Adam et Tannery suivent Baillet (AT I, 384), comme plusieurs auteurs après eux (not. Mazin et Dulmet). Mais il semble aujourd'hui que les dates fournies par Baillet soient précoces. Karl Six établit le séjour chez les Jésuites de 1606 à 1614 ; tout

comme Adam et Milhaud<sup>1</sup>. Selon G. Rodis-Lewis, il s'agirait plutôt des années 1607-1615<sup>2</sup> ; mais son argumentation, très succincte, ne nous semble pas démonstrative (au contraire du patient article de K. Six). Nous retenons donc les dates de 1611-1614 pour le cursus de philosophie.

b) Les indications de AT – « Descartes était sorti du collège en 1612 » (IV, 144) – sont fautives, car elles suivent Baillet (I, 31) et contredisent la lettre du 14 juin 1637, AT I, 383 : en envoyant son *Discours* et les *Essais* à son ancien professeur, Descartes présente l'ensemble comme « un fruit qui vous appartient, et duquel vous avez jeté les premières semences en mon esprit ». Il doute si son professeur se souvient encore de lui, qui ne l'a pas oublié pour sa part : « Je juge bien que vous n'aurez pas retenu les noms de tous les disciples que vous aviez *il y a vingt-trois ou vingt-quatre ans*, lorsque vous enseigniez la philosophie à La Flèche, et que je suis du nombre de ceux qui sont effacés de votre mémoire. » Comme l'indique les « catalogues » de la Compagnie, le professeur de philosophie en 1613 et 1614 pouvait être le P. François Fournet (1581-1638) ou le P. Étienne Noël (1581-1659)<sup>3</sup>.

Nous croyons qu'il est permis de trancher en faveur du P. Fournet, pour au moins quatre raisons.

i) Plemp, qui enseignait à Louvain, confirme (le 15 sept. 1637) avoir reçu il y a seulement trois semaines les trois exemplaires du *Discours* que Descartes lui avait adressés et avoir envoyé le jour même le troisième exemplaire au P. Fournet (qui résidait à Lille – ville qui, comme Louvain, faisait alors partie des Pays-Bas espagnols) : « *tertium ad P. Fournet transmissi eadem die qua recepi* » (AT I, 399).

ii) En octobre 1644, Descartes envoya au P. Bourdin douze exemplaires des *Principes*, dont l'un « pour le R. P. F., mon ancien maître » (AT IV, 144). S'il s'était agi du P. Noël, il aurait plutôt écrit : « pour le R. P. N. »

iii) Lorsque Descartes parle du P. Noël (à trois reprises), il n'en parle jamais comme d'un ancien professeur, mais toujours avec une certaine distance et comme d'un Jésuite parmi d'autres : « Je n'ai point reçu le petit livre du P. Noël... ; mais je serai bien aise de voir celui où il est parlé de moi... Mais je voudrais bien savoir, auparavant, des nouvelles du P. Charlet... et apprendre au vrai en quels termes ceux de la Société parlent de mes écrits. » « Je viens de La Haye, où Mr de Zuylichem m'a donné le *Sol flamma* du P. Noël [...] ; je l'ai parcouru, et je suis bien aise de voir que les Jésuites commencent à oser suivre des opinions un peu nouvelles. » Il est même parfois laconique : « J'espère voir le livre du P. Noël, lorsque je serai à Paris<sup>4</sup> ».

iv) La seule fois où Descartes écrivit certainement au P. Noël (le 14 déc. 1646), il ne lui parla pas de professorat non plus, ni avec cette tendre affection qu'on trouvait dans sa lettre de juin 1637 : il lui répondit d'une façon qui est certes cordiale, mais sans déférence particulière ni aucun signe indiquant qu'il aurait été son élève auparavant ; il s'adressa plutôt à lui de façon neutre et, encore une fois, comme à l'un des membres de la Compagnie<sup>5</sup>.

L'identité du destinataire des lettres de juin et d'octobre 1637, que AT, puis J.-R. Armogathe, attribuent tous trois au P. Noël, a été rétablie dans l'édition de la *Correspondance* par Adam et Milhaud<sup>6</sup>.

### 3. Quelques analogies de Descartes en dehors de la métaphysique

Outre l'analogie de la pesanteur, que nous avons déjà rappelée, il peut être utile de mentionner les analogies que certains commentateurs ont identifiées en dehors de la métaphysique de Descartes, en particulier dans la méthode et en sciences<sup>7</sup>.

Selon Thomas Spoerri, les analogies de Descartes sont purement ornementales. L'auteur évoque ainsi des « comparaisons discursives et rationnelles, comme celles de Descartes, qui ne sont que des

<sup>1</sup> Resp. : « Descartes im Jesuitenkolleg von La Flèche (Zur Chronologie im Leben Descartes) », *Zeitschrift für katholische Theologie*, n° 38, 1914 p. 494-508 ; et *Correspondance*, Paris, F. Alcan, 1936, t. I, p. 374, n. 1.

<sup>2</sup> *L'Œuvre de Descartes*, op. cit., t. II, p. 430, n. 18 ; et « Descartes à la recherche de la vérité », *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, A. Bitbol-Hespériès (éd.), Sprimont-Belgique, Mardaga, 1998, p. 18.

<sup>3</sup> Voir K. Six, art. cit., p. 500 ; et OC VIII-1, 1005-1006, n. 2.

<sup>4</sup> Resp. : à Mersenne, 7 sept. et 23 nov. 1646, AT IV, 498 et 567, et 7 fév. 1648, AT V, 119.

<sup>5</sup> Voir AT IV, 584-586. Pour une argumentation allant dans le même sens, voir K. Six, art. cit., p. 500-502.

<sup>6</sup> Resp. : AT I, 382 et 454, et OC VIII-1, 571 et 572 ; et I, 374 et II, 29.

<sup>7</sup> Sans prétention à l'exhaustivité.

illustrations juxtaposées au texte, comme des pages d'images collées dans un livre<sup>1</sup> ».

Dans le prolongement de l'analyse rhétorique, Pierre-Alain Cahné a consacré un article à « Descartes et l'analogie<sup>2</sup> ». Il ne relève aucune occurrence du terme dans l'œuvre et s'appuie sur un seul texte, dont l'objet est l'anatomie du cerveau (AT XI, 170-199). Sa thèse est que Descartes se sert de l'analogie parce que celui-ci a en vue « ce dont l'essence est de se dérober au discours » : « L'instrument d'une telle conquête [de la nature] semble être l'analogie – nom rhétorique de la volonté (de puissance ?) de ramener à ses propres schémas maîtrisés le monde entier. »

Frédéric de Buzon montre que la pensée analogique correspondait à une manière de penser infantile faisant obstacle à l'élaboration de la physiologie mécaniste : « l'analogie des organes est la source du préjugé selon lequel les bêtes pensent », dans la mesure où certains animaux « sont pourvus de tous les organes, cerveau compris, conçus en parfaite analogie avec ceux de l'homme<sup>3</sup> ».

En sens inverse, d'autres commentateurs ont souligné le rôle *heuristique* des analogies dans la méthode et dans la physique cartésiennes. Jean Laporte indique ainsi que « Descartes a... plusieurs fois usé de l'analogie, spécialement dans les *Météores* (Discours 8), à propos de l'arc-en-ciel [...] V. aussi, à propos de l'âme des bêtes, la *Lett. à Morus*, 5 fév. 1649<sup>4</sup> ». Descartes conjecture en effet dans cette lettre que les bêtes n'ont pas d'âme, en assimilant l'explication de leurs mouvements (dont nous ne pouvons pas connaître directement la cause) à celle des nôtres qui se font spontanément.

Jean-Paul Weber considère que le raisonnement par analogie est le moteur même de la méthode heuristique, dont les résultats ne sont toutefois que probables et provisoires<sup>5</sup>.

Vincent Jullien rappelle que « la doctrine de la déduction cartésienne relève de la théorie des proportions », tout comme l'algèbre cartésienne en est « une exploitation stricte » ; il souligne l'« analogie méthodologique » du mathématique à la physique et à la métaphysique, analogie qui est le « noyau dur du cartésianisme », au sens où « il demeure de droit, dans l'épistémologie cartésienne de considérer que les difficultés se résolvent selon des enchaînements déductifs, à partir d'intuitions et que l'exemple de succès de cette méthode est offert par la géométrie algébrique<sup>6</sup>. »

Sur fond d'homogénéité entre toutes les parties de la matière, P.-A. Cahné attribue à Descartes une théorie de l'analogie en recherche scientifique, en s'appuyant notamment sur *Principia*, IV, 203, où il s'agit de concevoir les réalités naturelles insensibles, car trop exiguës pour être senties, par analogie avec les corps sensibles<sup>7</sup>. Pour la même raison, Peter Galison considère l'analogie comme le principal moyen d'enquête sur les corpuscules invisibles, dans la mesure où les comparaisons avec des objets similaires dont les figures sont visibles dans le cerveau les rendent accessibles à l'imagination<sup>8</sup>.

Enfin, on a pu insister sur l'importance des analogies cartésiennes, non en amont de la démarche scientifique, comme méthode de découverte, mais en aval, comme condition nécessaire pour confirmer une assertion scientifique : en ce sens, les trois fameuses comparaisons de la *Dioptrique* permettent d'inférer les causes mécaniques invisibles d'effets connus – par analogie avec une relation connue entre une cause et un effet similaire. En cela, l'analogie contribue non seulement à découvrir une hypothèse, mais aussi à rendre une hypothèse plausible<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> « La puissance métaphorique de Descartes », *art. cit.*, p. 277. Cette réduction nous semble très discutable.

<sup>2</sup> *Travaux récents sur le XVII<sup>e</sup> siècle, Actes du colloque de Marseille (janv. 1978)*, 1979, p. 199-203.

<sup>3</sup> « Le problème de la sensation chez Descartes », *Le Problème de l'âme et du dualisme : autour de Descartes*, J.-L. Vieillard-Baron (éd.), Paris, Vrin, 1991, p. 98, n. 13 et p. 88.

<sup>4</sup> *Le Rationalisme de Descartes, op. cit.*, respectivement p. 38 et n. 4, p. 38.

<sup>5</sup> « La méthode de Descartes d'après les *Regulae* », *Archives de Philosophie*, 35/1, 1972, p. 51-60, not. p. 55-58.

<sup>6</sup> *Philosophie naturelle et géométrie au XVII<sup>e</sup> siècle*, part. II, chap. 3 - « L'intuition est à la déduction comme la géométrie est à l'algèbre », Paris, Champion, « Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières », n° 9, 2006, p. 357-375.

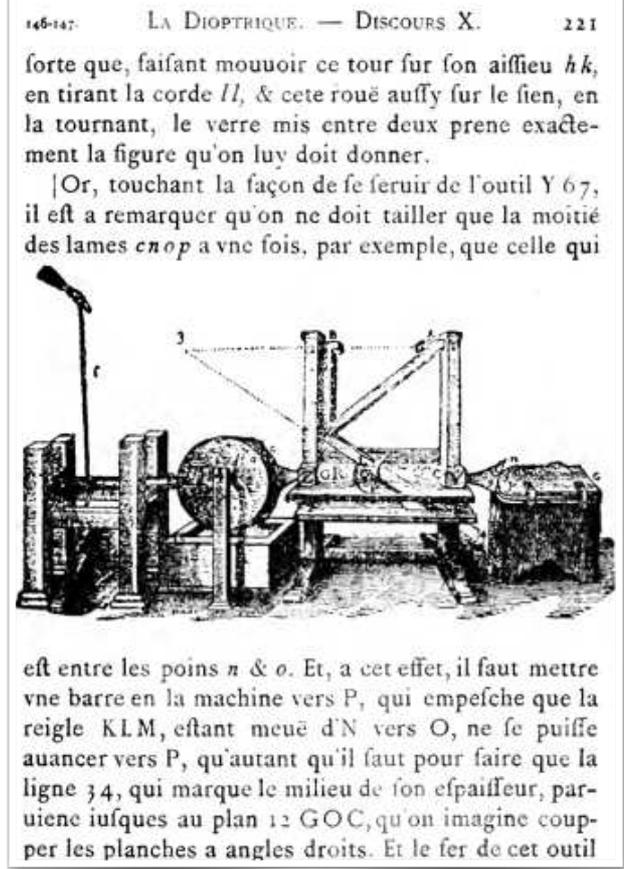
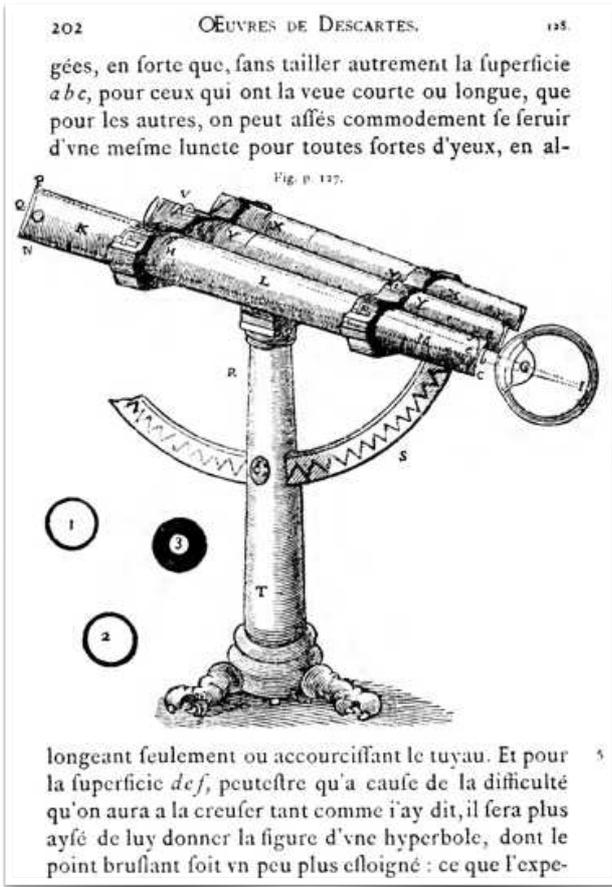
<sup>7</sup> *Un autre Descartes, op. cit.*, p. 103 sq. ; et « Ordre et désordre dans les *Olympica* », *Archives de Philosophie*, 46/4, 1983, p. 627-635, not. p. 632.

<sup>8</sup> « Descartes's comparisons: From the Invisible to the Visible », *art. cit.*, p. 311-326.

<sup>9</sup> Glenn Statile, « The Necessity of Analogy in Cartesian Science », *The Philosophical Forum*, 30/3, 1999, p. 217-232 ; Gideon Manning, « Analogy and Falsification in Descartes' Physics », *Studies in History and Philosophy of Science*, 43/2, 2012, p. 402-411 ; et F. de Buzon, *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, V - « Images et imagination : la physique dans ses comparaisons », Paris, Champion, « Champions essais », 2013, p. 197-220.

#### 4. Exemples de “machines fort artificielles” conçues par Descartes.

- a. Lunettes astronomiques sur pied ajustable (AT VI, 202).
- b. Machine à polir des lentilles d’observation (AT VI, 221).



## BIBLIOGRAPHIE

### I. ŒUVRES DE DESCARTES

#### A. Œuvres complètes

- Corpus Descartes* [en ligne], édition des œuvres et de la correspondance de Descartes, sous la responsabilité scientifique de V. Carraud, 2009.
- Œuvres complètes*, 8 vol. en cours de parution, J.-M. Beyssade et D. Kambouchner (dir.), vol. I, III, IV, VII et VIII, Paris, Gallimard, « Tel », 2009 à 2018.
- Œuvres de Descartes*, Victor Cousin (éd.), Paris, Levrault, 1824.
- Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éd.), nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin-CNRS, réimpression au format de poche, Paris, Vrin, 1996.
- Œuvres philosophiques*, 3 vol., F. Alquié (éd.), Paris, Garnier Frères, 1963-1973, réimprimés dans une version corrigée par D. Moreau, Paris, Classiques Garnier, 2010.
- The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vol., trad. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1984-1991.

#### B. Correspondance

- Correspondance*, Ch. Adam et G. Milhaud (éd.), 8 vol., Paris, P.U.F., 1936-1963.
- Correspondance avec Arnauld et Morus*, texte latin et traduction, introduction et notes par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1953.
- Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*, texte latin, traduction, introduction et notes par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959.

#### C. Éditions séparées

- Cartesius*, V. Carraud (éd.), *Bulletin Cartésien XIV*, Liminaire I, *Archives de Philosophie*, 48/3, 1985, p. 1-6.
- Dédicace du placard de licence en droit*, publiée et traduite pour la première fois par J.-R. Armogathe et V. Carraud, *Bulletin cartésien XV*, Liminaire, *Archive de philosophie*, 50/1, 1987, p. 1-4.
- Discours de la méthode*, texte et commentaire par Ét. Gilson, Paris, Vrin, 1925<sup>1</sup>, 1987<sup>6</sup>.
- Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, V. Carraud et G. Olivo (éd.), Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2013.
- L'Entretien avec Burman*, texte latin et traduction française par J.-M. Beyssade, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1981.
- Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, édition, introduction et notes par D. Moreau, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2009.
- La Licence en droit de Descartes, un placard inédit de 1616*, édition, trad., notes et commentaire par J.-R. Armogathe, V. Carraud et R. Feenstra, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1988-2, p. 123-145.
- Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Reiwiderungen*, trad. et éd. par A. Buchenau, Leipzig, Felix Meiner, 1915
- Méditations métaphysiques*, traduction par M. Beyssade, Paris, Librairie Générale Française, 1990.
- Meditationes de prima philosophia/Médiations métaphysiques*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, suivies des *Objections et Réponses*, traduction de Cl. Clerselier, J.-M. et M. Beyssade (éd.), Paris, Flammarion, 1992.
- Meditations on First Philosophy, With Selections from the Objections and Replies*, trad. M. Moriarty, New York, Oxford University Press, 2008.

- Méditations métaphysiques*, présentation, notes et commentaire par Christine Thuber et André Vergez, Paris, Nathan, « Les Intégrales de Philo », 2009.
- Meditationen*, édition et commentaire par Andreas Schmidt, Göttingen, Vandenhieck & Ruprecht, 2011.
- Nota in programma quoddam*, traduction inédite du texte latin par D. Moreau, *Cheminer avec Descartes*, Th. Gress (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 191-212.
- Principes de la philosophie*, Première partie, sélection d'articles des parties II, III, et IV, texte latin, trad. de l'Abbé Picot et trad. nouvelle de D. Moreau, Paris, Vrin, 2016.

## II. ŒUVRES D'AUTRES AUTEURS

### A. Auteurs antérieurs à Descartes

- ANSELME DE CANTORBÉRY, *De processione Spiritus Sancti contra Græcos liber*, in J.-P. Migne (éd.), *PL* 158, Migne, 1864, c. 285- 326.
- , *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, introduction, traduction et notes par M. Corbin et A. Galonnier, *Œuvre*, t. 3, Paris, Cerf, 1988.
- , *Monologion. Proslogion*, texte latin et trad. fr en regard par M. Corbin, *Œuvre*, t. 2, Paris, Cerf, 1986.
- , *Proslogion suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, traduction par Bernard Patrat, Paris, Flammarion, 1993.
- ARCHIMÈDE, *Œuvres*, t. I, *De la sphère et du cylindre. La Mesure du cercle. Sur les conoïdes et les sphéroïdes*, texte établi et traduit par Charles Mugler, Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Traité contre les Ariens*, t. I, trad., éd. et notes par Ch. Kannengiesser, A. Bara et L. Dîncă, Paris, Cerf, 2019.
- AUGUSTIN, *De fide et simbolo liber unus*, in J.-P. Migne (éd.), *PL* 40, Paris, Migne, 1865, c. 181-196.
- , *La Trinité*, livre I-VII, introduction par E. Hendrikx, trad. et notes par M. Mellet, et P.-Th. Camelot, *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 15, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1991.
- AVICENNA, *The Metaphysics of the Healing*, éd. et traduction par Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, S. Van Riet (éd.), introduction par G. Verbeke Louvain-Leiden, E. Peeters-E. J. Brill, 1977.
- , *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, V-X, S. Van Riet (éd.), introduction par G. Verbeke Louvain-Leiden, E. Peeters-E. J. Brill, 1980.
- AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā'*. Livres I à V, traduction, introduction, notes et commentaires par George Chehata Anawati, Vrin, Paris 1978.
- , *La Métaphysique du Shifā'*. Livres VI à X, traduction, notes et commentaires par George Chehata Anawati, Vrin, Paris 1985.
- ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, texte grec et trad. fr. J. Voilquin, Paris, Garnier Frères, 1940.
- , *Les Parties des animaux*, texte gr. établi et traduit en fr. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- , *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- , *De la Génération des animaux*, texte gr. établi et traduit en fr. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- , *De l'âme*, texte grec et trad. fr. par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- *Topiques*, texte grec et trad. fr. Jacques Brunshwicg, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- , *Histoire des animaux*, texte gr. établi et traduit en fr. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- , *Rhétorique*, III, texte gr. établi et trad. en fr. par M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1989<sup>3</sup>.
- , *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.
- , *L'Éthique à Nicomaque*, intr., trad. et comm. par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, 4 t., Louvain-La-Neuve, Peeters, 2002.
- , *Physique*, traduction et présentation par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002<sup>2</sup>.
- , *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.
- , *Seconds Analytiques*, texte grec et trad. fr. par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005.
- *Catégories*, texte grec et trad. fr. Pierre Pellegrin et Michel Crubellier, Paris, Flammarion, 2007.

- , *Rhétorique*, trad. P. Chiron, Paris, Flammarion, 2007.
- , *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.
- , *Poétique*, texte gr. établi et trad. en fr. par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 2008<sup>2</sup>.
- *Corpus aristotelicum*, M. Pantelia (dir.), *Thesaurus Linguae Graecae* [en ligne], 2013.
- , *Les Politiques*, traduction et présentation par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015.
- , *Réfutations sophistiques*, trad. par J. Brunschwig et M. Hecquet, présentation par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015.
- BODIN, Jean, *Les six livres de la République*, Paris, Jacques du Puy, 1576.
- , *Apologie de Jean Herpin pour la République de Jean Bodin*, Paris, Jacques du Puys, 1581.
- , *Universæ Naturæ Theatrum*, Lyon, Roussin, 1596.
- , *Les Six livres de la République de J. Bodin avec l'Apologie de René Herpin*, fac-similé de l'éd. de Paris, Jacques du Puys, 1583<sup>7</sup>, Aalen, Scientia, 1961<sup>1</sup>, 1977<sup>2</sup>.
- , *Les six livres de la République*, 6 vol., fac-similé de l'éd. de Lyon, Gabriel Cartier, 1593<sup>10</sup>, C. Frémont, M.-D. Couzinet et H. Rochais (éd.), Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986.
- , *Œuvres philosophiques*, édition et traduction par Pierre Mesnard, Paris, P.U.F., 1951.
- , *Six Livres de la République/De Republica libri sex. Livre premier/Liber I*, M. Turchetti (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013.
- BRUNO, Giordano, *De la causa, principio et Uno*, s. n., Venise, 1584.
- , *De la causa, principio et uno. De la cause, du principe et de l'un*, in *Opere complete. Oeuvres complètes*, vol. 3, éd. et notes par G. Aquilecchia, trad. fr. par L. Hersant, intr. de M. Ciliberto, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- BUDÉ, Guillaume, *De l'institution du Prince*, Paris, Nicole Paris, 1547.
- CAJETAN, *De nominum analogia* (1498), texte latin et trad. fr. annotée par B. Pinchard, Paris, Vrin, « Philologie et Mercure », 1987.
- CICÉRON, *De legibus libri tres*, Hildesheim-New York, G. Olms, 1973.
- , *Traité des Lois*, trad. G. de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- , *Les Académiques-Academica*, prés. P. Pellegrin, trad. J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2010.
- DAMASCÈNE, Jean, *Expositio accurata fidei orthodoxæ*, in J.-P. Migne (éd.), *PG* 94, Paris, Migne, 1864.
- , *La Foi orthodoxe, suivie de Défense des icônes*, Préface de Jean Kovalevsky, traduction, introduction et notes de Emmanuel Ponsoye, Saint-Denis, Institut orthodoxe français de théologie de Paris, 1966.
- DUNS SCOT, *Opera omnia*, vol. VI, *Ordinatio I. Distinctiones 26-48*, Rome, Imprimerie du Vatican, 1963.
- , *Opera omnia*, vol. XVII, *Lectura I, dist. 8-45*, C. Balic (éd.), Rome, Imprimerie du Vatican, 1966.
- , *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio I-A*, texte établi en latin, trad. anglaise et notes par A. Wolter et O. Bychkov, St. Bonaventure (N.Y.), St. Bonaventure University, « Franciscan Institute », 2004.
- ESTIENNE, Henri *Apologie pour Hérodote* (1566), B. Boudou (éd.), Genève, Droz, « T.L.F. », 2007.
- EUCLIDE, *Les quinze livres des éléments géométriques d'Euclide*, trad. fr. et comm. par D. Henrion, Paris, Isaac Dedin, 1632.
- , *Éléments de géométrie*, trad. F. Peyrard, Paris, F. Louis, 1804.
- , *Elementa*, vol. II, Lib. V-IX, I. L. Heiberg (éd.), *Opera omnia*, Leipzig, Teubner, 1884.
- , *Les Éléments. Vol. 2 : Livres V à IX*, trad. fr. et comm. par B. Vitrac, Paris, P.U.F., « Bibliothèque d'histoire des sciences », 1994.
- GRASSAILLE, Charles de, *Regalium Franciæ libri duo jura omnia et dignitates christianissimorum Gallia regum continentes* (1538), Paris, apud Galeotum Pratensem, 1545.
- GIRARD DU HAILLAN, Bernard de, *L'Histoire de France*, Paris, Pierre L'Huillier 1576.
- GODEFROY, Théodore *Le Cérémonial de France, ou description des cérémonies, rangs et séances observées aux couronnements, entrées et enterrements des Rois et Reines de France*, Paris, A. Pacard, 1619.
- HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate libri duodecim*, in J.-P. Migne (éd.), *PL* 10, Paris, Vrayet, 1845, c. 8-472.
- JUSTINIEN, *Corpus juris civilis*, texte latin et trad. française en regard par H. Hulot, J.-F. Berthelot, P.-A. Tissot et A. Berenger, Metz, Behmer et Lamort, 1803.
- , *Les 50 livres du Digeste de l'Empereur Justinien*, t. I, L. 1-26, trad. D. Gaurier, Paris, La Mémoire du Droit, 2017.

- LA BOÉTIE, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire* (1576), Paris, Mille et une nuits, 1995.
- LE ROY, Louis, *De l'excellence du gouvernement royal*, Paris, Frédéric Morel, 1575.
- LOYSEAU, Charles, *Traité des Seigneuries*, Paris, Abbé Angelier, 1608.
- , *Cinq livres du droit des offices*, Châteaudun, L'Angelier, 1610.
- LOYSEL, Antoine, *Institutes coutumières*, Paris, Abel L'Angelier, 1607.
- LUCRÈCE, *De la nature. De rerum natura*, trad. et prés. par J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1999.
- MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, L'Angelier, 1598.
- HOTMAN, François, *Francogallia*, Stoerius, 1573.
- , *La Gaule française*, Cologne, H. Bertulphé, 1574.
- , *Franco-Gallia* introduction et notes d'Antoine Leca, traduction de l'édition française de 1574, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1991.
- MAJO, Guiniano, *De Majestate*, Naples, 1492, BNF, département des manuscrits, italien 1711.
- PARMÉNIDE, *Le Poème*, trad. Jean Beaufret, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1955<sup>1</sup>, 2009<sup>3</sup>.
- PASQUIER, Étienne, *Les Recherches de la France* (1581), Paris, L. Sonnius, 1621.
- PASSERAT, Jean, *Chant d'allégresse pour l'entrée de très-chrétien, très-haut, très-puissant, très-excellent, très-magnanime, et très-victorieux prince Charles IX de ce nom, roi de France, en sa ville de Troyes*, Paris, Gabriel Buon, 1564.
- PLATON, *République*, introduction, trad. et notes par Robert Bacou, Paris, GF-Flammarion, 1966.
- , *Phédon*, prés., introduction, trad. et notes par Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.
- , *Le Politique*, introduction, trad. et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2003
- , *Gorgias*, introduction, trad. et notes par Monique Canto-Serber, Paris, Flammarion, 1993.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 2. vol., trad. É. Littré, Paris, Dubochet, 1848-1850.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, 2 vol. trad. R. Flacelière et É. Chambry, intr. de J. Sirinelli, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2001.
- REDIN, Jean, *De majestate principis*, Valladolid, Adrianus Ghemartius, 1568.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, intr., trad. et comm. par P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.
- , *Adversus mathematicos*, livres VII-XI, H. Mutschmann (éd.), *Sexti Empirici Opera*, vol. II, Leipzig, B. G. Teubner, 1914.
- SEYSSEL, Claude de, *La Grant Monarchie de France*, Paris, Regnault Chauldiere, 1519.
- THEODORETUS, *Historia Ecclesiastica*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, Philip Schaff (éd.) revue par Henry Wallace, vol. III, New York, Cosimo Classics, 2007.
- THÉODOSE I<sup>ER</sup>, *Le Code Théodosien : Livre XVI*, in *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, vol. I, texte latin établi par T. M. Mommsen, traduction française par J. Rougé, introduction et notes par R. Delmaire, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae, Pars prima, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5*, Romæ, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.
- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensi*, t. 1, P. Mandonnet (éd.), Paris, P. Lethielleux, 1929.
- , *Liber de veritate catholice Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. II et III, P. Marc, C. Pera, P. Caramello (éd.), Taurini-Romæ, Marietti, 1961.
- , *Quæstiones disputatæ de potentia, Quæstiones disputatæ*, t. 2, P. M. Pession (éd.), Taurini-Romæ, Marietti, 1965<sup>10a</sup>, p. 1-276.
- , *Contra errores Græcorum, Opera omnia*, t. 40 A, Roma, ad Sanctæ Sabinæ, 1967.
- , *Quæstiones disputatæ de veritate, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22*, 3 vol., 5 fasc., Roma, ad Sanctæ Sabinæ, 1970-1976.
- , *De ente et essentia, Opera omnia*, t. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 315-381.
- , *De principiis naturæ, Opera omnia*, t. 43, *op. cit.*, p. 1-47.
- , *Compendium theologiae, Opera omnia*, t. 42, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, p. 5-205.
- , *Super Boetium De Trinitate, Opera omnia*, t. 50, Roma-Paris, Commisio Leonina-Éd. du Cerf, 1992, p. 1-230.
- , *Somme contre les Gentils*, I, *Dieu*, intro. et trad. par C. Michon, Paris, Flammarion, 2000<sup>2</sup>.
- , *Somme contre les Gentils*, II, *La Création*, intr. et trad. par C. Michon, Paris, Flammarion, 1999.

- , *Somme contre les Gentils*, IV, *La Révélation*, intr. et trad. par D. Moreau, Paris, Flammarion, 1999.
- VARRON, *De la langue latine*, texte latin avec la trad. en français, M. Nisard (éd.), Paris, F. Didot, 1875 ; ré-éd. Londres, Forgotten Books, 2017.
- QUINTILLIEN, *Institution oratoire*, t. I, I, texte établi et trad. par J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

## B. Auteurs contemporains de Descartes

- ABRA DE RACONIS, Charles François, *Totius Philosophiae hoc est Logica, Moralis Physica et Metaphysica : brevis & accurata tractatio*, Paris, Denys de la Noüe, 1617.
- , *Metaphysica seu Prima ac suprema scientia*, Paris, Denys de la Noüe, 1624.
- ARNAULD, Antoine, *Des vraies et des fausses idées*, éd., prés. et notes par D. Moreau, Paris, Vrin, 2012.
- ARNAULD, Antoine, et LANCELOT, Claude, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Pierre Le Petit, 1660.
- ARNAULD, Antoine, et NICOLE, Pierre, *La Logique ou L'Art de penser*, Paris, Charles Saureux, 1662<sup>1</sup>, 1668<sup>3</sup>.
- , *La Logique ou l'Art de penser*, 5<sup>e</sup> éd. revue et de nouveau augmentée, Paris, Guillaume Desprez, 1683, introduction par P. Roubinet, Lille, René Girard, 1964.
- BABIN, François, *Journal ou Relation fidelle de tout ce qui s'est passé dans l'Université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes en exécution des ordres du Roi en 1675, 1676, 1677 & 1678*, s. l., s. n., 1679.
- BACON, Francis, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, introduction, traduction et notes par M. Le Dœuff, Paris, Gallimard, « Tel », 1991.
- , *Novum Organum*, introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1986.
- BÈZE, Théodore de, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (1574), R. M. Kingdon (éd.), Droz, Genève, 1971.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne de, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin* (1709), Paris, Hachette Livre BNF, « Sciences Sociales », 2012.
- BRET, Cardin le, *De la Souveraineté du Roy*, Paris, Toussaincts du Bray, 1632.
- BURGERSDIJK, Franco, *Institutionum logicarum synopsis libri duo* (1626), Amsterdam, Valckenier, 1659.
- CALLY, Pierre *Institutio philosophiae, quam docet Petrus Cally, Regius Eloquentiae & Philosophiae Professor, in Universitate Normana*, Caen, Jean Poisson, 1674.
- , *Universæ Philosophiae institutio*, Caen, Jean Cavalier, 1695
- CALVIN, Jean, *De principe, de majestate, ac privilegijs ejus*, Francfort, Schönwetter, 1600.
- CHARRON, *De la Sagesse*, Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986.
- CLAUBERG, Johannes, *Logica vetus et nova*, Amsterdam, Elzevier, 1658.
- , *Logique ancienne et nouvelle*, prés., trad. et notes par J. Lagrée et G. Coqui, Paris, Vrin, 2007.
- DANIEL, Gabriel, *Le Voyage du monde de M. Descartes*, Paris, Veuve St. Bernard, 1691.
- DESGABETS, Robert, *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*, Paris, Jean Du Puis, 1675
- DU CHESNE, André, *Les Antiquitez et Recherches de la Grandeur et Majesté des Roys de France*, 3 livres, Paris, Jean Petit-Pas, 1609.
- DUPLEIX, Scipion, *Cours de philosophie contenant la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique*, Paris, Claude de Sonnius, 1600-1610.
- , *La Métaphysique ou science surnaturelle, qui est de la Divinité* (1610), Lyon, Simon Rigaud, 1620.
- , *Cours de philosophie contenant la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique*, Paris, Claude Sonnius, 1632 ; éd. de 1640 rééditée par R. Ariew chez Fayard : *La logique*, Paris, 1984 ; *La physique*, Paris, 1990 ; *La métaphysique*, Paris, 1992 ; *L'éthique*, Paris, 1993.
- FABRE, Claude, dit Vaugelas, *Remarques sur la langue française utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire*, Paris, Vve J. Camusat et P. Le Petit, 1647.
- FÉDÉ, René, *Méditations métaphysiques*, intr. et notes par J.-C. Bardout, Paris Vrin, « Textes cartésiens », 2009.
- FORSET, Edward *A Comparative Discourse of the Bodies natural and Politique*, London, John Bill, 1606.
- FOUCHER, Simon, *La Critique de la "Recherche de la vérité", où l'on examine en même temps une partie des Principes de Mr Descartes. Lettre par un Académicien*, Paris, Martin Coustelier, 1675.
- FREITAG, Arnoldus, *Medicina animæ, quæ moriendi ars est*, Brèmes, Villerianus, 1614.
- GESTRIN, Martin, *In Geometriam Euclidis demonstrationum libri VI*, Upsalia, Eschillus Matthias, 1642.

- GIBIEUF, Guillaume, *De Libertate Dei et creaturæ libri duo*, Paris, Cottereau, 1630.
- HERBERT DE CHERBURY, Edward, *De Veritate, prout distinguitur a revelatione a verisimili, a possibili, et a falso*, Paris, s. n., 1624 ; Londres, Augustin Matthæus, 1633 ; Londres, s. n., 1645.
- , *De la Vérité en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*, s. l., s. n., 1639.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Londres, Andrew Crooke, 1651.
- , *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.
- , *Éléments de la loi naturelle et politique* (1640), traduction, introduction, notes, dossier et index par Dominique Weber, Paris, Librairie Générale Française, 2003.
- , *Du citoyen* (1642), prés., trad. et notes par Ph. Crignon, Paris, Flammarion, 2010.
- LAMY, Bernard, *La Rhétorique ou l'art de parler*, B. Timmermans (éd.), Paris, P.U.F., « L'interrogation philosophique », 1998.
- LE CARON, Louis, dit Charondas, *Pandectes ou Digestes du Droit français*, Lyon, J. Veyrat, 1593
- *Réponses du droit français : confirmées par arrêts des cours souveraines de France, et rapportées aux lois romaines*, Lyon, Soubbron et des Prez, 1596.
- LE GRAND, Antoine, *Philosophia veterum, e mente Renati Descartes, more scholasticis breviter digesta*, Londres, J. Martyn, 1671.
- , *Apologia pro Renato Descartes, contra Samuelem Parkerum*, Londres, 1679.
- , *Institutio Philosophiæ, secundum principia Renati Descartes, nova methodo adornata et explicata ad usum juventutis academica* (1672), Nuremberg, Johann Zieger, 1695.
- , *An Entire Body of Philosophy, According to the Principles of the Famous Renate des Cartes*, trois livres, traduit du latin en anglais par R. Blome, Londres, Roycroft, 1694 ; réimprimé en fac-similé : New York, Johnson Reprint Corp., 1972 ; et Bristol, Thoemmes Continuum Press, 2003.
- LEIBNIZ, Gottfried W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, 1923-1926.
- , *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- , *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, F. de Careil (éd.), Hildesheim, G. Olms, 1975.
- , *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Principes de la philosophie ou monadologie*, éd., prés. et notes par A. Robinet, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1986.
- , *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, prés. et notes par J. Brunschwig, Paris, Flammarion, 1990.
- , *Confessio philosophi. La Profession de foi du philosophe*, texte latin et trad. Y. Belaval, Paris, Vrin, 1993.
- , *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, édition établie, présentée et annotée par M. Fichant, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2004.
- , *Philosophische Schriften*, Band 1: 1663-1672, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2006.
- , *Die philosophischen Schriften*, Carl. I. Gerhardt (éd.), 7 volumes, Berlin, Weidmann, 1875-1890, réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 2016.
- LE MOYNE, Pierre, *Les Œuvres poétiques du P. Le Moyne*, Paris, Louis Billaine, 1671.
- L'HOMMEAU, Pierre de, *Deux livres de la jurisprudence française*, Saumur, Thomas Portau, 1605.
- , *Les Maximes générales du droit français*, Rouen, Claude Le Villain, 1612.
- , *Maximes générales du droit français. Avec les notes et observations de M<sup>e</sup> Paul Challine*, Paris, H. Le Gras, 1657.
- LOCKE, John, *Essai sur l'entendement humain* (1690), livres I et II, traduction, préface, notes et index par Jean-Michel Vienne, Paris, Vrin, 2001.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Traité de l'amour de Dieu*, Lyon, Léonard Plaignard, 1707.
- , *Œuvres complètes*, André Robinet (dir.), en 21 tomes et 23 volumes, Paris, Vrin, 1958-1968.
- , *Éclaircissements sur La Recherche de la vérité, Réponses à Regis, Annexes*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Paris, Vrin, 2006.
- , *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, présentation, édition et notes par M. Le Roux-Michaud et D. Moreau, Paris, Vrin, 2017.
- MAXWELL, John *Sacro-Sancta Regum Majestas, or, The sacred and royal prerogative of Christian kings* (1644), Londres, Dring, 1680.

- MERSENNE, Marin, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris, S. Cramoisy, 1623.
- , *L’Impiété des Déistes, Athées, et Libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie*, 2 vol., Paris, Pierre Bilaine, 1624.
- MORE, Henry, *Philosophicall Poems*, Cambridge, Roger Daniel, 1647.
- , *Enchiridion Metaphysicum, sive de rebus incorporeis succinta & luculenta Dissertatio. Pars Prima: De Existentia & Natura Rerum Incorporearum in Genere*, Londres, Fleisher, 1671.
- , *Opera omnia*, II, Londres, J. Maycock, 1679.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, texte établi par L. Lafuma, Paris, Seuil, 2018.
- PASQUIER, Étienne, *Les Recherches de la France*, Paris, Gilles Robinot, 1581.
- , *Les Recherches de la France*, M.-M. Fragonard et Fr. Roudaut (éd.), Paris, H. Champion, 1996.
- POIRET, Pierre, *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, Amsterdam, Elsevier, 1677.
- , *Cogitationum rationalium de Deo anima et malo libri IV*, Amsterdam, Blaeu, 1685.
- , *L’Economie divine, ou Système universel démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes*, vol. 1, Amsterdam, Wetstein, 1687.
- , *Cogitationes rationales*, Amsterdam, Joan Paul, 1715.
- RÉGIS, Pierre-Sylvain, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, Lyon, Denys Thierry, 1690.
- , *L’Usage de la raison et de la foi*, I, I, 17, Paris, J. Cusson, 1704.
- REGIUS, Henricus, *Brevis explicatio mentis humana, sive animae rationalis* (1647), Utrecht, Th. Ackersdijk, 1648.
- REVIUS, Jacobus, *A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, présentation, introduction et notes par Aza Goudriaan, Leiden, Brill, 2002.
- RUBIO, Antonio, *Introductio in dialecticam Aristotelis*, Rome, Victorius Helianus, 1569.
- , *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam* (1603), Colonia Agrippina, Jöannes Chritius, 1615.
- RUTHERFORD, Samuel, *Lex, rex, or, The law and the prince*, Londres, John Field, 1644.
- SAINT-PAUL, Eustache de, *Summa philosophiae quadripartita. Prima pars Dialectica seu Logica*, Paris, Charles Chastellain, 1609.
- SAVARON, Jean, *De la souveraineté du Roy, et que sa Majesté ne la peut souzmettre à qui que ce soit ny aliener son Domaine à perpetuité*, Paris, Mettayer, 1625.
- SOCIÉTÉ DE JÉSUS, *Ratio atque Institutio Studiorum*, Naples, Tarquini Longi, 1599.
- , *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, Rome, Collège Romain, 1606.
- , *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*, tr. A. P. Farrell, Washington, Conference of Major Superiors of Jesuits, 1970.
- , *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, texte bilingue latin-français (éd. de 1599), prés. par A. Demoustier et D. Julia, trad. par L. Albrieux and D. Pralon-Julia, notes et comm. par M.-M. Compère, Paris, Belin, 1997.
- SPINOZA, Baruch, *Éthique*, texte latin, présenté et traduit en français par B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999<sup>2</sup>.
- , *Traité de la réforme de l’entendement*, trad. André Lécrivain, Paris, Flammarion, 2003.
- , *Traité théologico-politique*, textes latins et hébreux établis par F. Akkerman, trad. fr. par J. Lagrée et P.-F. Moreau, *Œuvres*, III, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2012.
- SPINULA, Stefano, et TARTAGLIA, Agostino, *Les premières censures romaines de Descartes* (1663), J.-R. Armogathe et V. Carraud (éd.), *Bulletin Cartésien XXX, Archives de philosophie*, 65/1, 2002, p. 1-5.
- SUÁREZ, Francisco S.J., *Disputationes Metaphysicae, Opera Omnia*, Paris, Vivès, 1856-1877, vol. 25-26.
- , *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore in decem libros distributus, Opera Omnia*, Paris, Vivès, 1856-1877, vol. 5, *De legibus ac Deo legislatore (I–V)*, vol. 6, *De legibus ac Deo legislatore (VI–X)*.
- , *Des lois et du Dieu législateur*, livres I et II, intr., trad. et notes par J.-P. Coujou, Paris, Dalloz, 2003.
- SULLY, Maximilien de Béthune, duc de, *Mémoires* (1596), 10 vol., Paris, F. J. Desoer, 1788.
- TOLEDO, Francisco de, *Introductio in dialecticam Aristotelis* (Rome, 1560), Rome, Victorius Helianus, 1569.
- , *Venise, Juntas*, 1582.
- , *In Summam theologiae sancti Thomae Aquinatis enarratio* (1562-1569), Rome, Josephus Paria, 1869.
- , *Commentaria in universam Aristotelis logicam* (Rome, 1572), Venise, F. & A. Zopinum, 1587.

VARIA, *Les Libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, textes choisis et commentés par A. Adam, Paris, Buchet-Chastel, 1964.  
 WIGGERS, Johannes, *In primam partem D. Thom. Aquinatis commentaria de Deo trino et uno, de angelis, & operibus sex dierum*, Louvain, B. Masius, 1631.

### C. Auteurs postérieurs à Descartes

- BACHELARD, Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique* (1934), Paris, Vrin, 1967<sup>5</sup>.  
 —, *La Poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 1968<sup>4</sup>.  
 BENVÉNISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I et II, Paris, Gallimard, 1966-1974.  
 —, « La forme et le sens dans le langage », *Le Langage. Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, II, 1966, p. 26-47.  
 —, « L'appareil formel de l'énonciation », *Langages*, 5<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 17, *L'énonciation*, 1970, p. 12-18.  
 BOUVERESSE, Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir, 1999.  
 BRICMONT, Jean et SOKAL, Alan, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.  
 CHOMSKY, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (N. J.), M.I.T. Press, 1965.  
 —, « On innateness. A reply to Cooper », *Philosophical Review*, 84, 1975, p. 70-87.  
 COURNOT, Antoine Augustin, *Essai sur le fondement de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (1851), *Œuvres complètes*, t. II, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin-CNRS, 1975.  
 DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.  
 —, *Le Toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.  
 DIDEROT, Denis, *Œuvres politiques*, P. Vernière (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2018.  
 DUMARSAIS, César Chesneau, *Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue* (1730), Paris, Flammarion, « Critiques », 1988.  
 ECO, Umberto, *Les Limites de l'interprétation*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1992.  
 FONTANIER, Pierre, *Les Figures du discours*, introduction par G. Genette, Paris, Flammarion, 1968.  
 FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.  
 —, « Mon corps, ce papier, ce feu », *Histoire de la folie*, appendice II, Paris, Gallimard, 1972, p. 583-603.  
 GRAVESANDE, Willem Jacob's, *Matheseos universalis Elementa*, Leyde, Samuel Luchtmans, 1727.  
 HEGEL, Georg W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.  
 —, *Science de la logique*, trad., présentation et notes par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1972.  
 —, *Wissenschaft der Logik*, II, *Gesammelte Werke*, vol. 12, Fr. Hogemann et W. Jaeschke (éd.), Hamburg, Meiner, 1981.  
 —, *Phénoménologie de l'Esprit*, texte allemand et trad. fr. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997.  
 HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.  
 —, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.  
 —, « Le retour au fondement de la métaphysique », trad. H. Corbin et R. Munier, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 23-45.  
 —, *Die Grundprobleme der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975<sup>1</sup>, 1989<sup>2</sup>.  
 —, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, H. Feick (éd.), Tübingen, Niemeyer Verlag, 1995<sup>2</sup>.  
 HENNEBERT, Frédéric *Manuel de langage figuré, d'après Dumarsais, Fontanier, J.-V. le Clerc ; etc., à l'usage des classes supérieures de langue française*, Tournai, Janssens, 1844.  
 KANT, Emmanuel, *Kritik der reinen Vernunft, Werke*, t. III, Berlin, W. de Gruyter, 1973.  
 —, *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1993.  
 —, *L'Unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, trad. R. Theis, Paris, Vrin, 2001.  
 —, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.  
 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996.  
 —, *Signes*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1960.  
 MIDDLETON MURRY, *The Problem of Style*, Londres, Oxford University Press, 1960.

- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *L'Esprit des lois* (1748), part. I, introduction et notes par V. Goldschmidt, Paris Flammarion, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich *Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral, Le Livre du philosophe. Études théorétiques* (1872-1875), trad., intr. et notes par A. Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 1991.
- , *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction G.-A. Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 1972.
- RICCEUR, Paul, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, juillet-août 1959, p. 60-76.
- , *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, éd. critique par Rudolf Engler, t. I, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1989.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *L'art d'avoir toujours raison*, trad. D.-L. Miermont, Paris, Éd. de Minuit, 1998.
- WOLFF, Christian, *Philosophia rationalis sive Logica*, Francfort-Leibzig, Rengeriana, 1732.

### III. ÉTUDES CRITIQUES

#### A. Sur Descartes

- AGOSTINI, Igor, « Caterus on God as 'ens a se' », *Branching Off. The Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge*, Vlad Alexandrescu (éd.), Bucharest, Zeta Books 2009, p. 289-306.
- , « Note sur le lexique de la théorie de la création des vérités éternelles : les *Sixièmes Réponses*, point 8 (AT VII, 436/B Op I 1228-1230 ; AT IX, 236) », *Les Archives du Séminaire Descartes* [en ligne], ENS, mars 2010.
- , « L'analogia della *sui causa* : Descartes e Archimede », *Archivio di Filosofia*, 84/3, 2016, *L'Analogia*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2017, p. 141-153.
- , « Descartes' Philosophical Theology », *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, D. Antoine-Mahut, S. Nadler, T. M. Schmaltz (dir.), Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 209-226.
- AGOSTINI, Siegrid, « Appunti per la costituzione della voce "Analogia" del *Nouvel index scolastico-cartésien* », *Archivio di Filosofia*, 84/3, 2016, *L'Analogia, op. cit.*, p. 129-139.
- ALEXANDRESCU, Vlad, « La question de l'union de l'âme et du corps en général », *Esprits modernes. Études sur les modèles de pensée alternatifs aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, V. Alexandrescu et D. Jalobeanu (dir.), Bucarest, Presses Universitaires de Bucarest, 2003, p. 99-102.
- , *Croisées de la Modernité. Hypostases de l'esprit et de l'individu au XVII<sup>e</sup> siècle*, Bucarest, Zeta Books, 2012.
- ALQUIÉ, Ferdinand, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (1950), Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1987<sup>3</sup>.
- , « Descartes et l'immédiat », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55/4, oct.-déc. 1950.
- , *Descartes*, Paris, Hatier-Boivin, 1956.
- , *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1982.
- , *Leçons sur Descartes*, Paris, La Table Ronde, 2005.
- ANFRAY, Jean-Pascal, « *Partes extra partes*. Étendue et impénétrabilité dans la correspondance entre Descartes et More », *Les Études philosophiques*, n° 108, 2014/1, p. 37-59.
- , « L'étendue spatiale et temporelle des esprits : Descartes et le holenmérisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 139, 2014/1, p. 23-46.
- ANTOINE-MAHUT, Delphine, « La machine du corps », *Lectures de Descartes*, F. de Buzon, É. Cassan, D. Kambouchner (dir.), Paris, Ellipses, 2015, p. 229-252.
- ARBIB, Dan, « Le Dieu cartésien : 15 années d'étude (1996-2011) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 138, 2013/1, p. 71-97.
- , « Descartes et l'infini : le concept en question », *Laval théologique et philosophique*, 69/3, 2013, p. 535-547.
- , « L'ego image de Dieu ou du *cogito* suivant la volonté », *Revue de métaphysique et de morale*, 91/3, 2016, p. 333-352.
- ARIEW, Roger, « Descartes, les premiers cartésiens et la logique », *Revue de métaphysique et de morale*, 49/1, 2006, p. 55-71.
- , *Descartes Among the Scholastics*, Leiden, Brill, 2011.
- ARIEW, Roger, et GRENE, Marjorie, « The Cartesian Destiny of Form and Matter », *Descartes and the Last Scholastics*, R. Ariew (éd.), Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1999, p. 77-96.

- , « Ideas, in and before Descartes », *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, 1995/1, p. 87-106, repris dans *Descartes and the Last Scholastics*, *op. cit.*, p. 58-76.
- , *Descartes and the First Cartesians*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, « Caterus' Objections to God », *Descartes and his Contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, R. Ariew et M. Grene (éd.), Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 34-43.
- , « Proofs of the existence of God », *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, vol. 1, D. Garber et M. Ayers (éd.), Cambridge University Press, 2003, p. 305-331.
- BARDOUT, Jean-Christophe, « Remarques sur l'impossibilité cartésienne des mondes possibles », *Les Mondes possibles, Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n° 42, J.-C. Bardout et V. Jullien (dir.), Presses universitaires de Caen, 2006, p. 47-70.
- BARRET-KRIEGEL, Blandine, « Politique-(s) de Descartes ? », *La Politique cartésienne*, J.-M. Beyssade (dir.), *Archives de Philosophie*, 53/3, 1990, p. 371-388.
- BENOIST, Jocelyn, « La réalité objective ou le nombre du réel », *Descartes en Kant*, M. Fichant et J.-L. Marion (éd.), Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2006, p. 179-196.
- BEYSSADE, Jean-Marie, « Notes sur la contribution de P. A. Cahné », *Archives de philosophie*, 46/4, 1983, p. 635-636.
- , « La politique de Descartes », *La Politique cartésienne*, *op. cit.*, p. 353-356.
- , « Méditer, objecter, répondre », *Descartes. Objecter et répondre*, J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 21-38.
- , « The Idea of God and the Proofs of his Existence », *The Cambridge Companion to Descartes*, J. Cottingham (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 174-199.
- , « La théorie cartésienne de la substance : équivocité ou analogie ? », *Revue internationale de philosophie*, 50/1, n° 195, *Descartes (1596 - 1996). Nouvelles interprétations*, 1996, p. 51-72.
- , « Dossier : deux comptes rendus. À propos d'Edwin Curley et de Jean-Luc Marion », *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2001, p. 169-186.
- , « Sur l'idée de Dieu : incompréhensibilité ou incompatibilités ? », *Descartes au fil de l'ordre*, *op. cit.*, p. 133-167.
- , « D'un premier principe l'autre », *Études sur Descartes*, Paris, Seuil, 2001, p. 125-151.
- « En quête d'une ontologie cartésienne : sur trois formules à corriger », *Revue de Théologie et de philosophie*, 141/1, 2009, p. 1-28.
- BEYSSADE, Michelle, « Sur le début de la Méditation troisième (AT VII, 34-36 ; IX, 27-28) : de la certitude au doute », *Laval théologique et philosophique*, 53/3, 1997, p. 575-585.
- BIRNBAUM, Antonia, *Le Vertige d'une pensée. Descartes corps et âme*, Lyon, Éditions Horlieu, 2003.
- BITBOL-HESPÉRIÈS, Annie, « Le dualisme dans la correspondance entre Henry More et Descartes », *Le Problème de l'âme et du dualisme : autour de Descartes*, J.-L. Vieillard-Baron (éd.), Paris, Vrin 1991, p. 141-158.
- , « Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu », *Les Études philosophiques*, 4, 1996, p. 507-533.
- , BONNEN, Clarence A. et FLAGE, Daniel E., « Descartes on Causation », *The Review of Metaphysics*, vol. 50, 1997, p. 841-872.
- BORDON, Jean-François, « Contraintes génériques et argumentation (L'exemple des preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes », *Descartes et l'argumentation philosophique*, Fr. Cossutta (dir.), Paris, P.U.F., « L'interrogation philosophique », 1996, p. 217-241.
- BOROS, Gábor, *René Descartes' Werdegang. Der allgütige Gott und die wertfreie Natur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- BOUCHILLOUX, Hélène, *La Question de la liberté chez Descartes*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- , « Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 131/2, 2006, p. 147-161.
- , « Montaigne, Descartes : vérité et toute-puissance de Dieu », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134/2, 2009, p. 147-168.
- BOURIAU, Christophe, « Le "comme" et le "comme si" dans les deux premières Méditations métaphysiques de Descartes : quelques réflexions », *Phantasia*, 4, 2017, p. 1-12.
- BRAHAMI, Frédéric, « "Pourquoi prenons-nous titre d'être" ? Pensée de soi et pensée de Dieu chez Montaigne et Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 49/1, 2006, p. 21-39.

- BRÉHIER, Émile, « La création des vérités éternelles dans le système de Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 123, n° 5/8, 1937, p. 15-29.
- BRUNSCHVIGG, Léon « Mathématiques et métaphysique chez Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 34/3, 1927, p. 277-324 ; repris dans *Écrits philosophiques*, t. I, Paris, P.U.F., 1951, p. 11-54.
- BUZON, Frédéric de, « Le problème de la sensation chez Descartes », *Le Problème de l'âme et du dualisme*, *op. cit.*, p. 85-99.
- , « Un exemplaire de la *Sagesse* de Pierre Charron offert à Descartes en 1619 », *Bulletin cartésien XX*, Liminaires, I, *Archives de Philosophie*, 55/1, 1992, p. 1-3.
- , *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris, Champion, « Champions essais », 2013.
- CAHNÉ, Pierre-Alain, « Descartes et l'analogie », *Travaux récents sur le XVII<sup>e</sup> siècle, Actes du colloque de Marseille (janv. 1978) organisé par le Centre méridional de rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle*, 1979, p. 199-203.
- , *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980.
- , « Ordre et désordre dans les *Olympica* », *Archives de Philosophie*, 46/4, 1983, p. 627-635.
- CARR, Thomas M., *Descartes and the Resilience of Rhetoric. Varieties of Cartesian Rhetorical Theories*, Southern Illinois University Press, 1990.
- CARRAUD, Vincent, « *Cartesius* ou les pilleries de Mr Descartes », *Philosophie*, 6, mai 1985, p. 3-19.
- , « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », *Lire Descartes aujourd'hui*, O. Depré et D. Lories (éd.), Paris-Louvain, Peeters, 1997, p. 153-171.
- , « Descartes et le principe de raison suffisante », *Laval théologique et philosophique*, 53/3, 1997, p. 725-742.
- , « Arnauld : de l'occamisme au cartésianisme », *Antoine Arnauld (1612-1694). Philosophe, écrivain, théologien. Chroniques de Port-Royal*, n°44, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1995, p. 259-282.
- , « Arnauld: From Ockhamism to Cartesianism », *Descartes and his Contemporaries*, *op. cit.*, p. 110-128.
- , *Causa sive ratio. La Raison de la cause de Suárez à Leibniz*, Paris, P.U.F., 2002.
- , « The Search for Causes and the Sufficiency of Reasons », *Descartes and the Modern*, N. Robertson, G. McOuat et T. Vinci (éd.), Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 87-102.
- CARRIERO, John, *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- CASSAN, Élodie, « La raison chez Descartes, puissance de bien juger », *Le Philosophoire*, 28/1, 2007, p. 133-145.
- CHARRAK, André, « La critique du syllogisme dans Bacon et Descartes », *Les Études philosophiques*, 75/4, 2005, p. 469-484.
- CHEVALLEY, Catherine, « La métaphore optique dans la théorie cartésienne de la connaissance », *Actes du 8<sup>e</sup> Congrès de Marseille. Congrès Descartes*, CMR 17, Marseille, 1971, p. 181-184.
- COSTABEL, Pierre, recension de l'article « *Cartesius* » de G. Rodis-Lewis, *Bulletin cartésien II*, *Archives de philosophie*, 36/3, 1973, p. 444-446.
- COTTINGHAM, John, « Mathematics in the First Meditation. A Reply to Professor O'Briant », in *Studia Leibnitiana*, 10/1, 1978, p. 113-115.
- CRAMER, Konrad, « Descartes, interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de Dieu dans les *Premières Réponses* », *Descartes. Objecter et répondre*, *op. cit.*, p. 271-291.
- CRONIN, Timothy J. « Eternal Truth in the Thought of Descartes and of his Adversary », *Journal of the History of Ideas*, 1960, p. 553-559.
- DAVIES, Richard, « Mysterious Mixtures: Descartes on Mind and Body », *Journal of Early Modern Studies*, Lucian Petrescu (dir.), 4/1, 2015, p. 47-78.
- DEPRÉ, Olivier, « De la liberté absolue. À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles », *Revue Philosophique de Louvain*, 94/2, 1996, p. 216-242.
- DEVILLAIRS, Laurence, *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Paris, P.U.F., 1998.
- , « Les facultés de l'âme et l'homme comme *Imago Dei* chez Descartes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86/1, 2002, p. 51-68.
- , *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004.
- , « L'homme image de Dieu. Interprétations augustinienne (Descartes, Pascal, Fénelon) », *Archives de Philosophie*, t. 72, 2009/2, p. 293-315.

- , « L'idée de Dieu », *Lectures de Descartes, op. cit.*, p. 151-179.
- DI BELLA, Stefano, « Le programme métaphysique de Descartes », *Lectures de Descartes*, Fr. de Buzon, É. Cassan, et D. Kambouchner (dir.), Paris, Ellipses, 2015, p. 121-149.
- DONEY, Willis, « La réponse de Descartes à Caterus », *Descartes. Objecter et répondre, op. cit.*, pp. 249-270.
- DOUGHERTY, M. V., « The Importance of Cartesian Triangles: A New Look at Descartes Ontological Argument », *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 2002, p. 35-62.
- DROSS, Juliette, « Les métamorphoses de l'arbre de la philosophie, de l'ancien stoïcisme à Descartes », *Revue de Philosophie Ancienne*, 29/2, 2011, p. 75-96.
- EDELMAN, Nathan, « The Mixed Metaphor in Descartes », *The Eye of the Beholder. Essays in French Literature*, J. Brody (éd.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974, p. 167-178.
- FAYE, Emmanuel, « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », *Descartes et la Renaissance. Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Champion, 1999, p. 11-54.
- FRANKFURT, Harry J., « Descartes on the Creation of the Eternal Truths », *René Descartes. Critical Assessments*, G. Moyal (éd.), vol. III, Londres-New York, Routledge, 1991, p. 17-35.
- FUNKENSTEIN, Amos, « Descartes, Eternal Truths, and the Divine Omnipotence », *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 6/3, 1975, p. 185-199.
- GALISON, Peter, « Descartes's comparisons: From the Invisible to the Visible », *Isis*, 75, 1984, p. 311-326.
- GALONNIER, Alain, « Descartes et Saint Anselme : du Proslogion à la Meditatio Tertia », *Descartes et le Moyen Âge : actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996*, J. Biard et R. Rashed (éd.), Paris, Vrin, 1997, p. 293-306.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús, « El conocimiento natural de Dios. Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás », *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras*, Murcia, Universidad de Murcia, 1954-1955, vol. 13/1, p. 235-327 et n° 3-4, p. 979-1116.
- GATTO, Alfredo, « La fabula de Descartes. La libre création des vérités éternelles et le théâtre des *Meditationes* », *Revista Filosófica de Coimbra*, n° 42, 2012, p. 339-362.
- GAUDEMARD, Lynda, « L'omniprésence de Dieu. Descartes face à More (1648-1649) », V. Alexandrescu (éd.), *Journal of Early Modern Studies*, 3/2, 2014, p. 32-53.
- GAUDIANI, Claire, « La Lumière cartésienne. Métaphore et phénomène optique », *Actes de New Orleans*, Francis L. Lawrence (éd.), *Papers on French Seventeenth Century Literature, Biblio 17*, n° 5, Paris-Seattle-Tübingen, 1982, p. 319-336.
- GILSON, Étienne, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913.
- , « Descartes et la métaphysique scolastique », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 29<sup>e</sup> année, 1923-1924.
- , *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), Paris, Vrin, 1967<sup>3</sup>.
- , *Index scolastico-cartésien*, 2<sup>nd</sup>e éd. rev. et augm., Paris, Vrin, 1979.
- GOUDRIAAN, Aza, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes*, Leiden, Brill, 1999.
- GOUHIER, Henri, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.
- , « La preuve ontologique de Descartes (à propos d'un livre récent) », *Revue internationale de philosophie*, 29, 1954, p. 295-303.
- , « L'ordre des raisons selon Descartes », *Descartes, Cahiers de Royaumont*, *Philosophie*, n° 2, Paris, Minuit, 1957, p. 72-107.
- , « Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien », *Umanesimo e Simbolismo, Archivio di Filosofia*, E. Castelli (dir.), Padoue, Cedam, 1958, p. 65-74.
- , *Les Premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958.
- , *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.
- GONTIER, Thierry, *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, « Philologie et mercure », 2005.
- GRESS, Thibaut, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS éditions, 2012.
- , *Descartes. Admiration et sensibilité*, Paris, P.U.F., 2018.
- GRIMALDI, Nicolas, *Études cartésiennes : Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996.
- GUÉNANCIA, Pierre, « Dieu, le roi et les sujets », *La Politique cartésienne, op. cit.*, p. 403-420.
- , *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris, Gallimard, « Tel », 2012.

- GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier, 1953.
- , *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955.
- , « La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu », *Descartes*, « Cahiers de Royaumont », *op. cit.*, p. 108-140.
- HAMELIN, Octave, *Le Système de Descartes*, Paris, F. Alcan, 1911.
- HALLYN, Fernand, « *Olympica* : les songes du jeune Descartes », *Le Songe à la Renaissance : colloque international de Cannes, 29-31 mai 1987*, Fr. Charpentier (éd.), Saint-Étienne, Institut d'études de la Renaissance et de l'Âge classique, 1990, p. 41-52.
- , *Les Olympiques de Descartes*, Genève, Droz, 1995.
- HATFIELD, Garry, « Mind and Psychology in Descartes », *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, *op. cit.*, p. 106-123.
- HATTAB, Helen, « Conflicting Causalities: The Jesuits, Their Opponents, and Descartes on the Causality of the Efficient Cause », *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. I, D. Garber et S. Nadler (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 1-22.
- HENNIG, Boris, « Substance, Reality, and Distinctness », *Prolegomena*, 7/1, 2008, p. 5-20.
- HENRICH, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960.
- IMLAY, Robert A., « Descartes' Ontological Argument », *New Scholasticism*, 43, 1969, p. 440-448.
- , « Descartes' Two Hypotheses of the Evil Genius », *Studia Leibnitiana*, 12/2, 1980, p. 205-214.
- JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, « Descartes : l'infinitude de ma volonté. Ou comment Dieu m'a fait à son image », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92/2, 2008, p. 287-312.
- , « Le paradoxe de l'infini cartésien », *Archives de Philosophie*, 72/3, 2009, p. 497-521.
- JOLY, Bernard *Descartes et la chimie*, Paris, Vrin, « Mathesis », 2011.
- JULLIEN, Vincent, « L'intuition est à la déduction comme la géométrie est à l'algèbre », *Philosophie naturelle et géométrie au XVII<sup>e</sup> siècle*, part. II, chap. 3, Paris, Champion, « Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières », n° 9, 2006, p. 357-375.
- KAMBOUCHNER, Denis, *L'Homme des passions*, 2 volumes, Paris, Albin Michel, 1995.
- , *Le Style de Descartes*, Paris, Manucius, « Le Philosophe », 2013.
- , *Descartes n'a pas dû*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- , « *Artificium objectivum*. Note sur une idée de Descartes », *Le Philosophe et le langage. Études offertes à Jean-Claude Pariente*, M. Pécharman et Ph. de Rouilhan (éd.), Paris, Vrin, 2017, p. 99-112.
- , « L'horizon politique », *Lectures de Descartes*, *op. cit.*, p. 385-412.
- KIEFT, Xavier, « Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes », *Revue philosophique de Louvain*, 104/4, 2006, p. 762-786.
- , « Le problème de l'inconscient selon Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 132, 2007/3, p. 307-321.
- KOBAYACHI, Michio, « Création et contingence selon Descartes et Duns Scot », *Descartes et le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 75-90.
- KOLESIK-ANTOINE, Delphine, *L'homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*. *Descartes, Malebranche*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- KOYRÉ, Alexandre, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, E. Leroux, 1922.
- LACHTERMAN, David R., « Objectum Pura Mathesos », *Essays on Descartes' Meditations*, A. Oksenberg Rorty (éd.), Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, p. 435-458.
- LAKOFF, George, et JOHNSON, Mark, « Descartes and the Enlightenment Mind », *Philosophy in the Flesh*, New York, Basic Books, 1999, p. 391-414.
- LAPORTE, Jean, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 1945.
- , « La liberté selon Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 44, janvier 1937, p. 339-410.
- LAUDIEN, Karsten, *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*, Berlin, Duncker und Humblot, 2001.
- LEDUC, Christian, « Leibniz et Élisabeth : réflexions sur Descartes et l'idée de Dieu », *Élisabeth de Bohême face à : deux philosophes ?*, D. Kolesnik-Antoine et M-F. Pellegrin (éd.), Paris, Vrin, 2014, p. 185-204.

- LEE, Richard, « The Scholastic Resources for Descartes's Concept of God as *Causa Sui* », in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. III, D. Garber & S. Nadler (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 91-118.
- LEYENBERG, Georges « Métaphore, fiction et vérité chez Descartes », *Littérature*, n° 109, 1998, p. 20-37.
- LEYVRAZ, Jean-Pierre, « L'étrange Dieu de Monsieur Descartes », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 135/3, 2003, p. 193-204.
- MANNING, Gideon « Analogy and Falsification in Descartes' Physics », *Studies in History and Philosophy of Science*, 43/2, 2012, p. 402-411.
- MARION, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975<sup>1</sup>, 1981<sup>2</sup>.
- , « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », *Les Études philosophiques*, n° 4, *Descartes*, 1976, p. 443-460.
- , *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1981<sup>1</sup>, 2009<sup>2</sup>.
- , « Descartes et l'onto-théologie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 76/4, 1982, p. 117-171.
- , *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1986.
- , « Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation métaphysique du *Discours de la méthode* », *Questions cartésiennes*, Paris, P.U.F., 1991, « Philosophie d'aujourd'hui », p. 37-73.
- , « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? », *Questions cartésiennes, op. cit.*, p. 221-258.
- , « Is the Ontological Argument Ontological? », *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1992, p. 201-218.
- , « La *causa sui* - Responsiones I et IV », *Questions cartésiennes II*, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », 1994, p. 143-182.
- , « Création des vérités éternelles. Principe de raison. Spinoza, Malebranche, Leibniz », *Questions cartésiennes II, op. cit.*, p. 183-219.
- , « Le statut originellement responsorial des *Meditationes* », *Descartes. Objecter et répondre, op. cit.*, p. 3-19.
- , « Entre analogie et principe de raison : la "*causa sui*" », *Descartes. Objecter et répondre, op. cit.*, p. 305-334.
- , « À propos de Descartes et Suárez », *Revue internationale de philosophie*, 50/1, n° 195, *Descartes (1596 - 1996). Nouvelles interprétations*, 1996, p. 109-131.
- , « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, 53/3, 1997, p. 785-791.
- , « The Idea of God », *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, vol. I, *op. cit.*, p. 263-304.
- MARITAIN, Jacques, *Le Songe de Descartes suivi de quelques essais* (1932), in Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Saint-Paul, 1982, p. 9-222.
- , « L'esprit cartésien » (1937), in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes*, vol. VI, Paris, Saint-Paul, 1984, p. 1119-1122.
- , *Science et sagesse* (1935), *Œuvres complètes*, vol. VI, *op. cit.*, p. 13-46.
- MATTÉI, Jean-François, « L'âme, l'homme et le temps chez Platon et Descartes », *Le Problème de l'âme et du dualisme, op. cit.*, p. 35-58.
- MEHL, Édouard « La création des vérités éternelles : Descartes s'est-il forgé un adversaire scotiste ? », *Archæ Verbi. Subsidia*, n°6, 2013, p. 119-137.
- MINER, Robert C., « The Dependence of Descartes' Ontological Proof: Upon the Doctrine of *Causa Sui* », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58, 2002, p. 873-886.
- MOISUC, Christian, « "Blasphème" ou "imagination sans fondement" ? La bataille des griefs théologiques entre Descartes et Malebranche », *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 5/1, 2013, p. 201-218.
- MORAN, Dermot, « Descartes on the Formal Reality, Objective Reality, and Material Falsity of Ideas: Realism through Constructivism? », *Realism, Science, and Pragmatism*, New York, Routledge, 2014, p. 67-92.
- MOREAU, Denis, « L'idée de la philosophie », *Lectures de Descartes, op. cit.*, p. 19-40.
- NOLAN, Lawrence, « The Third Meditation: Causal Argument for God's Existence », *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, D. Cunniff (ed.), Cambridge, C.U.P., 2014, p. 127-148.
- NADLER, Steven *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester, Manchester University Press, 1989.
- , « Causalité et nécessité », *Descartes en Kant, op. cit.*, p. 197-211.
- , *The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God, and Evil in the Age of Reason*, New York, Farrar, Straus et Giroux, 2008<sup>1</sup> ; Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2010<sup>2</sup>.

- NADOR, Georg, « Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes », *Revue philosophiques de la France et de l'Étranger*, 152, 1962, p. 37-51.
- NOLAN, Lawrence, « Descartes' Metaphysics », *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, *op. cit.*, p. 89-106.
- , « The Third Meditation: causal arguments for God's existence », D. Cuning (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 127-148.
- NORMORE, Calvin, « Meaning and Objective Being: Descartes and his Sources », *Essays in Descartes' Meditations*, A. O. Rorty (éd.), Berkeley, University of California Press, 1986, p. 223-242.
- OLIVO, Gilles, « L'homme en personne », *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, Th. Verbeek (éd.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993, p. 69-91.
- , « L'efficience en cause : Suárez, Descartes et la question de la causalité », *Descartes et le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 91-105.
- , *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, P.U.F., 2005.
- ONG-VAN-CUNG, Kim Sang, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2000.
- PALA, Alberto, « Il "cogito" fra continuità e successione », *Rivista di Storia della Filosofia*, 59/3, 2004, p. 681-706.
- PÉCHARMAN, Martine, « Arnauld et la fausseté des idées. De la Troisième méditation aux Quatrième objections », *Archives de Philosophie*, n° 78, 2015/1, p. 49-74.
- PERETTI, François-Xavier de, *Certitude, évidence et vérité chez Descartes*, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille, 2014.
- PHILLIPS, Marilène, « La "causa sive ratio" chez Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 1, XVII<sup>e</sup> siècle, 1984, p. 11-21.
- POCHON-WESOLEK, Françoise, *Descartes à la lumière de l'évidence : exercice spirituel et controverses*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- QUILIEN, Philippe-Jean, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.
- RABOUIN, David, « *Mathesis*, Méthode, Géométrie. Les *Regulae* et leur place dans la philosophie de Descartes », *Lectures de Descartes*, *op. cit.*, p. 67-95.
- ROBINET, André, *Descartes. La Lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999.
- ROCHOT, Bernard, « Les vérités éternelles dans la querelle entre Descartes et Gassendi », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 141, 1951, 288-298.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'Œuvre de Descartes*, 2 vol., Paris, Vrin, 1971.
- , « Cartesius », *Revue philosophique*, 2, 1971, p. 211-220.
- , *Descartes. Textes et débats*, Paris, Le livre de poche, 1984.
- , « Quelques compléments sur la création des vérités éternelles », *Étienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire*, M. Couratier (éd.), Paris, Vrin, 1980, p. 73-78.
- , « Création des vérités éternelles, doute suprême et limites de l'impossible chez Descartes », *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, 1985, p. 119-138.
- , « Descartes à la recherche de la vérité », *Descartes et son œuvre aujourd'hui*, A. Bitbol-Hespériès (éd.), Sprimont-Belgique, Mardaga, 1998, p. 17-28.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo, « Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance », *Journal of the History of Philosophy*, 46/1, 2008, p. 69-89.
- ROME, Beatrice K., « Created Truths and Causa Sui in Descartes », *Philosophy and Phenomenological Research*, 17/1, 1956, p. 66-78.
- SACY, Samuel de, *Descartes par lui-même*, Paris, Seuil, « Écrivains de toujours », 1956.
- SCHMALTZ, Tad M., « The Disappearance of Analogy in Descartes, Spinoza, and Regis », *Canadian Journal of Philosophy*, 30/1, 2000, p. 85-114.
- , « Causation and causal axioms », *Descartes' Meditations'. A Critical Guide*, K. Detlefsen (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 82-100.
- , « Efficient Causation: From Suárez to Descartes », *Efficient Causation. A History*, T. M. Schmaltz (éd.), New York, Oxford University Press, 2014, p. 139-164.
- SECADA, Jorge E. K., « Descartes on Time and Causality », *Philosophical Review* 99, 1990, p. 45-72.
- , *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

- SÉGUY-DUCLOT, Alain, *Descartes. Une crise de la raison*, Paris, Belin, 2017.
- SHAPIRO, Lionel, « Objective Being and “Ofness” in Descartes », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 84, 2012/2, p. 378-418.
- SIX, Karl, « Descartes im Jesuitenkolleg von La Flèche (Zur Chronologie im Leben Descartes) », *Zeitschrift für katholische Theologie*, n° 38, 1914, p. 494-508.
- SPOERRI, Thomas, « La puissance métaphorique de Descartes », *Descartes*, Paris, Minuit, « Cahiers de Royaumont », *Philosophie*, n° 2, 1957, p. 273-287.
- STATILE, Glenn, « The Necessity of Analogy in Cartesian Science », *The Philosophical Forum*, 30/3, 1999, p. 217-232.
- SUAREZ-NANI, Tiziana, « Le lieu de l'esprit : Échos du Moyen Âge dans la correspondance de Descartes avec Henry More », *Descartes en dialogue, op. cit.*, p. 159-188.
- THURNHER, Rainer, « Das Gottesbild bei René Descartes », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27/2, 1973, p. 190-204.
- TOYOOKA, Megumi, *L'Union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*, thèse sous la dir. de F. de Buzon, Université de Strasbourg, 2018.
- VALLOTA, Alfredo D., « La noción de causa sui en Descartes », *Logoi*, 12, 2007, p. 9-35.
- VAN DE PITTE, Frederick P., « Descartes on analogy and other minds », *International Studies in Philosophy*, vol. 7, 1975, p. 89-110.
- VAN DEN ABBEELE, Georges Y., « Cartesian Coordinates: Metaphor, Topography and Presupposition in Descartes », *Voyages : Récits et imaginaire. Actes de Montreal*, Beugnot et Flichard (éd.), *Papers on French Seventeenth Century*, Paris-Seattle-Tübingen, *Biblio* 17, n° 11, 1984, p. 3-14
- VAQUERO, Stéphan, « L'unité de la philosophie chez Descartes : métaphysique et topologie morale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134/4, 2009, p. 471-484.
- VERBEEK, Theo, « The First Objections », *Descartes and his Contemporaries, op. cit.*, p. 21-33.
- WATSON, Richard A., « René Descartes n'est pas l'auteur de *La naissance de la paix* », *La Politique cartésienne, op. cit.*, p. 389-401.
- WEBER, Dominique, *Hobbes et le corps de Dieu. « Idem esse ens & corpus »*, Paris, Vrin, 2009.
- WEBER, Jean-Paul, « La méthode de Descartes d'après les *Regulae* », *Archives de Philosophie*, 35/1, 1972, p. 51-60.
- WILSON, Catherine *Descartes' Meditations. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- WIRZ, « Sinnliche Erkenntnis. Zur Frage der Vereinigung von Geist und Körper im Briefwechsel von René Descartes mit Elisabeth von der Pfalz », *Descartes en dialogue, op. cit.*, p. 111-130.
- WOLFE, Phillip, « Commentaire sur la métaphore optique chez Descartes », *Actes de New Orleans, op. cit.*, p. 337-341.
- YOSHIIKO, Ichida, « Descartes politique : Molloy dans la forêt. (Sur le livre d'Antonia Birnbaum, *Le vertige d'une pensée. Descartes corps et âme*) », *Multitudes*, 16/2, 2004, p. 191-197.

## B. Sur d'autres auteurs principalement

- ADAM, Michel, *Études sur Pierre Charron*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991.
- ALANEN, Lilli, « Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility », *Franciscan Studies*, 45, 1985, p. 157-188.
- ALQUIÉ, Ferdinand, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.
- , *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1981.
- ANAWATI, George Chehata, « Saint Thomas et Avicenne », *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, X, Firenze, Sansoni Editore, 1960, p. 9.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, « *an sit Deus*. Les preuves de Dieu chez Marin Mersenne », *Les Études philosophiques*, 1/2, *Études sur Marin Mersenne*, 1994, p. 161-170.
- AUBENQUE, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1962<sup>1</sup>, 2005<sup>5</sup>, p. 199-206.
- AUDIÉ, Fabrice, *Spinoza et les mathématiques*, Préface de P.-F. Moreau, Paris, PUPS, 2005<sup>2</sup>.
- BELAVAL, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.
- BERTOLACCI, Amos, « On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization », in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, D. N. Hasse et A. Bertolacci (éd.), Berlin, Walter de Gruyter, 2012, p. 197-223.

- BOS, Erik-Jan, « Henricus Regius et les limites de la philosophie cartésienne », *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, D. Kolesnik-Antoine (dir.), Lyon, ENS Éditions, « La croisée des chemins », 2013, p. 53-68.
- BOULNOIS, Olivier, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, P.U.F., 1988.
- , « Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, 61/2, 2002, p. 199-237.
- , « Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91/1, 2007, p. 75-92.
- BRINK, Gijsbert van den, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen, Pharos, 1993.
- BURNETT, Charles, « Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe », *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 370-404.
- CASPER, Bernhard, « Der Gottesbegriff "ens causa sui" », *Philosophisches Jahrbuch*, 76, München, Karl Alber, 1968-69, p. 315-331.
- CAVEING, Maurice, *L'Irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide. La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1998.
- CHEVALLEY, Catherine « Nature et loi dans la philosophie moderne », *Notions de philosophie*, D. Kambouchner (dir.), t. I, Paris, Gallimard, 1995, p. 127-230.
- CHEVALLIER, Marjolaine, *Pierre Poiret (1646-1719). Du protestantisme à la mystique*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- CLATTERBAUGH, Kenneth, *The Causation Debate in the Modern Philosophy, 1637-1739*, New York, Routledge, 1999.
- CLAVIER, Paul, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, « Chemins de savoir », 2004.
- CONGAR, Yves M.-J., « Unité de Foi, diversité de formulation théologique entre Grecs et Latins dans l'appréciation des Docteurs occidentaux », *Revue des Sciences Religieuses*, t. 54/1, 1980, p. 21-31
- CORTE, Marcel de, « La causalité du premier moteur chez Aristote », *Aristote et Plotin*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1935, p. 105-175.
- CÔTÉ, Antoine, « Aristote admet-il un infini en acte et en puissance en *Physique* III, 4 ? », *Revue philosophique de Louvain*, t. 88, n° 80, 1990, p. 487-503.
- , *L'Infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin, 2002.
- COUSIN, Victor, *Études sur Pascal*, Paris, Didier, 1837.
- CRÎȘMĂREANU, Florin, « *Causa sui* et sa postérité. Réflexions critiques en marge de quelques moments de la métaphysique », *The Scientific Annals of "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi*, 59/1, 2012, p. 51-64.
- DAWES, Gregory W., « Ancient and Medieval Empiricism », in E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], hiver 2017.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- DESAN, Philippe, *Naissance de la méthode. Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, Nizet, 1987.
- DREYFUS, Ginette, *La Volonté selon Malebranche*, Paris, Vrin, 1958.
- EASTON, Patricia, « Antoine Le Grand », E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], été 2016.
- EUCKEN, Rudolf C., *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, Verlag von Veit & Comp., 1879.
- FINANCE, Joseph de, *Le Sensible et Dieu. En marge de mon vieux catéchisme*, Rome-Paris, Pontifica Universita Gregoriana-Beauchesne, 1988.
- , *En balbutiant l'indicible*, Rome, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1992.
- FREDE, Michael, « Les origines de la notion de cause », trad. J. Brunschwig, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 94, 1989/4, p. 483-511.
- GARDIES, Jean-Louis, *L'Héritage épistémologique d'Endoxe de Cnide*, Paris, Vrin, 1988.
- GASPARRI, Giuliano, « La réception de la théorie cartésienne des vérités éternelles dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, n° 113, 2004, p. 401-404.
- , « La création des vérités éternelles dans la postérité de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 132/3, 2007, p. 323-336.
- GAUTHIER, René-Antoine, et Jolif, Jean-Yves, « La justice distributive », Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, tome II.1, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2002, p. 351-358.
- GILSON, Étienne, *La Philosophie au Moyen Âge*, 2 vol., Paris, Payot, 1922.

- , « Saint Bonaventure et l'évidence de l'existence de Dieu », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 25<sup>e</sup> année, n° 99, 1923, p. 237-262.
- , *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.
- , *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- , « Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente », *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, IX, Firenze, Sansoni Editore, 1960.
- , « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », *AHDLMÁ*, 1962, p. 7-31, repris dans *Études Médiévales*, Paris, Vrin, « Vrin-Reprises », 1983, p. 167-191.
- , « Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être », *AHDLMÁ*, vol. 40, 1973, p. 7-36.
- , *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1998.
- GIRARD, Louis, *L'Argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995.
- GODIN, Christian, *Le Triomphe de la volonté*, Seyssel, Champ Vallon, 2007.
- GOICHION, Amélie-Marie, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1944.
- GOUHIER, Henri, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977.
- GREISCH, Jean, *Du « non autre » au « tout autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, P.U.F., 2015.
- GRONDIN, Jean, « Augustine's 'Si comprehendis, non est Deus': To What Extent is God incomprehensible? », *Analecta Hermeneutica*, vol. 9, 2017, p. 1-13.
- GRUMEL, Venance, « Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit », *Échos d'Orient*, t. 25, n°143, 1926, p. 257-280.
- HILL, Benjamin, et Lagerlund, Henrik, *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- JAEGER, Lydia, « Le rapport entre nature et volonté divines dans l'Institution chrétienne », *Journal Européen de Théologie*, 11, 2002, p. 109-118.
- KAHL, Wilhelm, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, Strasbourg, K. J. Trübner, 1886.
- KAPLAN, Francis, « La Définition 1 et la méthode géométrique », *Méthode et métaphysique*, Groupe de recherches spinozistes, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989, p. 67-80.
- KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, P.U.F., 1962.
- LÆRKE, Mogens, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134/2, 2009, p. 169-190.
- LAGRÉE, Jacqueline, « Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury », *Les Études philosophiques*, janvier-juin 1994, n° 1/2, *Études sur Marin Mersenne*, p. 25-40.
- LIBERA, Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.
- MACHEREY, Pierre, « Le thème de la continuité de Descartes à Spinoza », *La Philosophie au sens large* [en ligne], 2017.
- MARIN, Claire, « L'Œil et la main : la "métaphysique du toucher" dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida », *Les Études philosophiques*, 64/1, 2003, p. 99-112.
- MARION, Jean-Luc, « Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie », *Revue Thomiste*, 95/1, 1995, p. 31-66.
- MARMURA, Michael E., « The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sīnā) », *Islamic Theology and Philosophy*, M. Marmura (éd.), Albany, State University of New York, 1984, p. 172-187.
- MARTINEAU, Emmanuel, « Étienne Gilson et le problème de la théologie », *Étienne Gilson et nous*, op. cit., p. 61-72.
- MCGINNIS, Jon, *Avicenna*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- MICHON, Cyrille, « *Ego intelligo (lapidem)*. Deux conceptions de la réflexion au Moyen Âge », *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, O. Boulnois (dir.), Paris, Vrin, 2007, p. 132-150.
- , « L'argument fantastique. La preuve ontologique repose-t-elle sur une ambiguïté ? », *Klexis*, 17, 2010, p. 37-53.
- , « Le fiacre des propositions », *ThéoRèmes* [en ligne], 2, 2012.
- , « Dieu », version académique, M. Kristanek (dir.), *L'Encyclopédie philosophique* [en ligne].

- MONNIER, François, « Cardin Le Bret (1558-1655) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 47/1, 2018, p. 303-324.
- MOREAU, Denis, « Arnauld, les idées et les vérités éternelles », *Les Études philosophiques*, 1/2, 1996, p. 131-156.  
—, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.
- MORIN, Yvan, « Le rapport à la *causa sui* : de Plotin à Descartes en passant par la médiation du débat entre Ficin et Pic », *Renaissance et Réforme*, 26, 2002/2, p. 43-71.
- NARBONNE, Jean-Marc, « Plotin, Descartes et la notion de *causa sui* », *Archives de philosophie*, 56/2, 1993, p. 177-195.
- OAKLEY, Francis, « The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Journal of the history of ideas*, 1998, vol. 59, n°4, p. 669-690.
- OLLÉ-LAPRUNE, Léon, *La Philosophie de Malebranche*, 2 vol., Paris, Ladrance, 1870.
- OWENS, Joseph, « Aquinas and the Five Ways », *The Monist*, 58/1, *Thomas Aquinas 1274-1974*, 1974, p. 16-35.
- PAVLOVITS, Tamás « L'interprétation de l'infini pascalien et cartésien dans *La Logique ou l'Art de penser* », *Journal of Early Modern Studies*, vol. 3, 2014/2, p. 54-67.
- PELLEGRIN, Marie-Frédérique, *Le Système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006.
- RICHARDSON, Kara, *The Metaphysics of Agency: Avicenna and his Legacy*, Toronto, University of Toronto, 2008.  
—, « Efficient causation: From Ibn Sīnā to Ockham », *Efficient Causation. A History*, p. 105-131.
- ROBINET, André *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, « Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne », *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, « Reprises », 1985, p. 139-157.
- ROSENFELD, Denis, *Métaphysique et raison moderne*, Paris, Vrin, 1997.
- SAINT-ARNAULD, Jocelyne, « Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », *Philosophiques*, 11/1, 1984, p. 157-173.
- SCHUMANN, Karl, « La question de Dieu chez Hobbes », *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, M. Fichant, J.-L. Marion, et D. Weber (dir.), Paris, Vrin, 2005, p. 126-152.
- SCRIBANO, Emmanuela, *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, trad. Charles Barrone, Paris, Seuil, 2002.
- SERJEANTSON, Richard, « Herbert of Cherbury before Deism: The early reception of the "De veritate" », *The Seventeenth Century*, 16, 2001, p. 217-238.
- SHANAB, Robert E. A., « Ghazali and Aquinas on Causation », *The Monist*, 58/1, *Thomas Aquinas 1274-1974*, 1974, p. 140-150.
- SLOTEMAKER, John T., « The Development of Anselm's Trinitarian Theology. The Origins of the Late Medieval Debate », *Saint Anselm of Canterbury and his legacy*, G. E. M. Gasper et I. Logan (eds.), Toronto, Institute of Medieval and Renaissance Studies, Durham University, p. 201-221.
- SORTAIS, Gaston, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, vol. 2, Paris, Lethielleux, 1922.
- SOUBLIN, Françoise, « Ellipse et attraction chez Dumarsais », *Histoire Épistémologie Langage*, 5/1, 1983, *L'Ellipse grammaticale. Études épistémologiques et historiques*, Catherine Fuchs (dir.), p. 87-93.
- TORELL, Jean-Pierre, *Initiation à Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris, Éd. universitaires-Cerf, 1993<sup>1</sup>, 2002<sup>2</sup>.
- TUOZZO, Thomas M., « Aristotle and the Discovery of Efficient Causation », *Efficient causation. A History*, *op. cit.*, p. 23-47.
- VOS, Antonie, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- VUILLEMIN, Jules, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Flammarion, Paris, 1967.
- WIPPEL, John F., « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 37, 1990, p. 51-90.
- WISNOVSKY, Robert, « Avicenna and the Avicennian Tradition », *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, *op. cit.*, p. 92-136.

### C. Sur la notion d'analogie ou en lien avec cette notion

#### 1. En théologie, en métaphysique et en logique

- ANDRÉ, Marc, « L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité » *Revue néo-scholastique de philosophie*, n°38, 1933, p. 157-189.

- ASHWORTH, E. Jennifer, « Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic. A Preface to Aquinas on Analogy », *Medieval Philosophy and Theology*, 1991/1, p. 39-67.
- , « Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context », *Mediaeval Studies*, 54, 1992, p. 94-135.
- , « Analogical Concepts: The Fourteenth-Century Background to Cajetan », *Dialogue*, 31, p. 399-413.
- , « La doctrine de l'analogie selon quelques logiciens jésuites », *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, L. Giard (éd.), Paris, P.U.F., 1995, p. 107-126.
- , « Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background », *Vivarium*, 33, 1995, p. 50-75.
- , « L'analogie de l'être et les homonymes : Catégories, 1 dans le Guide de l'étudiant », *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, C. Laffleur et J. Carrier (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 281-295.
- , « Antonius Rubius on Objective Being and Analogy: One of the Routes from Early Fourteenth-Century Discussions to Descartes's Third Meditation », *Meeting of the Minds. The Relations Between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Stephen F. Brown (éd.), Turnhout, Brepols, 1998, p. 43-62.
- , « Being and Analogy », *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*, A. D. Conti (éd.), Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 133-165.
- , « Language and Logic », *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, A. S. McGrade (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 73-96.
- , *Les Théories de l'analogie du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2008.
- , « Analogy and Metaphor from Thomas Aquinas to Duns Scotus and Walter Burley », *Later Medieval Metaphysics: Ontology, Language, and Logic*, C. Bolyard et R. Keele (éd.), New York, Fordham University Press, 2013, p. 223-248 et 291-299.
- , « Medieval Theories of Analogy », E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], automne 2017.
- AUBENQUE, Pierre, « Ambiguïté ou analogie de l'être ? », *Le Langage. Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, I, Section I, A - « Langage et ontologie », 1966, p. 11-14.
- , « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être : sur l'histoire d'un contresens », *Les Études philosophiques*, n° 1, *Aristote et l'aristotélisme*, 1978, p. 3-12.
- , « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, n° 3/4, *L'Analogie*, 1989, p. 291-304.
- CHOLLET, A. « Analogie », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, Paris, Letouzeux et Ané, 1909, p. 1142-1154.
- COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiæ. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2005.
- DEELY, John « The Absence of Analogy », *The Review of Metaphysics*, 55/3, 2002, p. 521-550.
- DELATTRE, Pierre, et LIBERA, Alain de, « Analogie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne].
- GILSON, Étienne, « La connaissance de Dieu par voie d'analogie », *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, ch. VI, B, Paris, Vrin, 1992, p. 77-94.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, 1947.
- , « Le paradigme platonicien et les *Regulæ* de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 141, 1951, p. 199-210.
- GRENET, Paul, *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948.
- HAYEN, André, « Deux théologiens : Jean Duns Scot et Thomas d'Aquin », *Revue Philosophique de Louvain*, 3<sup>e</sup> série, t. 51, n°30, 1953, p. 233-294.
- HEIDER, Daniel, « Suárez on the Concept of Being. Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal? », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81/1, 2007, p. 21-42.
- HESSE, Mary « Aristotle's Logic of Analogy », *The Philosophical Quarterly*, 15/61, 1965, p. 328-340.
- HUNEMAN, Philippe, « Sur la conception aristotélicienne de l'analogie », *L'Analogie dans la démarche scientifique (perspective historique)*, M.-J. Durand-Richard (éd.), Paris, L'Harmattan, « Histoire des sciences-Études », 2008.
- LIBERA, Alain de, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, n° 3/4, *L'Analogie*, 1989, p. 319-345.

- LONFAT, Joël, « Archéologie de la notion d'analogie, d'Aristote à saint Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 71, 2004, p. 35-107.
- MARTY, François, « L'analogie perdue. La métaphysique sur les chemins de la science de Descartes à Kant », *Archives de Philosophie*, 46/3, 1983, p. 8-11.
- , « Analogie et causalité. L'arrière-pays de l'analogie des noms divins », *Dieu*, présentation de Jean Greisch, *Philosophie*, n° 10, Paris, Beauchesne, 1985, p. 87-114.
- MILLET, Louis, « Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin », *Les Études philosophiques*, 3/4, *L'analogie*, 1989, p. 371-383.
- MONTAGNES, Bernard, *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, s. n., 1962 ; Paris, Cerf, 2008.
- OBADIA, Obadia, « L'analogie et les exigences de la déduction métaphysique selon Platon », *Le Philosophoïre*, vol. 9, 1999/3, p. 81-88.
- OWEN, G. E. L., « Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle », *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, I. Düring et G. E. L. Owen (dir.), Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1960, p. 163-190.
- PATFOORT, Albert, « La place de l'analogie dans la pensée de S. Thomas d'Aquin : analogie, noms divins et "perfections" », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 76, 1992/2, p. 235-254.
- RAEYMAEKER, Louis de « L'analogie de l'être dans la perspective d'une philosophie thomiste », *Revue internationale de philosophie*, vol. 23, n° 87/1, *L'analogie*, p. 89-106.
- RUTTEN, Christian, « L'analogie chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 1/1, 1983, p. 31-48.
- SECRETAN, Philibert, « Trois enjeux de l'analogie », *Revue de métaphysique et de morale*, 93/3, 1988, p. 417-428.
- STANGUENNEC, André, *Analogie de l'être et attribution du sens*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013.
- WÉBER, Édouard, « L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin », *Les Études philosophiques*, 3/4, *L'analogie*, 1989, p. 385-411.

## 2. En sciences, psychologie cognitive et argumentation

- BARTHA, Paul « Analogy and Analogical Reasoning », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], E. N. Zalta (éd.), printemps 2019.
- CAUZINILLE-MARMÈCHE, Evelyne, Mathieu, Jacques et Weil-Barais, Annick, « Raisonnement analogique et résolution de problèmes », *L'année psychologique*, 85/1, 1985, p. 49-72.
- CHESNY, Joëlle, « Analogie-Illustration et Analogie-Preuve », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 17, n° 45, *Discours, Savoir, Histoire : Travaux du Centre de recherches sémiologiques de l'Université de Neuchâtel II*, 1979, p. 143-157.
- GENTER, Dedre et alia, « Analogy and Creativity in the Works of Johannes Kepler », *Creative Thought*, Washington, American Psychological Association, 1997, p. 403-459.
- GENTER, Dedre, HOLYOAK, Keith J., OKINOV, Boicho N. (éd.), *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge (Mass.)-London, MIT Press, 2001.
- DOUAY-SOUBLIN, Françoise, « La contre-analogie. Réflexion sur la récusation de certaines analogies pourtant bien formées cognitivement », *Groupe de Travail sur l'Analogie. Recueil de textes* [en ligne], 1987.
- DOROLLE, Maurice, *Le Raisonnement par analogie*, Paris, P.U.F., 1949.
- GRIZE, Jean-Blaise, *Logique et langage*, Paris, Ophrys, 1990.
- , « Logique, analogie et identité », *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, 68, 2010, p. 91-98.
- HØFFDING, Harald, « On Analogy and its Philosophical Importance », *Mind*, 14/54, 1905, p. 199-209.
- , *Le Concept d'analogie*, trad. R. Perrin, Paris, Vrin, 1931.
- HOFSTADER, Douglas, « Epilogue: Analogy as the Core of Cognition », *The Analogical Mind. op. cit.*, p. 499-538.
- HOFSTADER, Douglas, et Sander, Emmanuel, *L'Analogie, cœur de la pensée*, Paris, Odile Jacob, 2013.
- JARRY, Aurélien, « L'équivalence duale de catégories : A Third Way of Analogy? », *Research in History and Philosophy of Mathematics. The CSHPM 2018 Volume*, M. Zack et D. Schlimm (éd.), Cham, Springer Nature Switzerland, 2020, p. 41-68.
- KNOBLOCH, Eberhard, « L'analogie et la pensée mathématique », R. Rashed (éd.), *Mathématiques et Philosophie. De l'Antiquité à l'Âge classique*, Paris, C.N.R.S. Éditions, « Hors collection », 1991, p. 217-237.

- NOËL, J. N., « De l'analogie en géométrie », *Mémoires de la Société royale des Sciences de Liège*, t. I, Liège, F. Oudart, 1843, p. 1-48.
- PERELMAN, Chaïm, « Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 23, n° 87/1, *L'Analogie*, 1969, p. 3-15.
- , « Analogie et métaphore », *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1977, p. 127-139.
- PERELMAN, Chaïm, et OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, « Le raisonnement par analogie », *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, § 82-86, Paris, P.U.F., 1958, p. 499-534.
- PLANTIN, Christian, « Analogie et métaphore argumentatives », *A contrario*, 16, *L'argumentation au carrefour des disciplines : sciences du langage et sciences sociales*, 2011/2, p. 110-130.
- RIPOLL, Thierry Coulon, David, « Le raisonnement par analogie : une analyse descriptive et critique des modèles du mapping », *L'année psychologique*, 101/2, 2001, p. 289-323.
- SANDER, Emmanuel, *L'Analogie, du naïf au créatif : analogie et catégorisation*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- STERNBERG, Robert J., *Intelligence, information processing, and analogical reasoning : the componential analysis of human abilities*, Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum, 1977.
- VITRAC, Bernard, « La Définition V. 8 des *Éléments* d'Euclide », *Centaurus*, 38/2-3, 1996, p. 97-121.

### 3. En grammaire et linguistique

- ANTAL, Laszlo, « Rules, Analogies, Categories », *Word*, 39, 1988/1, p. 21-27.
- ARMISEN-MARCHETTI, Mireille, « Histoire des notions rhétoriques de métaphore et de comparaison, des origines à Quintilien. I - Aristote et la période hellénistique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n° 49, 1990, p. 333-344.
- BENJAMIN, Walter, « Analogie und Verwandtschaft », *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt am Main, R. Tiedmann et H. Schweppenhäuser, 1985, p. 43-45.
- DUPRAT, Anne, « Ressemblance/analogie. L'image et le paradigme critique », *Le Démon de l'analogie. Analogie, pensée et invention d'Aristote au XX<sup>e</sup> siècle*, C. Michel (dir.), Paris, Classiques Garnier, « Rencontres », n° 162, p. 335-349.
- FUCHS, Catherine, *La Comparaison et son expression en français*, Paris, Ophrys, 2014.
- FUCHS, Catherine, et LE GOFFIC, Pierre, « La polysémie de *comme* », *La Polysémie*, O. Soutet (éd.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, p. 267-292.
- HENDRICKSON, G. L., « The *De Analogia* of Julius Caesar. Its Occasion, Nature and Date with Additional Fragments », *Classical Philology*, 1/2, 1906, p. 97-120.
- HILGERT, Emilia, « L'analogie est-elle plus explicite que la métaphore ? », *Langue française*, 2016, 189/1, p. 67-86.
- LE GUERN, Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1973.
- LICITRA, Aldo, « Le “jugement d'analogie” et l'opérateur COMME », *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, 30, 1977, p. 149-169.
- MOLINE, Estelle, « Comme et l'assertion », *Langue française*, 158/2, 2008, p. 103-115.
- MORTUREUX, Marie-Françoise, « Analogie “créatrice”, formelle et sémantique », *Langages*, n° 36, *La Néologie lexicale*, 1974, p. 20-33.
- RENAULT, Jean-Baptiste, « Métaphore et analogie. Aristote et les métaphores du troisième et du quatrième type », *Le Démon de l'analogie, op. cit.*, p. 41-63.
- RIVARA, René « Pourquoi il n'y a que deux relations de comparaison », *Faits de langues*, n°5, mars 1995, *La Comparaison*, p. 19-39.
- RULLIER-THEURET, Françoise, « L'emploi des mots “comparé” et “comparant” dans la description de la comparaison et de la métaphore », *Faits de langues*, n° 5, mars 1995, *La comparaison*, p. 209-216.

### 4. Dans plusieurs domaines

- BENMAKHOULOUF, Ali, « Analogie », D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 2006, p. 35-40.
- DUMARSAIS, César Chesneau, « Analogie », art. de l'*Encyclopédie* co-signé par l'abbé Yvon, *Des Tropes, op. cit.*, p. 338-340.
- SECRETAN, Philibert, *L'Analogie*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 1984.

## D. Sur l'histoire du droit politique

- ANDRÉ-VINCENT, Ignace, « La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (de Vitoria et Suárez à Rousseau), *Archives de Philosophie du Droit*, VIII, 1963, 237-259.
- BABELON, Jean-Pierre, « Henri IV à La Flèche, une affaire de cœur », *Henri IV et les Jésuites*, La Flèche, Prytanée national militaire, 2004, p. 13-23.
- BAINVILLE, Jacques, *Histoire de France* (1924), préface d'Antoine Prost, Paris, Tallandier, « Texto », 2007.
- BARBEY, Jean, *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, Paris, Fayard, 1992.
- BERCÉ, Yves-Marie, « Le Roi, Père de tous les Français », *La France de la Monarchie absolue. 1610-1715*, introduction et bibliographie commentée par Joël Cornette, Paris, Seuil, 1997, p. 39-46.
- BERNARDINI, Bruno, *Qu'est-ce qu'une décision politique ?*, Paris, Vrin, « Chemins Philosophiques », 2003.
- BONNEY, Richard, *L'Absolutisme*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 1989.
- BRAVO, Paloma, « Dans l'intimité du Prince : les fondements de la *privanza* dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle », *L'intime* [en ligne], 3, 2012.
- CANNING, Joseph, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, trad. J. Ménard, Paris, Cerf, 2003.
- CHANTEUR, Janine, « L'Idée de Loi Naturelle dans la République de Jean Bodin », in Horst Denzer (éd.), *Actes du colloque international Jean Bodin*, Munich, C. H. Beck, 1973, p. 195-212
- , « La loi naturelle et la souveraineté chez Jean Bodin », *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Rome, École Française de Rome, 1991, p. 283-294
- COSSANDEY, Fanny, « Instituer la toute-puissance ? Les rapports d'autorité dans la France d'Ancien Régime », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [en ligne], 17, 2009.
- COTTEREY, Monique, « Majesté », *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, L. Bély (dir.), Paris, P.U.F., 2010<sup>3</sup>, p. 787-788.
- COURTINE, Jean-François, « L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique », Henry Méchoulan (dir.), *L'État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII<sup>e</sup> siècle (1610-1652)*, préface de A. Robinet, Paris, Vrin, 1985, p. 89-118 ; repris dans *Nature et empire de la loi. Études suarézziennes*, Paris, Vrin, 1999, p. 9-43.
- COUZINET, Marie-Dominique, « La logique divine dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin », *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, L. Foisneau (dir.), Paris, Kimé, 1997, p. 46-70.
- MURALT, André de, « La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau », *Souveraineté et Pouvoir. Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1987, p. 4-84.
- , *L'Unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002.
- DERATHÉ, Robert, « La place de Jean Bodin dans l'histoire des théories de la souveraineté », in Horst Denzer (éd.), *Actes du colloque international Jean Bodin*, Munich, C. H. Beck, 1973, p. 245-260
- DESCIMON, Robert, « Henri III et Henri IV. Le triomphe dynastique », *L'élection du chef de l'Etat en France de Hugues Capet à nos jours*, L. Hamon et G. Lobrichon (éd.), Paris, Beauchesne, 1988, p. 45-61.
- DUMÉZIL, Georges, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969.
- FIGGIS, John N., *The Divine Right of Kings* (1896), Cambridge, Cambridge University Press, 1914.
- FÆSSEL, Michaël, « L'intervention de l'État : éclairages métaphysiques », *Esprit*, 2010/12, p. 175-185.
- FOUQUERAY, Henri, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1762)*, t. 3 : *Époque de progrès (1604-1623)*, Paris, Picard, 1922.
- FRANKLIN, Julian H., « Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism », in Horst Denzer (éd.), *Actes du colloque international Jean Bodin*, Munich, C. H. Beck, 1973, 151-166.
- , *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, trad. fr. par J.-F. Spitz revue par l'auteur de *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, 1973, Paris, P.U.F., 1993.
- , Introduction à la traduction anglaise de quatre chapitres des *Six livres de la République*, Jean Bodin, *On Sovereignty*, J. H. Frankin (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. ix-xxvi
- FRÉLON-ALLONNEAU, Élise, « Le "Bon plaisir" du prince... et de quelques autres », *Normes et normativité. Études d'histoire du droit rassemblées en l'honneur d'Albert Rigaudière*, C. Leveux-Teixeira, A. Rousselet-Pimont, P. Bonin et Fl. Garnier (dir.) Paris, 2009, p. 173-188.
- GENET, Jean-Philippe, « L'économie du politique : théologie et droit dans la science politique de l'État moderne » *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne, op. cit.*, pp. 17-28.

- GESCHÉ, Adolphe, « Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “*Etsi Deus non daretur*” », *Revue théologique de Louvain*, 33/2, 2002, p. 187-210.
- GIESEY, Ralph E., *Cérémonial et puissance souveraine. France XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, *Cahiers des Annales*, n° 41, Paris, Armand Colin, 1987.
- GUÉRY, Alain, « Le roi est Dieu. Le roi et Dieu », in Neithard Bulst, Robert Descimon, et Alain Guerreau (dir.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 27-47.
- HAQUET, Isabelle *L'énigme Henri III. Ce que nous révèlent les images*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2012.
- ISNARDI PARENTE, Margherita, « Le volontarisme de Jean Bodin : Maimonide ou Duns Scot ? », in Horst Denzer (éd.), *Actes du colloque international Jean Bodin*, Munich, C. H. Beck, 1973, p. 39-51.
- JOUANNA, Arlette, *La France de la Renaissance*, Paris, Perrin, « *tempus* », 2009.
- , *Le Pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, « L'esprit de la Cité », 2013.
- KANTOROWICZ, Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- , *Les deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par J.-P. Genet et N. Genet, Paris, Gallimard, 1989.
- , « La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit », in Annie Collovald et Bastien François (dir.), *Politix*, vol. 8, n° 32, Quatrième trimestre 1995, *Le pouvoir des légistes*, p. 5-22.
- , « *Deus per naturam, deus per gratiam*. Une note sur la théologie politique médiévale », trad. D. Werber, *Les Études philosophiques*, vol. 96/1, 2011, p. 105-131.
- LANFRANCHI, Thibaud, « La majesté : l'autre nom de la souveraineté ? (4) », séminaire de l'École Française de Rome, *Hypothèses* [En ligne], 2013.
- LE GALL, Yvon, « Le prince et la norme chez Louis Le Caron et chez Pierre Charron » in Jacqueline Hoareau-Dodinau, Guillaume Métairie, Pascal Texier (dir.), *Le Prince et la norme : ce que légiférer veut dire*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2007, p. 133-161.
- MAS-LATRIE, Louis de « De la formule “Car tel est notre plaisir” dans la chancellerie française », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1881, t. 42, p. 560-564.
- MAIRET, Gérard, « La genèse de l'État laïque, de Marsile de Padoue à Louis XIV », *Histoire des Idéologies*, Fr. Châtelet (dir.), Paris, Hachette, 1978, t. II, p. 274-310.
- MARIN, Solange, « Loyseau Charles (1566-1627) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne].
- MESNARD, Pierre, « BODIN JEAN - (1529-1596) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne].
- MEYER, Jean, « Le Bret Cardin, seigneur de Flacourt (1558-1655) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne].
- MICHEL, Villey « La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne », *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne, op. cit.*, p. 31-49.
- MOEGLIN, Jean-Marie, « Henri VII et l'honneur de la majesté impériale. Les redditions de Crémone et de Brescia (1311) », *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, D. Boutet et J. Verger (dir.), Paris, Éditions rue d'Ulm, 2000, p. 211-245.
- ORDINE, Nuccio, *Trois couronnes pour un roi. La devise d'Henri III et ses mystères*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- PÉRÉFIXE DE BEAUMONT, Hardoin de, *Histoire de Henri-le-Grand, roi de France et de Navarre : suivie d'un recueil de quelques belles actions et paroles mémorables de ce prince*, Amsterdam, Elsevier, 1661.
- PETIT-RENAUD, Sylvie, « Le roi, les légistes et le parlement de Paris aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : contradictions dans la perception du pouvoir de “faire loy” ? », *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 7, 2000.
- POST, Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964, rééd. Clarke (N.J.), The Lawbook Exchange, 2006.
- RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, « Théologie sacerdotale contre théologie séculière : la question du droit divin des rois », *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, P.U.F. , 1999, p. 127-152.
- RIGAUDIÈRE, Albert, « Le Prince et la loi d'après Jean Juvénal des Ursins », *Le Prince et la norme, op. cit.*, p. 81-115.
- ROGERS, G. A. J., « La religion et la loi naturelle selon Hobbes. Les lois de nature et la loi morale », *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Luc Foisneau (dir.), Paris, Kimé, 1997, p. 265-282.

- SEIGNALET-MAUHOURAT, François, « Le prince et la norme sous l'Ancien Régime : un prince absolu soumis à la norme », *Le Prince et la norme*, *op. cit.*, p. 163-176.
- SÉVILLIA, Jean, *Historiquement correct*, Paris, Perrin, « Tempus », 2003.
- SPITZ, Jean-Fabien, *Bodin et la souveraineté*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 2008.
- SUPPA, Silvio, « La théorie de la souveraineté dans le devenir de la raison. Réflexions sur Machiavel et Bodin », *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, *op. cit.*, p. 27-46.
- TURCHETTI, Mario, « Jean Bodin théoricien de la souveraineté, non de l'absolutisme », *Chiesa cattolica e mondo moderno*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 437-455.
- , « Jean Bodin », E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], printemps 2015.

## IV. USUELS

### A. Dictionnaires

#### 1. De français

- ACADÉMIE FRANÇAISE, *Dictionnaire*, plusieurs éditions citées : Paris, Coignard, 1694<sup>1</sup> ; Paris, Vve Brunet, 1762<sup>4</sup> ; [en ligne], 1992<sup>9</sup>.
- CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, *Trésor de la langue française informatisé* [en ligne].
- ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS, *Dictionnaire Cordial* [en ligne].
- FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français*, 3 tomes, La Haye-Rotterdam, Arnout et Rénier Leers, 1690.
- KAROUBI, Line, et Niobey, Georges (dir.), *Dictionnaire analogique*, Larousse, Paris, 2007.
- NICOT, Jean, *Trésor de la langue française tant ancienne que moderne*, Paris, David Douceur, 1606.

#### 2. Multilingues

- FONTANIER, Jean-Michel, *Le Lexicon. Dictionnaire trilingue français, latin, grec*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019.
- GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire Latin-Français* (1934), Paris, Hachette, 1988.

#### 3. Disciplinaires

- BÉLY, Lucien, (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, P.U.F., 1996<sup>1</sup>, 2010<sup>3</sup>.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1926<sup>1</sup>, 1980<sup>13</sup>.
- LECOURT, Dominique (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 2006.

### B. Manuels linguistiques

#### 1. De grammaire

- SPILLEBOUT, Gabriel *Grammaire de la langue française du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Picard, 1985.
- RIEGEL, Martin, PELLAT, Jean-Christophe et RIOUL, René, *Grammaire méthodique du français*, Paris, P.U.F., « Quadrige manuels », 2018<sup>7</sup>.

#### 2. Sur les symboles

- CIRLOT, Juan Eduardo, *A Dictionary of Symbols*, trad. J. Sage, New York, Philosophical Library, 1971<sup>2</sup>.
- GIRARD, Marc, *Symboles bibliques. Langage universel. Pour une théologie des deux testaments ancrée dans les sciences humaines*, t. II, Montréal, Médiapaul, 2016.

### C. Outils biographiques et bibliographiques

- ARMOGATHE, Jean-Robert, et CARRAUD, Vincent, *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Lecce, Conte Editore, 2003.

- BAILLET, Adrien, *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 volumes, Paris, Daniel Horthmels, 1691.
- BUJANDA, Jesús Martínez de, et Richter, Marcella, *Index librorum prohibitorum: 1600-1966*, Librairie Droz, 2002.
- CLARKE, Desmond M., *Descartes. A Biography*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- ÉQUIPE DESCARTES/CENTRE D'ÉTUDES CARTÉSIENNES, *Bulletin Cartésien. Bibliographie internationale critique des études cartésiennes pour l'année...*, *Archives de philosophie*, 1972-...
- HAUCHECORNE, Bertrand et Suratteau, Daniel, *Des mathématiciens de A à Z*, Paris, Ellipses, 2008<sup>3</sup>.
- NICERON, Jean-Pierre, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, 43 vol., Paris, Briasson, 1727-1745.
- SCHMUTZ, Jacob, *Scholasticon* [en ligne], 2008-2019.
- SEBBA, Gregor, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800–1960*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964.

## V. BIBLES

- Biblia sacra juxta vulgatam versionem*, Robert Weber et Roger Gryson (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007<sup>5</sup>.
- La Bible*, traduction dite de Le Maître de Sacy, rééditée par Philippe Sellier, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2008.
- La sainte Bible d'après les textes originaux*, trad. A. Crampon, Argentré-du-Plessis, DFT, 2014.
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrum Editio*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2014.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes*, 2 vol., Alfred Rahlfs (éd.), revue et corrigée par Robert Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

## VI. ŒUVRES ARTISTIQUES

- ÉLUARD, Paul, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2013.
- FRANCE, Anatole, *Le Jardin d'Épicure*, Paris, Calmann-Lévy, 1923.
- HORACE, *Satires*, trad. Fr. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- DUCASSE Isidore Lucien, dit LAUTRÉAMONT, *Œuvres complètes*, J.-L. Steinmetz (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », n° 218, 2009.
- LE MOYNE, Pierre, *Les Œuvres poétiques du P. Le Moyne*, Paris, Louis Billaine, 1671.
- MOLIÈRE, *Œuvres complètes*, G. Forestier (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », n° 8-9, 2010.
- RABELAIS, *Gargantua*, texte intégral en ancien français et français moderne, trad. M.-M. Fragonard, Paris, Pocket, 2011.
- ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. II, B. Gagnebin et M. Raymond (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », n° 153, 1961.
- VALÉRY, Paul, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », n° 148, 1957.

## TABLE DES MATIÈRES GÉNÉRALE

Remerciements	3		
Citations, conventions et abréviations	4		
Table des matières principales	5		
<b>Introduction générale</b>			
Ouverture	9		
I. La métaphysique de Descartes	12		
II. Occurrences du lexique de l'analogie	16		
III. Analogie, métaphore et comparaison	20		
IV. Théorie de l'analogie	43		
V. Plan et problématiques	48		
<b>Chapitre I - L'argument ontologique</b>			
<b>Introduction</b>	51		
<b>Introduction</b>	53		
<b>Première partie - Fonction génétique</b>			
Introduction	60		
I. Les analogies génétiques	-		
II. Interprétation	69		
Conclusion	73		
<b>Deuxième partie - Fonction pédagogique</b>			
Introduction	74		
I. Objections contre la fonction pédagogique	-		
II. Réponses aux objections	81		
III. La fonction éminemment pédago. des an.	96		
Conclusion	104		
<b>Troisième partie - Fonction cathartique</b>			
Introduction	106		
I. Les objections de Descartes contre l'argt	-		
II. Résistances psycho. et fonction cathartique	116		
Conclusion	135		
<b>Conclusion</b>	136		
<b>Chapitre II - La preuve <i>a posteriori</i> et l'ouvrage d'un ouvrier</b>			
<b>Introduction</b>	139		
<b>Introduction</b>	141		
<b>Première partie - Les analogies de l'argt</b>			
Introduction	142		
I. La réalité objective doit avoir une cause	149		
II. Le principe de réalité	154		
III. Dieu a causé sa propre idée	157		
IV. L'analogie hypothétique et la disanalogie	160		
V. Une analogie fondée ?	161		
VI. L'imagination au secours de la métaph.	163		
VII. La fonction illustrative de l'analogie	165		
Conclusion	167		
		<b>Seconde partie - L'ouvrage d'un ouvrier</b>	
		Introduction	168
		I. L'analogie sémiotique	-
		II. Les tableaux d'Apelle	171
		III. L'analogie picturale (seconde version)	178
		IV. Les analogies de Dieu avec l'ouvrier	180
		Conclusion	191
		<b>Conclusion</b>	193
		<b>Chapitre III - Cause de soi et analogies</b>	
		<b>Introduction</b>	195
		<b>Introduction</b>	197
		<b>Première part. - Causes et raisons de l'an.</b>	
		Introduction	201
		I. Expliciter l'aséité	-
		II. Clarifier la démonstration	206
		<b>Deuxième partie - La cause efficiente</b>	
		Introduction	209
		I. Enquête sur la notion de cause efficiente	209
		II. Problèmes et résolutions	221
		Conclusion	226
		<b>Troisième partie - La nuance du <i>quodammodo</i></b>	
		Introduction	228
		I. <i>Quodammodo sui causa</i>	-
		II. Interprétation	230
		III. Tension, retenue et approximation	234
		IV. La cause de soi métaphorique	237
		Conclusion	240
		<b>Quatrième partie - La cause formelle</b>	
		Introduction	241
		I. La cause formelle cartésienne	242
		II. Implications philosophiques	248
		Conclusion	260
		<b>Cinquième partie - L'analogie théo-logique</b>	
		Introduction	261
		I. Analyse de l'an. et position du problème	-
		II. Théologie trinitaire	264
		III. Résolution de la question	271
		Conclusion	274
		<b>Conclusion</b>	277

<b>Chapitre IV - La vérité établie</b>	281	<b>Troisième partie - Dieu et moi</b>	
<b>Introduction</b>	283	Introduction	462
<b>Première partie - Toute-puissance et souveraineté</b>	294	I. Réflexion et augmentation à l'infini	463
Introduction	294	II. À l'image de Dieu	475
<b>Section I - Toute-puissance politique</b>	300	III. L'analogie clarifiante	482
I. Philosophie et histoire du droit politique	302	IV. Deux objections	484
II. La métaphy. à la lumière de la souveraineté	313	Conclusion	488
III. Tableau comparatif des conceptions du souverain chez Bodin et de Dieu chez Descartes	328	<b>Quatrième partie - L'étendue analogique</b>	
<b>Section II - Métaphy. de la souveraineté</b>	329	Introduction	490
I. La monarchie de droit divin	330	I. L'analogie du rire	493
II. L'analogie de la majesté	335	II. L'étendue analogique	496
III. La majesté spectaculaire	344	III. Analogie et union	501
IV. L'analogie de l'estime	349	IV. Analogie du pouvoir moteur	502
Conclusion	353	Conclusion	509
<b>Seconde part. - An. et anthropomorphisme</b>		<b>Appendice - L'étendue et la flamme</b>	
Introduction	357	Introduction	512
I. Exposition de l'objection	-	I. L'âme pense toujours	-
II. Appuis interprétatifs	359	II. L'esprit cause ses pensées sans se causer	515
III. Position du problème	360	III. Activité substantielle et passivité intellectuelle	519
IV. Déconstruction de l'objection	361	Conclusion	524
Conclusion	381	<b>Conclusion</b>	525
<b>Appendice I - Antériorité de l'an. royale</b>		<b>Conclusion générale</b>	529
Introduction	386	<b>Annexes</b>	
I. Jean Duns Scot	387	1. <i>Ratio studiorum</i> (1616)	538
II. Scipion Dupleix	390	2. Scolarité et professeur de philosophie de D.	-
III. Marin Mersenne	392	3. Quelques analogies hors de la métaphysique	539
Conclusion	395	4. Exemples de "machines fort artificielles"	541
<b>Appendice II - Postériorité de l'analogie chez différents Cartésiens</b>		<b>Bibliographie</b>	
Introduction	396	I. Œuvres de Descartes	542
I. Antoine Le Grand	397	A. Œuvres complètes	-
II. Pierre Cally	399	B. Correspondance	-
III. Pierre Poiret	400	C. Éditions séparées	-
IV. Malebranche	403	II. Œuvres d'autres auteurs	543
Conclusion	405	A. Auteurs antérieurs à Descartes	-
<b>Conclusion</b>	407	B. Auteurs contemporains de Descartes	546
<b>Chapitre V - Les analogies intellectives</b>	411	C. Auteurs postérieurs à Descartes	549
<b>Introduction</b>	413	III. Études critiques	550
<b>Première partie - Les analogies sensibles</b>		A. Sur Descartes	-
Introduction	414	B. Sur d'autres auteurs principalement	557
I. L'analogie de la cire	416	C. Sur la notion d'analogie	560
II. L'analogie tactile	437	D. Sur l'histoire du droit politique	564
III. L'analogie de la mer	442	IV. Usuels	566
IV. L'analogie du triangle	445	A. Dictionnaires	-
Conclusion	447	B. Manuels linguistiques	-
<b>Deuxième partie - Les analogies mécaniques</b>		V. Bibles	567
Introduction	449	VI. Œuvres artistiques	-
I. La lettre à Regius	450		
II. <i>Cartesius</i>	455		
Conclusion	460		

**Titre :** Les analogies dans la métaphysique de Descartes

**Mots clés :** Analogie, métaphysique, Descartes, théologie, comparaison, métaphore.

**Résumé :** L'âme et Dieu sont les deux principaux objets de la métaphysique de Descartes. Cette étude montre que celui-ci privilégie une technique récurrente pour traiter des objets immatériels et suprasensibles : l'analogie.

Descartes s'appuie fortement sur ce procédé, qu'on peut diviser en analogie de proportion et analogie d'attribution.

Après avoir analysé les relations entre métaphore, comparaison et analogie de proportion, nous examinons le rôle des analogies en cinq chapitres, respectivement consacrés à l'argument ontologique, la première preuve *a posteriori*, la *sui causa*, la création des vérités éternelles, et la connaissance de Dieu et de l'âme indépendamment des preuves de leur existence.

Cette étude se propose ainsi d'établir une cartographie non-exhaustive des analogies de la métaphysique cartésienne, en mettant au jour leurs différentes fonctions, dont les principales sont génétiques, pédagogiques, cathartiques, clarifiantes et constitutives.

Au cours des chapitres, nous répondons aux objections contre les analogies, concluant que la métaphysique de Descartes aboutit à une modernisation de l'analogie théologique, plutôt qu'à une réforme.

**Title :** Analogies in Descartes' Metaphysics

**Keywords :** Analogy, Metaphysics, Descartes, Theology, Comparison, Metaphor.

**Abstract :** The soul and God are the two principle objects of inquiry in Descartes' metaphysics. This doctoral dissertation will establish that Descartes employs a recurrent strategy to adress these immaterial and supersensible objects: analogy.

Descartes relies heavily on this technique, which can be divided into analogy of proportion and analogy of attribution.

After analysing the relationship between metaphor, comparison, and analogy of proportion, I examine the role of analogies in five chapters, each dedicated to: ontological argument; the first *a posteriori* proof; *sui causa*; the creation of eternal truths; and knowledge of God and the soul, independently of proof of their existence.

This dissertation thus proposes a non-exhaustive mapping of analogy in Cartesian metaphysics, showcasing their main uses, which are genetic, pedagogic, cathartic, clarifying and constitutive.

I acknowledge and respond to counter-arguments, concluding that Descartes' ideas constituted a modernisation of theological analogy, rather than a reform.