

Descartes

Commentaire des Méditations métaphysiques – Troisième Méditation

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Troisième Méditation

Premier moment : du cogito à la règle générale

§ 1/ Rappel du résultat de la 2^e Méditation : je sais que je suis et quel je suis ainsi précisément pris ; ce « peu », je le sais, du moins, véritablement <vere scio>, et il va s'agir de l'élargir, d'élargir le champ de la ce que la 5^e Méditation appellera *vera scientia*.

« Je fermerai maintenant les yeux... » : c'est la posture caractéristique de la nouvelle philosophie dont Descartes est l'initiateur (l'idéalisme moderne) : c'est de soi-même que la pensée tire la détermination de toute vérité connaissable ; elle doit (au moins d'abord) se détourner du monde pour construire une connaissance vraie du monde.

§ 2. En réfléchissant sur cette première vérité ou sur ce premier principe, le sujet méditant établit une règle générale, énonçant ce qui est nécessaire pour qu'il soit certain de la vérité de quelque chose : une claire et distincte perception de ce qu'il connaît [« tout ce que j'aperçois très clairement et très distinctement est vrai »]. Voir *Principes*, 1, 45 : perception claire = présente et manifeste à un esprit attentif ; perception distincte = « tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ». Il y a des perceptions qui sont à la fois claires et confuses ou non distinctes (« une douleur cuisante »), mais toute perception distincte est claire. Les notions de clair et de distinct sont indéfinissables

(comme tous les termes premiers) et ne sont saisissables qu'en référence à l'expérience que la pensée fait d'elle-même.

Il ne s'agit donc pas encore de passer d'une *res* à une autre *res* ; il s'agit de réfléchir sur la première vérité, qui est une vérité nécessaire et d'élucider ce qui y est implicite ; et ce qui y est implicite, c'est un premier principe de connaissance, un axiome : tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai.

Mais cette règle générale ne sera définitivement établie que s'il est impossible qu'elle soit en défaut ou que le clair et le distinct soit faux ; si, ne serait-ce qu'une fois, le lien entre évidence et vérité était mis en échec par un contre-exemple, alors la clarté et la distinction ne seraient pas suffisantes à établir la vérité ; et si la vérité est mise en défaut, c'est le *cogito* lui-même, à partir duquel la règle a été formulée, qui devient vulnérable.

§ 3. D'où une sorte de mise à l'épreuve (qui est introduite par le même *verumtamen* qui introduisait déjà l'hypothèse du grand trompeur), et le retour du doute.

Premier temps de cette mise à l'épreuve : « j'ai reçu et admis plusieurs choses comme très certaines et manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnu par après être douteuses et incertaines... » Les connaissances sensibles se présentent comme très certaines et manifestes et se sont révélées douteuses. Est-ce la condamnation de la règle générale ? Non, car dans le caractère *très certain et manifeste* de la connaissance sensible, il faut distinguer entre :

a/ ce qui est clairement et distinctement connu (à savoir que les pensées des choses sensibles se présentent à mon esprit : l'idée de la tour ronde, l'idée du soleil comme un petit disque) ;

b/ ce qui est de l'ordre de la simple opinion, « à savoir qu'il y avait des choses hors de moi d'où procédaient ces idées et auxquelles elles étaient tout à fait semblables » ; opinion dont il n'est pas exclu qu'elle soit vraie, au demeurant [« ou si peut-être je jugeais selon la vérité... »], mais qui ne peut se prévaloir d'aucune clarté, d'aucune distinction.

Cette discrimination montre que la règle générale n'est pas ici mise en défaut.

§ 4. Second moment de cette mise à l'épreuve : les connaissances intelligibles ; ici il n'est plus question d'une certitude apparente due à l'habitude, et qui se ferait passer à tort pour clarté et distinction de la pensée ; les connaissances mathématiques sont claires et distinctes et je ne peux pas, au moment où je les pense, ne pas les penser comme vraies ; je ne peux donc les mettre en doute qu'en cessant de les penser, en leur substituant une autre pensée, la pensée d'un Dieu trompeur qui pourrait m'avoir créé tel que je me rompe toujours. Et cette pensée du grand trompeur, j'ai exactement les mêmes raisons de l'avoir que dans la 1^e Méditation. La pensée est donc dans une sorte d'oscillation :

1/ quand j'ai dans l'esprit la pensée du Dieu trompeur, quand le clair et le distinct perd l'actualité de sa présence, la « règle générale » énonçant : « le clair et distinct est vrai » s'effondre ;

2/ dans l'actualité de sa présence à l'esprit, le clair et distinct est absolument indubitable (qu'il s'agisse des connaissances mathématiques ou du *cogito*) : « de moi-même je me laisse emporter à ces paroles... ».

Je ne peux pas penser à la fois la tromperie radicale et l'évidence singulière ; mais je peux les penser successivement, revenir de l'une à l'autre ; et cette situation met la pensée dans une *fluctuatio animi*.

Les deux premiers principes : celui de mon existence et celui du critère du vrai sont suspendus à un point d'interrogation concernant Dieu ; il va s'agir de savoir s'il y a un Dieu et s'il est véracé ou trompeur. C'est à cette condition que la règle générale tirée du *cogito* pourra valoir inconditionnellement (§ 5).

On peut donc dire que la Méditation troisième effectue le passage d'un premier principe qui s'appelle *cogito* à un autre premier principe qui s'appelle Dieu, et ce passage s'effectue à la faveur d'un 3^e premier principe, la règle générale (clair et distinct = vrai).

Deuxième moment (§§ 5-14) : Première voie pour étendre ma connaissance : recension et distribution des pensées en genres afin de déterminer en lesquels il y a vérité ou erreur

1/ Distinction de deux sortes de pensées (*cogitationes*)¹.

Les unes, les idées, sont *tanquam rerum imagines*, comme des images des choses ; elles me représentent simplement quelque chose, chose sensible (homme), chose fictive (chimère) ou chose intelligible (Dieu). Voir la définition 2 de l'exposé géométrique : « par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons conscience/*connaissance* <conscius sum> de ces mêmes pensées »).

La formule *tanquam* indique que l'emploi du terme *image* pour qualifier les idées comme premier genre des pensées ne va pas tout à fait de soi. L'image relève en principe de l'imagination (que Descartes distingue strictement de l'intellection – voir 6^e Méditation et lettre à Mersenne de juillet 1641), elle est une *espèce* d'idées et la question est de savoir si l'espèce peut représenter le *genre* entier, qui réunit les opérations des sens, de l'imagination et de l'entendement. On peut supposer que Descartes emploie ici le terme d'image en neutralisant toute référence à l'imagination et en en faisant un équivalent de l'intentionnalité de l'idée.

Les autres ne me représentent pas simplement quelque chose : elles ajoutent une certaine *disposition* du sujet par rapport à l'objet de la représentation ; cette disposition se présente soit comme une tendance à l'action (« ... lorsque je veux, que je crains » / « les unes sont appelées volontés ou affections ... »), soit comme un jugement (« ... que j'affirme ou que je nie » / « et les autres < sont appelés > jugements »).

Cette disposition peut-elle se résumer sous le terme de *volonté* ? La présence de la crainte – passion de l'âme – parmi les pensées du second genre paraît l'interdire. Cependant on retrouve une partition analogue (tendance à l'action / jugement) au moment où, dans la 4^e Méditation, Descartes présente la volonté comme puissance de faire une chose ou ne la pas faire, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose. La solution consiste peut-être à rapprocher la *crainte* (passion) du § 6 de la 3^e Méditation et le *fuir* (action) de la 4^e Méditation. La disposition du sujet qui constitue le second genre de nos pensées engage toujours la volonté, mais une volonté qui est encore plongée dans l'existence incarnée et qui ne s'est pas encore rassemblée et pensée en sa pure essence, comme elle le fera dans la 4^e Méditation.

On remarquera que Descartes ne répond guère, sur toutes ces questions à la 6^e objection de Hobbes.

Il n'y a aucune fausseté dans les idées en tant que telles : même si l'objet que j'imagine est purement fictif, cet objet n'est pas rien ; mon idée a un objet et sa vérité est de me présenter cet objet (§ 7).

Il n'y a aucune fausseté dans les affections ou volontés : que l'objet de ma volonté soit bon ou mauvais, qu'il soit réel ou imaginaire, qu'il existe dans le présent ou ait existé dans le passé, il n'y en a pas moins une action de mon esprit qui se rapporte à cet objet (§ 8).

Seuls les jugements peuvent être qualifiés de vrais ou de faux, parce que, dans le jugement, la volonté rapporte les idées à une réalité extra-mentale qui est censé être la cause et le modèle de mes idées.

Cette distinction entre ce qui, de mes pensées, est toujours vrai et ce qui, de mes pensées, est sujet à erreur explique pourquoi le doute méthodique était nécessaire : le doute méthodique frappe en effet le jugement, c'est-à-dire la thèse d'existence (existence intra-mondaine et existence idéale) et ne laisse subsister que ce qui est nécessairement

¹ Noter la formule paradoxale : « sans la connaissance de ces deux vérités , je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose ». Ne suis-je pas assuré de ma propre existence aussi longtemps que je pense, que Dieu existe ou non, qu'il soit véracé ou non ? Descartes pourrait répondre : même la plus haute certitude devient fragile dès qu'elle n'est plus l'objet présent de ma pensée.

vrai, c'est-à-dire la structure intentionnelle de l'idée ou de la volonté. Dans l'attitude naturelle, cependant, apparaît déjà la distinction entre les pensées qui, comme les fictions de l'imagination, impliquent une sorte de suspension de la thèse d'existence et les pensées (comme les perceptions) qui au contraire impliquent une thèse d'existence.

2/ Si juger consiste à mettre en relation l'idée et une réalité extra-mentale qui est censée être la cause et le modèle de l'idée, la voie qui se propose pour déterminer la validité de cette relation consiste à s'interroger sur l'origine de nos idées.

Selon leur nature, nos idées se distribuent d'elles-mêmes en trois catégories : idées innées (idée de la chose, de la vérité, de la pensée), idées adventices (la perception du soleil ou de la chaleur), idées factices (idée de la sirène). Cette distinction est présentée dans la lettre à Mersenne du 16 juin 1641. Idée adventice = idée qu'on a vulgairement du soleil ; idées faites ou factices <factae vel factitiae> = l'idée que les astronomes font du soleil par leur raisonnement ; idées innées = idée de Dieu, de l'âme, du corps, du triangle et en général toutes celles qui représentent des essences vraies, immuables et éternelles.

Cette distribution est présentée en mode hypothétique, car il n'y a encore aucune possibilité de l'accréditer ; son seul intérêt est de diriger l'attention vers la catégorie d'idées où paraît devoir se décider la validité de l'acte de jugement (la relation entre l'idée et une réalité extra-mentale) : les idées adventices (« ... considérer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets »).

Les idées adventices sont comprises comme effets et images d'une réalité extra-mentale pour deux raisons : il me semble que cela m'est enseigné par la nature ; j'expérimente que ces idées sont indépendantes de ma volonté.

Examen critique de ces raisons :

D'abord, cela m'est enseigné par la nature signifie : je suis porté par une inclination naturelle à le croire ; or cette *inclination* naturelle n'est pas de l'ordre de la *lumière* naturelle ; la lumière naturelle est infaillible, au sens où elle est l'instance ultime dans la question de la vérité et ne peut être jugée, au cas où elle devrait l'être, que par elle-même ; alors que l'inclination naturelle est faillible ; elle me porte au bien et au mal, elle n'est pas à elle-même son propre juge et ne peut donc pas recevoir la confiance du sujet méditant dans la question du vrai et du faux.

[On remarquera que, dans l'impossibilité d'en appeler de la lumière naturelle à une *autre* faculté de l'esprit, la lumière naturelle est mise en question, mise à l'épreuve *par elle-même* : la lumière naturelle est « naturelle » au sens où elle s'éprouve elle-même comme un « don de nature » ; elle ne s'est pas donné à elle-même son essence et son existence. Elle se sent *libre* dans son acquiescement, mais ce sentiment de liberté de l'acquiescement vient de sa nature, de la facticité de sa nature. Et c'est pourquoi le sujet philosophant juge nécessaire de mettre à l'épreuve la lumière naturelle (1^e Méditation, § 6, 3^e Méditation, § 4 : « ...il me venait en l'esprit que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes » ; si le doute est *méta*-physique (3^e Méditation, § 5), c'est par contraste avec cette lumière naturelle].

Ensuite l'indépendance des perceptions par rapport à la volonté ne prouve pas qu'elles soient des effets d'une cause extérieure : il y a parfois conflit dans la personne entre volonté et inclinations, et ce conflit prouve qu'il y a en elle une multiplicité ; mes perceptions pourraient être indépendantes de ma volonté mais produites par une autre faculté de mon esprit ; l'existence de cette hypothèse alternative suffit à disqualifier ma croyance naturelle que mes perceptions sont des effets de causes extérieures.

Enfin, à supposer que l'on admette l'existence d'une relation de causalité entre l'idée et la réalité extra-mentale qu'elle représente, cette relation de causalité n'implique pas nécessairement une ressemblance entre la première et la seconde [penser sur ce sujet à la Dioptrique et au fameux passage sur les tailles-douces, « Des sens en général », Alquié *Œuvres philosophiques*, I, p. 684-685].

L'idée du soleil qui vient des sens (idée adventice) est très différente de l'idée du soleil qui vient « des raisons de l'astronomie », c'est-à-dire « de certaines notions nées

avec moi » (idées innées), et il y a de bonnes raisons de considérer que la seconde est plus vraie que la première. A supposer, donc, que l'idée du soleil qui vient des sens ait le soleil pour cause, cette relation de causalité n'implique une ressemblance nécessaire entre l'idée et l'objet.

N.B. On peut faire valoir contre l'argumentation cartésienne, d'abord que l'idée du soleil « prise des raisons de l'astronomie » a aussi (quelle que soit la part des constructions géométriques) un *socle* sensible, elle n'est pas une *autre* idée du soleil que celle qui vient des sens, elle est celle qui vient des sens mathématiquement remaniée, transformée ; ensuite, quand ce remaniement a lieu, notre première idée du soleil (celle qui ne vient que des sens) est bien disqualifiée dans sa prétention immédiate à être vraie, mais elle est aussi justifiée en ce qu'elle est, c'est-à-dire fautive, par les lois de l'optique : les lois de la nature étant ce qu'elles sont, il est nécessaire que nous percevions le soleil tel que nous le percevons. Ce qui conduit à dire : il n'y a pas d'opposition entre les deux idées du soleil. Cependant, là où nous en sommes de l'ordre des raisons, l'argument suffit à disqualifier l'idée adventive.

Cette première voie est donc une impasse : elle ne me permet pas de m'assurer d'une autre existence que de la mienne.

Troisième moment : la seconde voie ; nouvelle distinction entre les idées ; la réalité formelle et la réalité objective des idées ; la première preuve de l'existence de Dieu

Ce 3^e moment a son centre de gravité dans la preuve proprement dite, qui est au § 21 ; la connaissance de l'existence de Dieu est conclue « de tout ce que j'ai dit auparavant » <ex antedictis>. Pour parvenir à cette preuve, plusieurs conditions doivent se réunir.

1/ On doit distinguer dans l'idée une réalité formelle et une réalité objective.

Selon la définition qu'en donne l'exposé géométrique, l'idée est « cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons conscience/connaissance <conscient sum> de ces mêmes pensées » ; chaque pensée donne lieu à une idée², et cette idée est ce qui nous fait (re)connaître la pensée *comme pensée* (donc comme ayant une réalité formelle) et *comme pensée ou image de quelque chose* (donc comme ayant une réalité objective).

La définition 3 énonce : « 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. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées [objet = réalité extra-mentale] , tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes » ; si une substance a une certaine perfection du point de vue de son être formel, l'idée de cette substance a elle aussi une certaine perfection, non plus formelle ou actuelle, mais objective; s'il y a beaucoup d'artifice « formel » dans une machine qui a été fabriquée et existe, il y a aussi de l'artifice mais cette fois « objectivement » dans l'idée de cette machine.

Descartes reconnaît assez de consistance à la « chose » que représente chaque idée pour l'appeler « réalité » ; la réalité objective d'une idée, c'est la chose dans l'idée que j'en ai.

Ce point n'est évidemment pas admis par tous les lecteurs de Descartes, et en particulier par l'auteur thomiste des 1^{er} objections.

Accord entre Descartes et Caterus sur ce qu'il faut entendre par « réalité formelle » de l'idée : la réalité formelle des idées, c'est la réalité de la chose qui les pense, la *res cogitans* ; l'idée du soleil, du point de vue de la réalité formelle = « moi pensant le soleil ».

² A Mersenne, ? : « nous ne saurions rien vouloir sans savoir que nous le voulons ni le savoir que par une idée »

Désaccord sur la réalité objective : pour Catérus, l'objet en tant qu'il est pensé n'a pas de réalité propre ; quand mon esprit se tourne vers le soleil, cette intentionnalité représente une manière d'exister *pour mon esprit non pour le soleil* ; il n'y a donc pas d'autre réalité que la réalité formelle : celle du soleil, tel qu'il est au ciel et celle de mon esprit pensant le soleil. Pour Descartes, il y a une réalité de l'idée, dite objective, différente de la réalité formelle de l'idée et de l'objet comme réalité extra-mentale : le soleil existe formellement « en soi », mais aussi objectivement « en moi » - et en outre éminemment dans sa cause (Dieu).

Et quelle que soit l'imperfection de cet être objectif, on ne peut pourtant pas dire qu'il soit tout à fait rien, ni par conséquent qu'il tire son origine du néant.

Si donc l'objet, en tant qu'il est pensé a son propre être, distinct de l'être du sujet qui le pense, il est nécessaire de lui appliquer les lois de l'être et en particulier le principe de causalité : la réalité objective de nos idées a nécessairement une cause.

2/ Les degrés de réalité ou de perfection formelle sont parallèles aux degrés de réalité ou de perfection objective.

L'idée dans sa réalité formelle est un « ouvrage de l'esprit » ; toutes les idées sont, du point de vue de leur réalité formelle, identiques et égales entre elles, puisqu'elles sont toutes identiquement produites par l'esprit.

En tant qu'images ou représentations de tel ou tel objet, elles sont toutes différentes ; et non seulement elles sont différentes, mais elles sont inégales.

Descartes raisonne en effet ainsi : il y a plus de réalité [dite ici formelle] dans la substance que dans le mode, dans la substance infinie que dans la substance finie ; cette différence de réalité doit se retrouver dans les idées : les idées qui représentent des substances sont quelque chose de plus que celles qui représentent des modes ou accidents ; et celle qui représente une substance infinie est quelque chose de plus que celles qui représentent des substances finies ; « quelque chose de plus » : cela ne concerne pas l'idée en tant que mode de la substance pensante, cela concerne l'idée en tant qu'image ou représentation de quelque chose qui n'est pas la substance pensante [Réponses aux 2^e objections, axiome 6 : « Il y a divers degrés de réalité ou d'entité : car la substance a plus de réalité que l'accident ou le mode, et la substance infinie que la finie. C'est pourquoi aussi il y a plus de réalité objective dans l'idée de la substance que dans celle de l'accident, et dans l'idée de la substance infinie que dans l'idée de la substance finie » (592-593).

3/ Le principe de causalité est d'usage universel (voir exposé géométrique, 1^e axiome) : il s'applique non seulement à la réalité formelle des êtres mais aussi à la réalité objective des idées.

4/ Descartes articule la hiérarchie des degrés d'être et l'exigence de causalité et introduit dans son dispositif un axiome qui se formule ainsi : « c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale³ que dans son effet » (§ 16) : une cause ne peut donner que ce qu'elle a, ce qu'elle produit est nécessairement dans un rapport essentiel avec ce qu'elle est elle-même : une bielle ne saurait communiquer un mouvement qu'elle n'a pas ; un homme ne saurait enseigner à un autre une science qu'il ne possède pas...

D'où il résulte que « ce qui est plus parfait , c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait » (§ 17). Cet axiome est évident par la lumière naturelle : s'il y avait plus dans l'effet que dans la cause, ce plus serait lui-même sans cause.

Une pierre ne peut avoir été produite que par une cause qui possède en elle, soit formellement, soit éminemment, tout ce qui appartient formellement à la pierre.

Symétriquement l'objet que j'ai dans la pensée quand j'ai l'idée de la pierre doit avoir été produit par une cause qui possède en soi autant de réalité soit formellement, soit

³ Lorsque la causalité efficiente se distribue entre plusieurs termes, chacun considéré isolément peut bien n'avoir pas autant de réalité que l'effet, mais tous ensemble (la cause totale) doivent avoir autant de réalité que l'effet

éminemment, qu'il y en a objectivement dans l'idée de la pierre [440 : « 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. Car il n'est pas permis de rapporter au néant la réalité objective de mes idées »].

Comme cette proposition le montre, Descartes passe de la réalité objective de l'effet (l'idée) à la réalité formelle de la cause : une idée peut être l'effet d'une autre idée [on peut penser à la définition, dans laquelle le terme à définir (effet) résulte de la combinaison des termes définissants (cause)], mais cela ne peut aller à l'infini, on ne peut indéfiniment faire naître une idée d'autres idées [si on ne s'arrêtait pas, dans la définition, à certaines idées primitives, aucune définition ne pourrait s'achever ; voir Pascal dans « L'esprit de géométrie »] : « il faut à la fin parvenir à une première idée » qui tienne sa réalité objective d'une cause contenant au moins autant de réalité formelle que l'idée contient de réalité objective. La réalité objective d'une idée est un mode d'être imparfait, impliquant une subordination ontologique ; l'être « par représentation » renvoie nécessairement à l'être comme tel.

Et ce principe est la condition universelle de la connaissance, comme le montre l'axiome V⁴.

Récapitulons : le doute méthodique a détaché les idées de la réalité extra-mentale à laquelle je suis naturellement enclin à les rapporter. Il ne me reste que mes idées dans leur réalité formelle et leur réalité objective. Il est clair que la réalité formelle de mes idées ne peut m'offrir aucun tremplin vers le « non moi », puisque cette réalité formelle est entièrement réductible à la réalité formelle de la *res cogitans*. C'est donc du côté de la réalité objective qu'il faut se tourner : s'il se rencontre en moi une idée dont la réalité objective soit telle que je ne peux pas en être la cause formellement ou éminemment, alors je pourrai m'assurer de l'existence d'autre chose que de moi-même.

4/ [§ 19] Inventaire des idées selon la catégorie de leur objet : moi-même, Dieu, les choses corporelles et inanimées, les anges, les animaux, mes semblables.

Sont d'emblée éliminées les idées que je peux supposer composées (par moi), c'est-à-dire les idées d'anges, d'animaux ou d'hommes semblables (si elles sont le produit d'une composition de mon esprit, elles ne peuvent être un tremplin vers le « hors de moi »).

Reste donc les idées des éléments composants de ces idées composées : les choses corporelles et Dieu.

Les idées des choses corporelles comprennent du clair et du distinct (la substance, l'attribut essentiel, les qualités dites premières) et de l'obscur et du confus.

Des idées confuses se rapportant aux corps je peux me penser comme la cause en tant que je participe du néant.

Ce moment du développement donne à Descartes l'occasion de distinguer « la vraie et formelle fausseté » et « une certaine fausseté matérielle ». La première ne peut se trouver que dans le jugement, l'affirmation et la négation ayant la prétention de se conformer à ce qui existe. La seconde se trouve dans les idées qui « représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose ». Descartes prend l'exemple des sensations du chaud et du froid : elles sont sans doute tout à fait claires dans la qualité du ressenti

⁴ « D'où il suit aussi que la réalité objective de nos idées requiert une cause, dans laquelle cette même réalité soit contenue, non seulement objectivement mais même formellement ou éminemment. Et il faut remarquer que cet axiome doit si nécessairement être admis, que de lui seul dépend la connaissance de toutes les choses, tant sensibles qu'insensibles. Car d'où savons-nous, par exemple que le ciel existe ? Est-ce parce que nous le voyons ? Mais cette vision ne touche point l'esprit, sinon en tant qu'elle est une idée : une idée, dis-je, inhérente en l'esprit même, et non pas une image dépeinte en la fantaisie ; et, à l'occasion de cette idée, nous ne pouvons pas juger que le ciel existe, si ce n'est que nous supposons que tout objet doit avoir une cause de sa réalité objective, qui soit réellement existante ; laquelle cause nous jugeons que c'est le ciel même ; et ainsi des autres »

(autant que le sentiment de la douleur) mais elles sont aussi « si peu claires et si peu distinctes » - quant à ce qu'elles *représentent* ou quand à l'objet qu'elles présentent à l'esprit – que je suis dans le doute sur la réalité de cet objet ; il y a en effet trois options entre lesquelles il m'est impossible de choisir : le chaud *et* le froid sont réels, le chaud *ou* (au sens du latin *aut*) le froid est réel (le second n'étant que la privation du premier ou le premier du second), ni le chaud, ni le froid ne sont réels. Et Descartes attribue cette situation à la finitude de notre nature.

Des idées claires et distinctes se rapportant aux corps, je peux aussi me penser comme la cause [§ 20-21] ; en effet :

je peux, en tant que je suis substance, être la cause de l'idée de *substance* corporelle ; l'idée de substance se présente à l'esprit en même temps que le *cogito* : être substance = être le sujet invariant d'une diversité d'attributs (voir définition V de l'exposé géométrique et les §§ 51-53 de a 1^e partie des *PP*) ; et cette idée de substance inhérente au *cogito* peut être transférée (alors même, bien sûr, que l'on ne sait pas encore s'il y a des corps) ;

je peux aussi être la cause des idées de nombre et de durée (communes aux substances) par la mémoire et le pouvoir de nombrer mes pensées ;

je peux également, en tant que je suis substance *pensante*, me penser comme la cause des qualités premières de la substance *corporelle* (étendue, figure, situation, mouvement). Il est vrai, précise Descartes, que ces qualités ne sont pas *formellement* en moi. Mais mon statut de substance m'autorise à m'en considérer comme la cause éminente (sur l'éminence, voir définition IV de l'Exposé géométrique).

5/ [§ 21] Reste l'idée de Dieu.

Quand j'ai l'idée de Dieu, j'ai l'idée d'une « substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante... »

Dans l'instant, il s'agit d'une définition nominale, il s'agit d'expliciter les significations enveloppées dans le nom ou dans l'idée de Dieu.

Importance de la distinction entre infini et indéfini (relire *PP*, I, 26-27 et surtout réponse de Descartes à Caterus : « Et il demande avec beaucoup de raison si je connais clairement et distinctement l'infini... »⁵)

Le premier attribut mentionné est l'infinité, car c'est l'infinité qui permet de penser les perfections divines par la négation de toutes les limites inhérentes aux perfections créées.

Ainsi la toute-puissance désigne l'efficience d'un être qui est tel que rien ne puisse *conditionner* sa causalité ; elle s'identifie à la puissance de faire exister *ex nihilo*. A contrario une puissance limitée ne peut s'exercer qu'à partir de conditions préalables, c'est-à-dire transformer une matière première.

⁵ « Et il demande ici avec beaucoup de raison si je connais clairement et distinctement l'infini ; car bien que j'aie tâché de prévenir cette objection, néanmoins elle se présente si facilement à un chacun qu'il est nécessaire que j'y réponde un peu amplement. C'est pourquoi je dirai ici premièrement que l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu ; car, entendre clairement et distinctement qu'une chose soit telle qu'on ne puisse y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie. Et je mets ici de la distinction entre l'*indéfini* et l'*infini*. Et il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites auquel sens seul Dieu est infini. Mais les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et choses semblables, je les appelle *indéfinies*, et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin et sans limites. Davantage, je mets distinction entre la raison formelle de l'infini, ou l'infinité, et la chose qui est infinie. Car quant à l'infinité, encore que nous la concevions être très positive, nous ne l'entendons néanmoins que de façon négative, savoir est, de ce que nous en remarquons en la chose aucune limitation. Et quant à la chose qui est infinie, nous la concevons à la vérité positivement, mais non pas selon toute son étendue, c'est-à-dire que nous ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle ».

La réalité objective de l'idée d'une substance infinie ne peut pas avoir pour cause une substance dont la réalité formelle est finie ; j'ai en moi-même le modèle de l'idée de substance mais non pas le modèle de l'idée d'une substance infinie.

A rapprocher du *Discours de la Méthode*⁶ et de *PP*, I, 18.

Ajoutons deux remarques :

1/ Cette 1^e preuve de l'existence de Dieu relève d'une structure analogue à celle que nous avons trouvée dans le *cogito* : elle implique un certain nombre d'axiomes ou de notions communes (les axiomes 3, 4 et 5 de l'exposé géométrique) dont l'évidence surgit à même l'expérience singulière qui les met en œuvre, dont ils sont l'articulation, et dont la négation est entièrement impossible ; ce sont des corollaires de l'axiome premier énonçant le principe de causalité : « il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander pourquoi elle existe » ; voir aussi Rép. aux 2^e objections, Alquié p. 557 : « Car qu'il n'y ait rien dans un effet qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une première notion, et si évidente qu'il n'y en a point de plus claire ; et cette autre commune notion, que *de rien rien ne se fait*, la comprend en soi, parce que, si l'on accorde qu'il y ait quelque chose dans l'effet qui n'ait point été dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procède du néant ; et s'il est évident que le rien ne peut être la cause de quelque chose, c'est seulement parce que dans cette cause il n'y aurait pas la même chose que dans l'effet »).

2/ Ce qui est dit ici de Dieu peut être dit de toute perfection supérieure à la mienne, et pour la même raison : « Et je prétends maintenir que de cela seul que quelque perfection, qui est au dessus de moi, devient l'objet de mon entendement, en quelque façon que ce soit qu'elle se présente à lui : par exemple, de cela seul que j'aperçois <advertam> que je ne puis jamais, en nombrant, arriver au plus grand de tous les nombres, et que de là je connais qu'il y a quelque chose en matière de nombrer <aliquid in ratione numerandi> , qui surpasse mes forces, je puis conclure nécessairement, non pas à la vérité qu'un nombre infini existe, ni aussi que son existence implique contradiction, comme vous dites ; mais que cette puissance que j'ai de comprendre qu'il y a quelque chose de plus à concevoir dans le plus grand des nombres, que je ne puis jamais concevoir, ne me vient pas de moi-même et que je l'ai reçue de quelque autre qui est plus parfait que je ne suis ».

A chaque fois que je conçois une perfection qui est au dessus de moi, la puissance que j'ai de comprendre qu'elle est au dessus de moi ne me vient pas de moi mais de quelque autre être qui est plus parfait que je ne suis.

Ainsi en matière de nombre : je ne peux jamais en nombrant parvenir au plus grand de tous les nombres ; je comprends ainsi qu'il y a en matière de nombre quelque chose qui dépasse mes forces, qu'il y a, dans le nombre plus à concevoir que je n'en suis capable ; et c'est cette puissance que j'ai de comprendre les limites de ma compréhension qui vient d'un être plus parfait que je ne suis.

On pourrait dire dans des termes hégéliens : seul rencontre une limite celui qui a le pouvoir d'outrepasser le limité ; mais comment le limité peut-il outrepasser le limité ? La réponse cartésienne serait : j'ai en moi l'idée d'une perfection plus haute que la mienne (ou en termes hégéliens : le fini est l'(auto)-négation de l'infini et enveloppe ainsi dans sa propre profondeur l'infini dont il est la négation ; et c'est pourquoi cette négation doit elle-même se nier et aboutir ainsi à un 3^e moment du processus dialectique qui est la réconciliation du fini et de l'infini.

6/ [Viennent ensuite des objections que le sujet méditant s'adresse à lui-même].

⁶ « ... Mais ce ne pouvoit être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car, de la tenir du néant, c'étoit chose manifestement impossible; et pour ce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvois tenir non plus de moi-même : de façon qu'il restoit qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fut véritablement plus parfaite que je n'étois, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvois avoir quelque idée, c'est à dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu ».

Descartes n'envisage pas l'objection selon laquelle quelqu'un pourrait n'avoir aucune idée de Dieu ou ne pas savoir ce qu'il faut entendre sous l'idée de Dieu. L'idée de Dieu s'est introduite dans le cours de la pensée dès la 1^e Méditation ; et Descartes penserait sans doute que celui qui affirmerait n'avoir pas l'idée de Dieu devrait au moins mettre une signification sous le nom de Dieu pour affirmer qu'il n'a pas l'idée de Dieu et ainsi il tiendrait un propos contradictoire. C'est ce que montre la lettre à Mersenne de juillet 1646 : « Est-il croyable qu'il n'ait pu comprendre, comme il dit, ce que j'entends par l'idée de Dieu, et par les idées des choses insensibles, puisque je n'entends rien autre chose par elles que ce qu'il a dû nécessairement comprendre lui-même quand il vous a écrit qu'il ne l'entendait point. Car il ne dit pas qu'il n'ait rien conçu par le nom de Dieu, par celui de l'âme et par celui des choses insensibles ; il dit seulement qu'il ne sait pas ce qu'il faut entendre par leurs idées. Mais s'il a conçu quelque chose par ces noms, comme il n'en faut point douter, il a su en même temps ce qu'il fallait entendre par leurs idées, puisqu'il ne faut entendre autre chose que cela même qu'il a conçu [...] Si donc il veut prendre le mot d'idée en la façon que j'ai dit très expressément que je le prenais, sans s'arrêter à l'équivoque de ceux qui le restreignent aux seules images des choses matérielles qui se forment dans l'imagination, il lui sera facile de reconnaître que, par l'idée de Dieu, je n'entends autre chose que ce que tous les hommes ont coutume d'entendre lorsqu'ils en parlent et ce qu'il faut aussi de nécessité qu'il ait entendu lui-même... »

Première objection (§ 22) : est-ce que je conçois l'infini par une véritable idée ?

Descartes devance une objection d'inspiration thomiste, énonçant que nous pouvons savoir de Dieu *ce qu'il n'est pas*, et non pas *ce qu'il est* : « Quoiqu'il n'y en ait en Dieu aucune privation, cependant, à cause de notre mode d'appréhension, il n'est connu de nous que par mode de privation et d'exclusion <per modum privationis et remotionis>. Et ainsi rien n'empêche que nous formions sur Dieu des propositions privatives, telles que : il est incorporel, infini... » ; et si les propositions que nous formons sur Dieu sont exclusivement privatives, nous perdons le tremplin qu'offre, selon Descartes, le principe de causalité (la *via negationis* est appropriée à la métaphysique thomiste, qui est *a posteriori*, au sens où elle remonte de l'expérience du monde jusqu'à la cause divine du monde ; mais elle n'est plus possible pour Descartes qui a fait disparaître par le doute le point de départ de la remontée... - Descartes doit fonder métaphysiquement ce qui servait de point de départ à Thomas).

La réponse de Descartes se fonde sur le même dispositif que celui qu'il vient de déployer : puisqu'il y a plus de réalité (formelle) dans la substance infinie que dans la substance finie, il y a plus de réalité objective dans l'idée exhibant la substance infinie que dans l'idée exhibant la substance finie ; et comme le « plus » ne peut provenir du « moins » il faut le mettre avant le moins et admettre que j'ai l'idée d'une substance infinie avant d'avoir celle d'une substance finie. Voir Rép. aux 5^e objections (contre la 3^e Méditation, sous le n^o 4) : « ...et il n'est pas vrai que nous concevions l'infini par la négation du fini, vu qu'au contraire toute limitation contient en soi la négation de l'infini » - voir aussi Lettre à Hyperaspistes, août 1641 : « Il est très vrai de dire que nous ne connaissons pas l'infini par la négation du fini ; *et de ce que la limitation contient en soi la négation de l'infini, c'est en vain qu'on infère que la négation de la limitation ou du fini contient la connaissance de l'infini*, pour ce que ce par quoi l'infini diffère du fini est réel et positif et qu'au contraire la limitation par laquelle le fini diffère de l'infini est un non être ou une négation d'être : or ce qui n'est point ne peut nous conduire à la connaissance de ce qui est ; mais au contraire, par la connaissance d'une chose il est aisé de concevoir sa négation ».

Confirmation par l'expérience du doute : « comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute... » : je ne peux me connaître comme fini que sur fond d'infini ; une substance finie ne peut se connaître comme finie que si elle a d'abord la notion d'une substance infinie. L'idée d'une substance infinie est donc enveloppée dans l'idée que j'ai de ma nature ; la perception que j'ai de Dieu précède en quelque façon la perception que

j'ai de moi-même ; je ne peux me connaître clairement et distinctement sans découvrir en moi l'idée de Dieu.

[§ 23] Seconde objection qui creuse en quelque sorte sous ce qui vient d'être établi sur la primauté de l'infini : l'idée de Dieu ne serait-elle pas matériellement fausse ?

Une idée matériellement fausse, c'est une idée qui représente ce qui n'est *rien* comme si c'était *quelque chose* ; il ne s'agit pas d'une *représentation fausse* (la tour perçue au loin) mais d'une *fausse représentation*, d'une pensée faussement représentative. La sensation du chaud ou la sensation du froid, ont l'air de m'informer sur une chose, alors qu'elles ne m'informent que sur une certaine disposition de mon corps ; ce qui montre qu'elles n'exhibent aucune chose, c'est le fait que je suis incapable de dire si le chaud est privation du froid ou le froid privation du chaud, si le chaud et le froid sont des qualités réelles ou non.

On pourrait penser dans ce sillage que l'idée de Dieu n'est pas vraiment représentative, qu'elle ne me permet pas de savoir si l'infini est une privation du fini ou le fini une privation de l'infini ; et si tel est le cas, il n'y a pas à chercher l'origine de l'idée d'infini ailleurs que dans mon propre être.

Importance de cette objection : toute la preuve repose sur la réalité objective de l'idée de Dieu ; si cette réalité objective peut être mise en doute, tout s'écroule.

Réponse à l'objection : l'idée du froid et l'idée du chaud sont des idées confuses ; dès que cherche à les rendre plus distinctes, je m'aperçois que ce ne sont pas de véritables idées, c'est-à-dire des idées exhibant un objet. Or, pense Descartes, la situation de l'idée de Dieu est toute différente : l'idée de Dieu est claire et distincte et elle exhibe clairement et distinctement quelque chose de réel (même si ce « réel » n'est rien d'autre, en première approximation, qu'un « objet en idée », c'est-à-dire la réalité objective d'une idée) ; et même si je suppose que Dieu n'existe pas [§ 24 : « car encore que peut-être on puisse feindre qu'un tel être n'existe pas... »], je n'en dois pas moins me représenter quelque chose de réel (au sens de la réalité objective) sous le nom de Dieu pour dire qu'il n'existe pas (voir à nouveau lettre à Mersenne de juillet 1641).

Pour résumer : l'idée de Dieu ne peut être confondue avec un mode non exhibant de la pensée, elle est ne peut être supposée matériellement fausse et donc comme due au néant.

Descartes précise en outre qu'il n'est pas nécessaire, pour *concevoir* Dieu par une véritable idée et de façon très claire et très distincte, de *comprendre* l'infini et le parfait ; il est impossible qu'un entendement fini comprenne l'infini et, selon la réponse à Gassendi, « l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini » (Voir aussi lettre à Mersenne du 27 mai 1630 : « comprendre, c'est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée »). Un entendement fini peut *concevoir* la *réalité* de l'infini et du parfait sans concevoir la *nature* de l'infini et du parfait ; il peut concevoir Dieu *comme* l'être infini et parfait sans concevoir l'infini et le parfait⁷. Leibniz dira : « quoique notre esprit soit fini et ne puisse

⁷ JM Beyssade a montré qu'on peut distinguer chez Descartes trois modes de connaissance de Dieu : <concupere>, <intelligere>, <comprehendere>, concevoir, entendre comprendre (intelligere et concupere sont le plus souvent traduits indifféremment par concevoir)

Dans la 3^e MM, alinéa 27, Descartes distingue *intelligere* et *comprehendere* ; j'entends [Alquié traduit : je conçois] clairement et distinctement l'infinité de Dieu, mais je ne la comprends pas.

Avoir l'intellection de Dieu, *intelligere* Dieu, c'est en avoir une idée claire et distincte ; pour que cette intellection devienne compréhension, il serait nécessaire que l'esprit voie chacun des éléments composants de l'idée et leur articulation (la compréhension consiste à comprendre, embrasser tous les éléments ensemble). C'est évidemment impossible dans le cas de Dieu : l'infini est incompréhensible pour un esprit fini (voir Réponses aux 5^e objections, contre la 3^e Méditation, point 7, Alquié p. 811 : « ... il répugne que je comprenne quelque chose et que ce quelque chose que je comprends soit infini ; car 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 [ou l'essence] de l'infini »).

comprendre l'infini, il ne laisse pas d'avoir des démonstrations sur l'infini » (*Théodicée*, « Discours... », §69).

[§ 27] Nouvelle objection. Nous reconnaissons que l'idée de Dieu est une véritable idée ; nous reconnaissons aussi (cela va de soi) que les perfections qui sont représentées objectivement dans l'idée de Dieu ne sont pas en moi actuellement ou formellement ; mais – et c'est là l'objection – n'y sont-elles pas en puissance ? ma connaissance pourrait s'augmenter « jusques à l'infini <in infinitum> » et ainsi me procurer toutes les perfections de la nature divine (il y a une double extrapolation : 1/ du progrès constatable des connaissances humaines à l'acquisition d'un savoir infini, 2/ de cette acquisition à celle des autres perfections, comme si la refondation cartésienne de la science pouvait bel et bien nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature »).

Si telle est l'origine de l'idée de Dieu, il n'est pas nécessaire d'en chercher la cause hors de moi ; l'idée de Dieu exprimerait la perfection de l'homme futur.

(On pensera à la critique de la religion chez Feuerbach ; voir Introduction à *L'essence du christianisme*, p. 70-73)

La réponse de Descartes s'inscrit dans l'opposition classique de l'être et du devenir ou de l'acte et de la puissance.

1/ La puissance de se perfectionner à l'infini relève du devenir et elle est donc une marque infaillible d'imperfection ; « devenir parfait » est une formule contradictoire puisque le verbe nie l'attribut ; le devenir exprime une imperfection essentielle qui exclut toute perfection future ; la *puissance de se perfectionner* est infiniment différente ou distante de la *perfection en acte*. Par conséquent, lorsque je parle d'une connaissance qui se perfectionnerait jusqu'à l'infini, cette formule ne peut pas signifier l'infini en acte, elle veut seulement dire que je ne vois pas actuellement le terme du *progrès* de ma connaissance, que je ne pourrai jamais le voir, que personne ne pourra jamais le voir ; je ne peux penser la connaissance humaine que sous la catégorie du progrès, d'un progrès *indéfini*.

Un « perfectionnement jusques à l'infini » n'est jamais qu'un « progrès indéfini » et un progrès indéfini est infiniment distant d'un infini en acte.

2/ La réalité objective d'une idée, et a fortiori la réalité objective de l'idée de Dieu ne peut pas avoir sa cause dans un être qui est seulement en puissance, puisque l'être en

Où placer le concevoir ?

La lettre du 27 mai 1630 le range du côté du comprendre : « je dis que je le sais et non pas que je le conçois ni que je le comprends... » ; savoir équivaut à ce que la lettre du 15 avril appelle *connaître* ou la 3^e Méditation *intelligere* ; connaître, savoir, entendre s'opposent ici à concevoir/comprendre et signifient « toucher de la pensée ».

D'autres textes invitent à faire du concevoir une sorte d'intermédiaire entre l'entendre et le comprendre, en deçà du comprendre, mais au delà de l'entendre.

On peut préciser la « région » du concevoir en se référant aux réponses aux 2^e objections (560-561), Descartes distingue deux catégories d'attributs de Dieu.

Les premiers sont ceux dont nous reconnaissons en nous quelque vestige, qui sont communs en nature à l'âme humaine et à Dieu, avec cependant toute la distance séparant le fini et l'infini ; c'est le cas de l'entendement ou de la puissance ; ces attributs, nous pouvons non seulement les entendre (par idée claire et distincte) mais aussi les concevoir comme la limite d'un accroissement indéfini.

Les autres sont les attributs dont nous ne reconnaissons en nous aucun vestige, l'immensité, la simplicité, l'unité absolues ; ces attributs, nous ne pouvons les concevoir ; nous pouvons seulement les entendre ou en avoir l'intellection (« Mais outre cela nous concevons en Dieu une immensité, simplicité ou unité absolue » <Sed praeterea in Deo intelligimus... > (cette intellection est la marque de l'ouvrier emprunte sur son ouvrage) ; et ce sont ces attributs qui nous font savoir que les choses qui sont en Dieu et en nous ne le sont pas *univoce*.

Il y a donc, outre l'idée claire et distincte de Dieu un *concept* de Dieu qui accommode l'idée de Dieu à la capacité de notre entendement ; mais ce concept est très loin de nous faire comprendre la nature de Dieu.

puissance n'est proprement rien ; l'idée de Dieu n'a sa cause que dans la réalité formelle d'un être actuel qui est Dieu.

Il y a bien dans l'esprit humain un dynamisme qui permet de penser un progrès indéfini dans la quantité ou dans la qualité ; mais ce dynamisme ne rend pas compte de l'idée d'un être plus parfait que je ne suis puisque, en réalité, c'est l'inverse : c'est l'idée de cet être plus parfait qui rend raison de ce dynamisme de mon esprit : « je demeure bien d'accord que notre esprit a la faculté d'agrandir et d'amplifier les idées des choses ; mais je nie que ces idées ainsi agrandies et même la faculté de les agrandir de la sorte pussent être en lui, si l'esprit même ne tirait son origine de Dieu, dans lequel toutes les perfections où cette ampliation peut atteindre existent véritablement » (à Hyperaspistes, août 1641).

[§ 29-30] Second moment de la preuve a posteriori de l'existence de Dieu.

Les Méditations sont un dialogue de la pensée avec elle-même et ce dialogue présente une alternance entre les moments de « percée » et les moments de « repli » où reviennent les « anciennes et ordinaires opinions » C'est ce que nous trouvons à nouveau ici. L'existence de Dieu a été établie ; on peut donc en principe aller plus avant et se demander si Dieu peut nous tromper, et s'il est démontré qu'il ne peut pas nous tromper, d'où vient l'erreur (ce sera la tâche de la 4^e Méditation) ; oui, mais il y a toujours les anciennes opinions, les images des choses sensibles, et ce que je viens d'établir par la lumière naturelle [l'idée que j'ai d'un être plus parfait doit avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait] s'obscurcit.

D'où une reprise de la preuve.

Le point de départ est toujours la présence de l'idée d'un être infini en acte dans un esprit fini, c'est toujours le contraste entre l'infinité de la *res cogitata* et la finitude de la *res cogitans*. A partir de là, je peux me demander :

Soit d'où vient *dans un être* fini la réalité objective de l'idée d'infini

Soit d'où vient *un être* fini ayant en soi la réalité objective de l'idée d'infini.

L'effet dont je cherche la cause n'est donc pas exactement le même dans les deux cas :

Soit c'est l'idée de Dieu en moi

Soit c'est « moi qui ai l'idée de Dieu ».

Comme Descartes l'écrit à Mesland, la démarche est fondamentalement apparentée: « il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première ou seulement comme une explicitation de cette première. Mais, ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée ; et il n'y a aucun effet venant de lui par lequel on ne puisse démontrer son existence » (à Mesland, 2 mai 1644).

Mais alors pourquoi cette seconde preuve ?

Descartes la présente parfois comme « plus exacte » (Réponses aux 1^e objections, Alquié, II, p. 524 : « c'est pourquoi, outre cela j'ai demandé, savoir si je pourrais être en cas que Dieu ne fut point, non tant pour apporter une raison différente de la précédente que pour expliquer la même plus exactement <absolutius> »).

Plus exactement ne veut pas dire que la première serait *en défaut d'exactitude*, car si cela était le cas, elle ne serait pas du tout une démonstration ; l'exactitude ne concerne pas ici l'ordre de la démonstration considéré intrinsèquement mais plutôt la réception du lecteur et ses limites ; « plus exact » signifie donc ici plutôt : plus accessible au lecteur des Méditations ; et c'est ce que montre un autre passage, situé dans les Réponses aux 2^e objections : « Et toutefois, en faveur de ceux dont la lumière naturelle est si faible qu'ils ne voient pas que c'est une première notion *que toute la perfection qui est objectivement dans une idée, doit être réellement dans quelqu'une de ses causes*, je l'aie encore démontré d'une façon plus aisée à concevoir <palpabilius>, en montrant que l'esprit qui a cette idée ne peut pas exister par soi-même ».

Tout l'esprit de cette seconde preuve se résume dans le court § 31 (voir aussi 4^e partie du *Discours de la Méthode*⁸ et *PP I*, 20⁹) : un être qui a dans l'esprit le concept de la perfection de Dieu ne s'est pas donné à lui-même son être ; car s'il s'était donné à lui-même son être, il se serait donné toute la perfection qu'il se représente en Dieu, il serait Dieu.

La question posée alors : ne serais-je pas l'auteur de mon être - est assez paradoxale. Elle met en œuvre un concept – la *causa sui* - qui est ici appliqué à l'homme et non pas à Dieu (comme ce sera le cas dans la 5^e Méditation), mais qui n'en est pas moins une reprise, une relecture, une inflexion du concept théologique médiéval d'*aséité* divine. Je peux raisonnablement me demander si je tiens mon existence de mes parents - ou de quelque cause moins parfaites que Dieu ; mais qui s'est jamais demandé s'il ne tiendrait pas par hasard son existence de lui-même ? Si cette supposition très paradoxale se présente, c'est en vérité parce que Descartes veut conduire son lecteur à reconnaître qu'il y a une alternative : si je suppose qu'une cause moins parfaite que Dieu (quelle qu'elle soit) m'a produit, cette cause est incapable de rendre raison de mon pouvoir de penser l'infini et le parfait ; donc il y a deux cas de figure et deux seulement : un être qui a l'idée de Dieu, soit il est Dieu, il s'est créé lui-même (il est *causa sui*), soit il a été créé par Dieu ; s'il n'est pas Dieu, s'il n'est pas l'auteur de son être, il a été créé par Dieu.

Pour conduire le lecteur à cette alternative, Descartes doit écarter un certain nombre d'objections qui font diversion.

[§ 32] La première serait : je suis l'auteur de mon être, mais les choses qui me manquent sont plus difficiles à acquérir que celles que je possède. Réponse : la puissance requise pour créer une substance *ex nihilo*, la porter du néant à l'être, est plus grande que la puissance requise pour donner à cette substance des propriétés qu'elle n'aurait pas.

[§ 33] La seconde serait : je peux supposer un cosmos éternel, comme les Anciens, je peux supposer que j'ai toujours existé tel que je suis, avec les limites qui sont les miennes. Si tel est le cas, je n'ai pas à penser mon être comme l'effet de la causalité divine.

La réponse coordonne trois propositions

1/ « tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres... ». Descartes présente les parties en lesquelles le temps se divise comme indépendantes et séparables, ce qui a conduit certains interprètes à parler d'un temps discontinu (Jean Wahl, M. Guérault). On peut discuter cette qualification en faisant valoir que le temps est divisible à l'infini et que la divisibilité à l'infini d'une grandeur, on le sait depuis Aristote, c'est ce qui en caractérise la continuité. Alors continuité ou discontinuité ? Ces deux attributs ne font pas

⁸ : « A quoi j'ajoutai que, puisque je connoissois quelques perfections que je n'avois point, je n'étois pas le seul être qui existât (j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'école); mais qu'il falloit de nécessité qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avois : car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse [161] eu de moi-même tout ce peu que je participois de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connoissois me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connoissant, tout puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvois remarquer être en Dieu »

⁹ I 20. Que nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes, mais que c'est Dieu, et que par conséquent il y a un Dieu.

DM : « Mais tout le monde n'y prend pas garde comme il faut, et parce que nous savons assez, lorsque nous avons une idée de quelque machine où il y a beaucoup d'artifice, la façon dont nous l'avons eue, et que nous ne saurions nous souvenir de même quand l'idée que nous avons d'un Dieu nous a été communiquée de Dieu, à cause qu'elle a toujours été en nous, il faut que nous fassions encore cette revue, et que nous recherchions quel est donc l'auteur de notre âme ou de notre pensée qui a en soi l'idée des perfections infinies qui sont en Dieu, parce qu'il est évident que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est point donné l'être, à cause que par même moyen il se serait donné toutes les perfections dont il aurait eu connaissance, et par conséquent qu'il ne saurait subsister par aucun autre que par celui qui possède en effet toutes ces perfections, c'est-à-dire qui est Dieu ».

alternative : le temps sera dit continu au sens où il n'est pas constitué d'atomes insécables de temps ; mais il sera dit discontinu au sens où, les instants étant indépendants, aucun n'est capable de porter dans l'être celui qui le suit.

Et ce qui se dit du temps doit se dire aussi et même d'abord de l'être temporel : mon existence en un certain instant est incapable de porter dans l'être mon existence à l'instant suivant [« de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être... » - « et l'on conçoit clairement qu'il se peut faire que j'existe au moment auquel je pense à une certaine chose, et toutefois que je cesse d'exister au moment qui le suit immédiatement, auquel je pourrai penser à quelque autre chose, s'il arrive que j'existe (à Arnauld, 4 juin 1648)] ; l'être se distribue en une multiplicité d'occurrences, et chacune de ces occurrences exige sa propre causalité productrice ou conservatrice¹⁰.

Indépendance des instants du temps et dépendance vis-à-vis de Dieu sont deux propositions inséparables ; la création est continue parce que le temps ne l'est pas.

En se servant d'une distinction d'origine thomiste reprise dans les Réponses aux 5^e objections, la distinction entre la causalité *secundum fieri* et la causalité *secundum esse* (813-814), on peut dire que la supposition selon laquelle nous existerions *depuis toujours* nous dispense de chercher une causalité *secundum fieri*, mais non pas de chercher une causalité *secundum esse*. Un être fini a besoin pour continuer d'exister que s'exerce constamment une causalité *secundum esse*.

Même un être existant depuis toujours et pour toujours a besoin, s'il n'est pas Dieu, d'une causalité qui le conserve à chaque instant de nouveau dans l'être¹¹.

2/ Cette causalité ne peut être en moi : mon existence m'est en effet évidente ; si je devais cette existence à moi-même, cela devrait avoir pour moi la même évidence que le fait d'exister. On se rapportera sur ce point au dernier alinéa de la « Réponse à l'autre partie – de Dieu » dans les Réponses aux 4^e objections (691) : « Mais il faut remarquer que nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses facultés, si ce n'est en puissance ; en telle sorte que, lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une actuelle connaissance ; c'est pourquoi nous pouvons alors nier assurément qu'elle y soit, si nous ne pouvons en acquérir cette connaissance actuelle »).

Or ce n'est pas le cas. Je suis donc dépendant d'une cause distincte de moi.

3/ Puisque je suis une chose qui pense et qui a l'idée de Dieu, cette cause qui me conserve doit nécessairement être elle-même une chose qui pense et qui possède en soi l'idée de Dieu. Si elle est cause de soi, elle est Dieu ; si elle n'est pas cause de soi, l'argument se réitère et de degré en degré, conduit jusqu'à Dieu.

Descartes précise : une régression infinie est impossible « vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois comme de celle qui me conserve présentement »

S'il s'agissait de la cause qui m'a produit autrefois (celle qui m'a fait naître), je pourrais supposer un progrès à l'infini qui éclipserait Dieu.

¹⁰ On peut, pour comprendre la vulnérabilité de l'être vis-à-vis du temps, penser à la façon dont les médiévaux distinguaient la façon dont la chaleur se diffuse dans l'eau que l'on fait chauffer et la façon dont les rayons du soleil se diffusent dans l'éther : l'eau retient la chaleur au moins pendant un certain temps, même quand l'action du feu a cessé ; mais l'éther ne retient pas la lumière ; la lumière ne prend pas racine dans l'éther ; l'existence est comme la lumière : elle ne prend pas racine dans l'existant ; si elle n'était pas à chaque instant recréée, tout disparaîtrait dans le néant.

¹¹ Descartes considère la distinction entre création et conservation comme ce que les scolastiques appelaient distinction de *raison*, c'est-à-dire une distinction au regard de notre façon de penser et non pas en effet. Suarez donne en exemple une proposition énonçant l'identité à soi d'un sujet quelconque. Quand on dit A est A, on distingue nécessairement le sujet *en position de sujet* et le sujet *en position de prédicat*. Mais cette distinction ne veut évidemment pas dire que le sujet serait différent de lui-même.

Mais il ne s'agit pas de la cause qui m'a produit autrefois : il s'agit de la cause qui me fait exister dans l'instant même où je m'interroge. Donc il ne peut y avoir ici de régression infinie en direction du passé, et c'est une alternative qui se présente : ou le moi possède une réalité formelle au moins égale à la réalité objective de l'idée de Dieu, ou il ne la possède pas. S'il ne la possède pas, la cause de son être ne peut être que Dieu ; il n'y a place pour aucune cause intermédiaire.

A l'alinéa 36, Descartes s'adresse à lui-même une autre objection : chacune des perfections que je me représente objectivement dans l'idée de Dieu aurait son propre modèle formel « quelque part dans l'univers », et ces différents modèles formels, bien qu'ils soient *objectivement* réunis dans mon *idée* de Dieu, ne seraient pas *réellement* ou formellement réunis en un être unique. L'idée de Dieu serait donc fautive, puisqu'elle attribuerait fausement, verbalement, des perfections ontologiquement séparées à un sujet unique (c'est à nouveau une variation de l'argument que développera Feuerbach : on garde les prédicats (les perfections) et on supprime le sujet qui est censé les réunir (Dieu).

La réponse à l'objection est que la simplicité de Dieu ou l'unité et l'inséparabilité de toutes ses perfections est une des principales perfections que je me représente appartenir à Dieu – ce qui n'exclut pas que je me représente aussi, en raison de la faiblesse de mon entendement, ces perfections comme discrètes - et l'idée de cette simplicité *objective* ne peut avoir pour cause qu'une simplicité *formelle* dans l'être même de Dieu.

A l'alinéa 37, Descartes revient à la causalité biologique productrice de mon être (les parents et la suite des générations), et son but est de montrer qu'il est impossible qu'un processus causal corporel suffise à expliquer l'existence d'une substance pensante, ce qui, à nouveau, établit l'insuffisance causale de la génération naturelle et requiert la causalité divine (argument étrange, dans un moment où le sujet méditant est censé ne rien savoir de la génération naturelle, de ses pouvoirs et de ses limites ; et on pourrait en se poser la question : d'où sait-il que la puissance de Dieu n'a pas donné à la semence le pouvoir de créer un esprit ?)

La Méditation se termine par un examen de l'origine de l'idée de Dieu : « Il me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai reçu cette idée... »

1/ « Je ne l'ai pas reçue par les sens... » : la façon dont elle se présente à la pensée est fondamentalement différente de celle dont se présentent à la pensée les objets des sens.

Cela n'exclut pas que les pensées qui m'ont été transmises par les sens (ce que je sais par ouï-dire, l'opinion) aient leur part dans la *conscience* que je prends de l'idée de Dieu ; Descartes dit dans la 5^e Méditation : « car encore qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe <incidam> jamais dans aucune pensée de Dieu... » (475) : la prise de conscience de l'idée de Dieu est de l'ordre de l'« incident », elle présente la contingence d'un événement historique où « l'extérieur » a sa part ; mais que l'incident ait sa part dans la prise de conscience de l'idée de Dieu, cela ne veut pas dire que l'idée de Dieu soit réductible à cet incident ou que l'idée de Dieu se confonde avec la pensée ou l'opinion où elle devient explicite ; l'idée n'est pas l'opinion et l'opinion ne rend pas raison de l'idée¹².

2/ « Elle n'est pas non plus une pure production ou fiction de mon esprit » : la réalité que je me représente quand je pense Dieu ne peut pas être feinte car j'éprouve, comme dans le cas de l'idéalité mathématique, qu'elle est pourvue d'une légalité intrinsèque et qu'il m'est impossible d'y rien changer.

L'idée de Dieu est donc innée.

Cette innéité n'implique pas qu'elle soit toujours présente à notre pensée (comme le montre déjà la distinction précédente entre l'idée de Dieu et la prise de conscience de l'idée de Dieu). Descartes précise, en réponse à Hobbes : « lorsque je dis que quelque idée est née avec nous ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends

¹² Voir aussi les Réponses aux 5^e objections, p. 807-808 : quand Gassendi soutient que nous avons formé notre idée de Dieu avec ce que nous avons appris et entendu des autres, il ne fait pour Descartes que reculer le problème.

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 » (Réponses aux 3^e objections, fin de la réponse à l'objection dixième).

L'idée de Dieu est « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage » (voir Réponses aux 5^e objections (Alquié 817-818) et Entretien avec Burman).

Cette marque, comme le dit la phrase : « il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage... », ce n'est pas une signature de l'artiste sur son œuvre, un signe surajouté, c'est l'œuvre elle-même, la manière d'être de l'œuvre.

Cette manière, ce serait le pouvoir d'ajouter indéfiniment, comme on le rencontre dans la construction indéfinie des nombres, ou bien la capacité générale d'agrandir indéfiniment, dans la quantité comme dans la qualité, ou bien le désir de progresser indéfiniment dans la connaissance ou dans la puissance ; ce serait en bref le désir d'être Dieu, qui prouve à la fois que je ne suis pas Dieu et que mon existence ne peut pas avoir pour cause un être qui ne serait pas Dieu. Cette manière, c'est aussi l'infinité de la volonté que nous rencontrerons dans la 4^e Méditation.

Descartes ajoute : « ... de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance... ». Nous sommes ici à la convergence d'un savoir démontré (Dieu est l'auteur de son idée en moi, il est l'auteur du moi que je suis et qui a l'idée de Dieu) et d'une foi religieuse (l'homme est *imago dei*). Convergence ne veut sans doute pas dire identité ; ce qui se présente ici comme « fort croyable » n'est assurément pas identifiable aux opinions que le philosophe, avant le doute, avait reçues en sa créance ; la croyance a ici le soutien d'une démonstration, mais elle excède sans doute aussi la démonstration.

« Image et semblance » - citation littérale de *Genèse*, I, 27.

« ...je conçois cette ressemblance par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même... » : la méditation nous a appris que nous ne pouvons pas nous penser nous-mêmes (acquérir la certitude de la *res cogitans* que nous sommes) sans penser à Dieu et sans penser à notre ressemblance à Dieu (ressemblance qui n'est rien d'autre que la présence d'une *res cogitata infinie* dans une *res cogitans finie*).

§§ 41-42 : point de tangence entre méditation philosophique et ce que la tradition chrétienne appelle « vie spirituelle ». Pause aussi dans le chemin des méditations pour un moment de contemplation (l'un des moments de la vie spirituelle, avec la *lectio* et la *meditatio*).