Descartes

Commentaire des Méditations métaphysiques – Cinquième 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.

Cinquième Méditation

Double titre étonnant

Une première sortie hors de la sphère de du moi pensant a eu lieu dans la 3^e Méditation avec la première preuve de l'existence de Dieu. Dans la 4^e, la cause de nos erreurs a été expliquée, ce qui nous donne un moyen assuré de n'en plus commettre. On comprend qu'il s'agisse, dans la 5^e, de poursuivre la sortie, en direction cette fois des choses matérielles afin de déterminer ce que l'on peut en connaître de certain.

Mais on peut s'étonner qu'il soit à nouveau question de Dieu. Pourquoi ne pas avoir exposé dans la 3^e Méditation cette seconde preuve de l'existence de Dieu ? N'est-ce pas une entorse à l'ordre des raisons ?

Le 1^e § rappelle que Descartes n'a pas entrepris sa méditation métaphysique pour constituer une théologie philosophique, mais pour apporter aux sciences un fondement de leur certitude.

Le § 2 met en évidence le caractère « idéaliste » de la démarche cartésienne, qui part des « idées » pour aller aux « choses » ; le sujet méditant examine ses idées des choses matérielles et sa première tâche est d'y discriminer ce qui y est distinct et ce qui y est confus.

Ce qui dans les choses matérielles est « imaginé » distinctement, c'est 1/ la quantité continue ou l'extension en longueur, largeur et profondeur ; 2/ la quantité discrète ; 3/ les

figures et les mouvements ; 4/ la durée, c'est-à-dire tout ce qui relève de l'essence des choses matérielles.

Descartes donne à l'imagination un rôle déterminant dans la connaissance des propriétés de la quantité continue, elle est un pouvoir de variation et de schématisation des données sensibles. Ce que confirment

1/ La règle XII : « ... si l'entendement traite de questions où il n'y a rien de corporel ou qui ressemble au corporel, il ne peut recevoir aucune aide de ces facultés [l'imagination et les sens] ; au contraire, pour qu'il n'en reçoive point d'entrave, il faut écarter les sens, et dépouiller l'imagination de toute impression distincte. Mais si l'entendement se propose un objet d'examen qui puisse être rapporté au corps, il faut en former l'idée dans l'imagination avec autant de distinction qu'il est possible, et pour y parvenir plus commodément, c'est la chose elle-même que représente cette idée qu'il convient de montrer aux sens externes » (Alquié, I, 141-142).

2/ La lettre à Elisabeth du 23 juin 1643 : « le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ».

3/ La lettre à Morus du 5 février 1649 : « par un être étendu, on entend communément quelque chose qui tombe sous l'imagination ; que ce soit un être de raison ou un être réel, cela n'importe. Dans cet être, 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 ».

Néanmoins il est clair que certaines idéalités géométriques sont inaccessibles à l'imagination, comme le montre le 2^e alinéa de la 6^e Méditation : je peux concevoir mais je ne peux pas imaginer un chiliogone ; et si je cherche à déterminer « les propriétés qui font la différence du chiliogone d'avec les autres polygones », l'imagination ne sera d'aucune utilité.

En outre l'invention de la géométrie analytique libère l'esprit de l'intuition des figures dans l'espace en faisant correspondre aux figures, situées dans un système d'axes de coordonnées, une équation algébrique

Ce qui y est représenté confusément, c'est ce qui, des choses matérielles, est *sentit*, et c'est de ce côté que le sujet méditant cherchera, dans la 6^e Méditation, la preuve de leur existence.

Le § 3 écarte donc les données sensibles et ne retient, dans les idées des choses matérielles, que l'étendue et les nombres.

Au § 4, Descartes énonce qu'il y a connaissance claire et distincte, non seulement de l'étendue mais aussi des particularisations de l'étendue (les figures) et des particularisations similaires du nombre (par exemple la suite des nombres entiers) ou des mouvements (mouvement rectiligne et mouvement circulaire). Il se réfère en outre implicitement à la distinction antécédente entre trois sortes d'idées : innées, adventices et factices et range les idées distinctes des choses matérielles parmi les idées innées. Référence discrète à la réminiscence et au *Ménon* - mais sans le fond mythique : il n'est plus question d'une acquisition de la connaissance de ces idées dans une vie antérieure mais d'une *présence* de ces idées dans l'esprit *antérieure* à leur découverte explicite ; il n'est pas non plus question d'un oubli ; le sujet méditant reconnaît seulement qu'il n'a pas toujours su que ces idées étaient en lui ; son entendement possédait ces idées, mais il n'en était pas conscient, faute d'attention

Puis au § 5 se présente un caractère « considérable » de ces idées - qui met en œuvre implicitement la distinction précédemment acquise entre réalité formelle et réalité objective : nous pouvons bien supposer que les choses représentées par les idées mathématiques n'ont aucune réalité hors de notre pensée ; nous n'en devons pas moins reconnaître qu'elles ont un *contenu représentatif* qui est distinct de la réalité formelle de la pensée pensant ces idées, qui n'est pas un pur néant et que la 3^e Méditation appelait *réalité objective*.

Dans cette 3^e Méditation, Descartes s'intéresse à la *réalité* de la réalité objective, c'est-à-dire à ce qui se prête à la mise en œuvre du principe de causalité.

Ici ce qui intéresse Descartes, c'est plutôt de montrer qu'à travers le contenu représentatif ou la réalité objective des idées mathématiques nous découvrons un objet ayant des propriétés invariantes et « contraignantes » pour notre pensée, et c'est cette objectivité qui autorise à affirmer que les idées mathématiques présentent de vraies et immuables natures. Je peux construire ou non un triangle, et le triangle en ce sens dépend de ma pensée ; mais si je construis un triangle, si je prête ainsi attention à l'idée de triangle, je suis obligé de reconnaître que la somme de ses angles vaut 180°, ses propriétés s'imposent à ma pensée et en ce sens le *contenu* de ma pensée ne dépend pas de ma pensée : le triangle a donc une nature, une forme, une essence, il est une vraie et immuable nature ; ses propriétés ne peuvent pas être dites feintes et inventées.

§ 6. Les idées des essences mathématiques ne peuvent pas non plus être dites *adventices* : leur objet n'est pas *venu en mon esprit par l'entremise de mes sens* puisque je peux construire dans l'étendue une infinité de figures dont il est exclu qu'elles aient pu venir en mon esprit par les sens.

Conclusion : je peux tirer de ma pensée des objets dont la nature et les propriétés sont claires et distinctes, donc vraies, et ces objets sont donc *quelque chose*.

Le sujet méditant découvre ici qu'en pensant les idées mathématiques, il rencontre à nouveau *de l'être* : non pas l'existence du sujet pensant, ni l'existence de Dieu en tant que cause de la réalité objective de son idée en moi, et pas non plus *une existence hors de la pensée* de l'objet mathématique (car, selon la formule de la 1^e Méditation, le mathématicien étudie « des choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature où si elles n'y sont pas ») mais l'être de ce qui est une vraie et immuable nature.

En soulignant ainsi que l'essence mathématique nous fait découvrir un *être*, Descartes modifie profondément le concept de l'essence et les rapports entre essence et idée.

L'*ousia*, telle qu'elle se présente chez Aristote, est biface. Elle est à la fois une forme présente dans les choses et opérant en elles et le signifié premier de tout logos, c'est-à-dire la première des catégories. L'humanité qui est l'essence de tout homme, c'est à la fois une forme identique ou un plan qui se reproduit identiquement de génération en génération et ce qui nous visons par la pensée quand nous prononçons le mot homme.

L'essence étant biface, on doit se demander quel est le rapport entre ses deux faces.

Quand il s'agit d'un être naturel, l'essence est d'abord une forme immanente à l'être dont elle est la forme et agissant en lui, et c'est un accident pour cette forme d'être pensée ou d'être signifiée par le logos et de devenir ainsi la 1^e des catégories. S'il n'y avait aucun langage pour la désigner, l'essence ne serait pas une catégorie, elle serait une forme ou une structure invariante informant les choses. Cet ancrage réaliste de l'essence est confirmé par le fait que le même mot *ousia* désigne à la fois le *tode ti* et l'essence : l'essence agit dans l'existant et le fait exister comme ce qu'il est. On peut conclure que, dans l'être naturel, essence et existence sont inséparables : l'essence ne se dit que d'un existant, elle est la façon d'être spécifique d'un certain type d'existants.

En revanche quand il s'agit d'un être artificiel, les choses s'inversent. Considérons un bateau. Tous les bateaux présentent, à quelques variantes près, une identité de forme ou d'essence comme les êtres naturels. Mais la situation est différente : la forme est d'abord un concept ou un plan dans l'esprit de l'architecte naval. Et si ce concept devient une forme immanente à un certain type d'êtres, c'est parce qu'elle est imposée secondairement à des matériaux. Donc dans le cas de l'artefact, l'essence est d'abord un concept et c'est un accident de devenir pour elle une forme immanente (l'esprit peut former une foule de concepts qui ne deviendront jamais une forme immanente). Essence et existence sont séparables.

Pour résumer : chez Aristote, essence et existence ont un rapport différent dans l'être naturel et l'être artificiel ; dans l'être naturel, l'essence est réelle avant d'être pensée et elle est pour cette raison même inséparable de l'existence : pour s'interroger sur

l'essence d'un être, il faut d'abord s'être assuré de son existence ; dans l'être artificiel, l'essence est pensée avant d'être réelle et elle peut être pensée sans jamais devenir réelle (ce qui veut dire qu'elle désigne une simple possibilité) ; l'essence et l'existence sont séparables.

Dans la philosophie moderne, le schème de la fabrication devient le schème dominant et il n'y a plus de forme immanente à l'être naturel et agissant en lui. L'essence passe donc du côté de la pensée¹ ; ou plutôt la frontière se brouille entre l'ordre des essences qui existent avant d'être pensées et l'ordre des essences qui sont pensées avant d'exister. Les mathématiques, qui sont, dans la philosophie moderne, la connaissance exemplaire, ont en effet un objet qui est construit par la pensée (comme s'il s'agissait d'un artefact) mais dont les propriétés, une fois qu'il est construit, s'imposent à la pensée (*comme s'il s'agissait d'un être naturel*).

Ce qui intéresse Aristote pour la connaissance, ce sont d'abord et avant tout les essences des choses qui existent dans la nature et que nous connaissons empiriquement (donc des essences qui existent avant d'être pensées) ; ces essences n'ont rien à nous apprendre sur l'existence puisque ce sont des essences de choses existantes.

Ce qui intéresse Descartes, ce sont les essences de type mathématique, qui ne sont pas puisées dans l'expérience, dont on ne connaît pas l'existence par l'expérience, qui n'ont peut-être même aucune existence hors de ma pensée, auxquelles la pensée se rend attentives en les construisant, et qui en même temps sont ob-stantes ou ob-jectives et « résistantes » à la pensée. Ces essences sont *vraies*, elles sont *quelque chose* et alors même qu'elles n'ont peut-être aucune existence hors de notre pensée, elles nous instruisent sur *l'être* et même sur *l'existence* ; elles ont un pouvoir ontologique ou de manifestation ontologique.

Au § 7 se présente une sorte d'incidente qui interrompt le cours de la méditation : si toutes les vraies et immuables natures ont un pouvoir ontologique, comme nous le voyons avec évidence dans les idées mathématiques, nous devons pouvoir aussi trouver dans l'idée de Dieu ou plutôt dans la vraie et immuable nature qui s'y révèle un pouvoir de manifestation ontologique.

Les preuves antérieures raisonnaient *a posteriori* sur la base d'un axiome de causalité. Ici la démarche s'annonce comme purement analogue à la démonstration mathématique, puisqu'il ne s'agit plus de trouver la cause de l'idée de Dieu ou de la pensée qui la pense, mais de comprendre que l'existence de Dieu est impliquée en son idée, tout comme les propriétés du triangle le sont dans sa définition. Cette preuve pourrait s'appeler *analytique* au sens que Leibniz et Kant donneront à ce terme : elle consiste en effet à examiner l'idée pour y découvrir le prédicat d'existence impliqué en elle.

[Descartes accorde-t-il une importance plus grande à la preuve *a priori* ou au contraire à la preuve (ou aux preuves, puisqu'elle est dédoublée) par les effets de la 3^e Méditation ? On constate que 1/ dans les *Méditations* comme dans le *Discours de la*

¹ S'il y a de l'unité dans les êtres naturels, c'est une unité extrinsèque, qui est d'abord dans l'entendement de l'architecte divin ou humain puis dans la chose. Et c'est pourquoi aussi l'essence, telle que Descartes la comprend est fondamentalement différente de l'essence aristotélicienne : l'essence de la *res extensa* n'est ni vraiment active, ni vraiment différenciatrice (elle est commune à tous les corps).

Kant s'engouffre dans la brèche cartésienne. Même si Kant n'est pas mécaniste en physique de la même façon que Descartes, la *res extensa* cartésienne devient pour lui l'être naturel par excellence. L'être naturel est donc privé d'unité ou de cohérence intrinsèque ou interne. Si l'être naturel a de l'unité, cette unité est externe : c'est 1/ une unité qui est introduite dans la matière de la sensation par les formes de la sensibilité ou les catégories, c'est-à-dire par le sujet transcendantal ; 2/ une unité qui résulte du co-fonctionnement des parties (l'unité d'une machine se distingue ainsi de l'unité d'un tas de pierre) ; 3/ l'unité de l'idée que nous devons supposer au fondement des organismes pour nous représenter la possibilité de l'organisation. Unité transcendantale. Unité de co-fonctionnement. Unité d'un principe heuristique. Dans ces trois modalités, l'unité est externe.

Méthode la preuve par les effets est présentée *avant* la preuve a priori, et dans l'abrégé des *Méditations*, c'est la première preuve qui est appelée « le principal argument dont je me sers pour prouver l'existence de Dieu » ; mais l'ordre est inverse dans les *Principes*, dans l'exposé géométrique faisant suite aux 2^e réponses et dans les *Notae in programma quodam* (Alquié, III, 811) ; 2/ Descartes dit avoir douté au commencement s'il devait se servir de la preuve ontologique, tant les préjugés risquent de faire obstacle à son intelligence : « Et je confesserai ici librement que cet argument est tel que ceux qui ne se ressouviendront pas de toutes les choses qui servent à sa démonstration le prendront aisément pour un sophisme ; et que cela m'a fait douter au commencement si je m'en devais servir, de peur de donner occasion à ceux qui ne le comprendront pas, de se défier aussi des autres (réponses aux 1^e objections, Alquié 539)]

Dans les idées mathématiques, l'être manifesté est un être relatif (a est b : tout triangle comprend trois angles dont la somme est égale à 180°) ou une existence possible ; dans l'idée de Dieu, l'être manifesté est un être absolu, une existence et plus précisément « une actuelle et éternelle existence ».

Et Descartes donne une telle force au pouvoir de manifestation ontologique qui est dans l'idée de Dieu qu'il le rend quasiment indépendant du chemin suivi selon l'ordre des raisons jusqu'à l'instant présent : supposons que tout ce qui a été conclu dans les *Méditations* précédentes soit faux, l'idée de Dieu n'en aurait pas moins le pouvoir fulgurant de nous faire connaître de façon tout à fait évidente l'existence de Dieu (tout se passe donc comme si le chemin parcouru était un échafaudage qui nous fait monter jusqu'à un certain point à partir duquel il n'est plus nécessaire et peut disparaître). L'idée de Dieu, quand elle est vraiment pensée, a le pouvoir de dissiper toutes les ténèbres qui ont rendu nécessaire l'écriture des *Méditations*.

Mais cette lumière fulgurante n'est donnée qu'à ceux qui ont l'esprit assez libre pour penser vraiment l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'abord séparer la pensée de Dieu de la pensée des choses finies. Pour ceux qui ne le font pas, cette nouvelle preuve de l'existence de Dieu est un sophisme. Et c'est cette apparence de sophisme qu'il va s'agir de dissiper.

[Pour l'interprétation de ce texte, voir en particulier les objections de Caterus (qui assimile la preuve cartésienne à la preuve anselmienne et lui adresse l'objection que St Thomas avait opposée à St Anselme ; cette objections est résumée p 517) et la réponse de Descartes, qui est beaucoup plus qu'un commentaire de la 5^e Méditation ; les 2^e objections (6^e lieu, p. 547) et la réponse de Descartes, p. 575, ainsi que l'exposé géométrique ; les réponses aux 4^e objections : « Mais passons aux choses que M Arnauld désapprouve le plus... » (677) ; les 5^e objections de Gassendi (761-765) et la réponse de Descartes (« Des choses qui ont été objectées conte la 5^e Méditation, § II), *Discours de la Méthode*, 4^e partie² ; PP, I, 14-15-16³]

² Voir DM, 4^e partie : « Je voulus chercher après cela d'autres vérités; et m'étant proposé l'objet des géomètres, que je concevois comme un corps continu, ou un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties, qui pouvoient avoir diverses figures et grandeurs, et être mues ou transposées en toutes sortes, car les géomètres supposent tout cela en leur objet, je parcourus quelques unes de leurs plus simples démonstrations; 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, suivant la règle que j'ai tantôt dite, je pris garde aussi qu'il n'y avoit rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet : car, par exemple, je voyois bien que, supposant un triangle, il falloit que ses trois angles fussent égaux à deux droits, mais je ne voyois rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle : au lieu revenant à examiner l'idée que j'avois d'un [163] être parfait, je trouvois que l'existence y étoit comprise 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, ou même encore plus évidemment; et que par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le sauroit être ».

³ PP I, 14. « Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.

Ceux qui pensent que cette preuve est un sophisme se fondent sur plusieurs arguments :

1/ *L'existence et l'essence sont toujours séparables* [seconde moitié du § 7]

J'ai contracté l'habitude, en considérant les choses finies, de séparer essence et existence.

Et c'est pourquoi on a pu, comme Thomas d'Aquin, soutenir qu'il y a une distinction *réelle* entre essence et existence ; essence = être *quelque chose* ; existence = être *purement et simplement* (chez Aristote, *einai aplôs*) ; l'existence actuelle d'un être singulier est réellement distincte de son essence parce que celle-ci peut se trouver réalisée en d'autres individus, donc indépendamment de l'existence du premier⁴.

Considérant Dieu avec cette habitude, « je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu ». Il est vrai que je ne peux rien concevoir si ce n'est comme un étant ; mais cela n'implique pas l'existence actuelle de ce que je conçois ; cela vaut pour tous les êtres que je conçois, y compris pour Dieu ; la preuve ontologique est un sophisme.

Remède : penser avec attention l'idée de Dieu ; remarquer que l'essence et l'existence n'ont pas le même rapport en Dieu et dans les choses finies ; Dieu est le seul être dans lequel il y a entre essence et existence un rapport d'*implication* semblable à celui que l'on trouve (par exemple dans un « triangle rectiligne ») entre la définition d'un être et certaines de ses propriétés, ou entre divers êtres, telles les montagnes et les vallées.

2/ « *Ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses* » [§ 8]

Je ne peux pas penser une montagne sans une vallée ; je suis donc en droit d'affirmer que *s'il existe une montagne*, il existe une vallée ; mais je ne suis pas pour autant en droit d'affirmer *qu'il existe* une montagne et une vallée.

Je ne peux pas penser Dieu sans l'existence ; mais qu'en pensant Dieu je pense Dieu existant ne prouve pas Dieu existe ; quand je pense Dieu existant, l'existence que je prête à Dieu est purement interne à ma pensée, c'est une existence pensée, qui n'autorise aucune affirmation sur l'être.

Il ne suffit pas que je conçoive un cheval ailé pour qu'un cheval ailé existe.

Ce que je pense des choses ne leur impose pas d'exister.

Réponse : Il est vrai que ce que je pense des choses ne leur impose pas d'exister ; mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit : si en pensant *Dieu* je pense nécessairement *Dieu existant* c'est tout simplement parce que ma pensée recueille et exprime la nécessité inhérente à la chose que je pense ; ce n'est pas ma pensée qui impose quelque chose à la chose, c'est la chose qui s'impose, qui impose sa structure intelligible, à ma pensée.

Dans les preuves de la 3^e Méditation, l'existence de Dieu était inférée comme seule explication suffisante de son idée et de l'existence du sujet qui la pense : l'affirmation de cette existence apparaissait ainsi comme *nécessaire* à l'explication d'autre chose. L'argument ontologique se présente au contraire comme la prise de conscience que la nécessité de l'existence est *intrinsèque* à l'essence divine, et cette prise de conscience se traduit dans le jugement : l'être divin existe nécessairement.

Lorsque par après, elle fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être tout-connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe : car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet ; au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement comme dans les autres, une existence possible, mais une absolument nécessaire et éternelle. Et comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits elle se persuade absolument que le triangle a trois angles égaux à deux droits ; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe ».

⁴ En Dieu, dit Thomas d'A, essence et existence sont absolument identiques ; mais il n'admet pas que cette identité de l'essence et de l'existence puisse être considérée comme une attestation de son existence effective.

3/ La preuve est un sophisme parce qu'elle est fondée sur une supposition qui, n'étant pas nécessaire, peut conduire à une conclusion fausse [§ 9]

L'objection porte ici sur le point de départ de la preuve, ce qui lui sert de prémisse et qui est présenté comme une supposition initiale : l'idée d'un être possédant « toutes sortes de perfections ».

Si je suppose que Dieu possède toutes les perfections, comme l'existence est une perfection, je dois nécessairement en conclure qu'il existe.

Mais qu'est-ce qui m'autorise à supposer un être possédant toutes les perfections ? Si rien n'établit que cette supposition soit nécessaire, elle peut légitimement apparaître comme arbitraire ou contingente ; si elle est contingente, elle risque d'être fautive ; et si elle est fautive, la conclusion que j'en tire, même si la déduction est formellement rigoureuse, risque d'être fautive aussi ; ou si cette conclusion est par hasard vraie, ce n'est assurément pas une prémisse fautive qui peut me donner la *science* de cette conclusion supposée vraie.

Identiquement, je peux supposer que « toutes les figures de quatre côtés se peuvent inscrire dans un cercle » ; si je n'ai pas de raison de penser que cette supposition est nécessaire, elle risque d'être contingente et de conduire à une conclusion fautive. Et c'est bien le cas : le losange ne peut pas être inscrit dans un cercle.

Réponse : il y a de l'équivoque dans l'affirmation selon laquelle « ma première supposition n'était pas nécessaire ».

S'il y a du contingent, c'est dans la *pensée* de Dieu, mais non pas dans l'*idée* de Dieu.

Dans la pensée de Dieu : « ... il [n'est] pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée de Dieu » ; celui qui n'est jamais tombé dans l'idée de Dieu ne peut évidemment pas *prendre conscience* qu'il sait que Dieu existe.

Mais non pas dans l'idée de Dieu : supposé que je pense à Dieu, il est *nécessaire* que je lui attribue toutes sortes de perfection [On notera l'allusion à la doctrine de l'innéité à travers l'image du thesaurus appliquée à l'entendement : l'entendement est ici présenté comme une réserve de concepts qui sont en lui sans qu'il en ait une conscience explicite. On notera aussi l'allusion à l'incompréhensibilité divine : « quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes... » ; notre idée claire et distincte de Dieu nous oblige à lui attribuer des perfections innombrables qui excèdent la capacité humaine de considération attentive. Cf Spinoza : Dieu est une substance ayant une infinité d'attributs, dont nous ne connaissons que deux : la pensée et l'étendue].

Identiquement, je peux ne jamais former une pensée telle que *cogito*, mais supposé que ma pensée prenne une conscience explicite d'elle-même, alors il est nécessaire que, en cette conscience explicite, la *res cogitans* ait la certitude de son existence ; je peux ne jamais penser à un triangle ; mais supposé que je pense à un triangle, il est nécessaire que je lui attribue la propriété selon laquelle la somme de ses angles est égale à 180°.

Soit la notion de figure inscriptible dans un cercle. Elle n'implique nullement que *tous les quadrilatères* soient inscriptibles dans un cercle. C'est l'inverse : quand on pense clairement et distinctement les conditions qu'elle implique, on comprend facilement que tous les quadrilatères ne les satisfont pas.

Il faut donc distinguer les suppositions arbitraires (du genre : tous les quadrilatères peuvent être inscrits dans un cercle) et les « véritables idées », les idées de vraies et immuables natures dont toutes les propriétés sont unies par un lien de nécessité.

Descartes précise, à la fin du § 9 : « ... dont la *première et principale* est celle de Dieu ». L'idée du moi est chronologiquement première mais Dieu est ontologiquement premier, et c'est à ce titre que son idée est *principale*.

§ 10. Descartes commence par réaffirmer le caractère *non fictif* de l'idée de Dieu, présentée comme une « image » d'une vraie et immuable nature. Le terme image ne signifie évidemment pas que l'idée en question relève de l'imagination, mais rappelle seulement que les idées « sont en moi comme des tableaux » (3^e Méditation, § 17).

Puis il énonce plusieurs propositions qui sont présentées comme des arguments confirmant ce qui vient d'être dit de l'idée de Dieu (« à cause que... »).

Premier argument : « je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartienne avec nécessité ». Lorsque je pense un être dont l'essence implique l'existence, je suis obligé de le penser comme unique. Sans doute Descartes pense-t-il à un argument tel que celui que présente Thomas d'A ; si l'essence divine était partagée par plusieurs êtres, il faudrait leur attribuer la distinction réelle et la composition d'essence et d'existence – qui caractérise la créature, et aucun d'eux n'existerait par essence. Descartes paraît retenir la thèse mais sans exposer les raisons. Or si l'idée d'un tel être était factice, je pourrais multiplier à volonté les êtres répondant à cette définition. Il y a une nécessité qui s'impose à la pensée et qui lui prouve qu'elle pense bien une vraie et immuable nature.

Second argument : « puis aussi parce qu'il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs Dieux de même façon ». Ce second argument est très proche du premier. Il étend à toutes les perfections impliquées dans l'essence ce que le premier argument énonçait sous l'angle du rapport entre essence et existence.

3^e argument : « Et, posé qu'il y en ait un maintenant qui existe... ». L'adverbe « maintenant » n'exprime pas ici l'idée que Dieu est nécessaire en tant que cause actuelle de l'existence actuelle du sujet temporel, comme dans la 3^e Méditation ; il renvoie plutôt au présent d'une prise de conscience. Je suis maintenant conscient que Dieu existe ; mais l'existence de Dieu n'est pas limitée au maintenant de ma prise de conscience de son existence. S'il existe dans ce maintenant où je suis conscient de son existence, il existe depuis toujours et pour toujours.

La dernière phrase énonce une généralisation : tout ce que je peux connaître de Dieu apparaît à ma pensée comme aussi nécessaire que l'existence ou l'unicité. Toutes les propriétés de Dieu s'inscrivent dans l'invariance d'une vraie et immuable nature.

§ 11. Retour à la règle d'évidence. « Il en faut toujours revenir là ... » : seul ce qui est conçu clairement et distinctement a « la force de me persuader entièrement » ; dans le clair et le distinct l'esprit éprouve une nécessité objective qui lui donne le *sentiment* de l'évidence – de la véritable évidence, qui est intellectuelle, et non pas sensible (voir la 3^e des *Regulae* : « Par *intuition* j'entends, non pas le témoignage instable des sens ni le jugement trompeur d'une imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'aucune doute ne reste sur ce que nous comprenons » (Alquié, I, 87).

Puis les conceptions claires et distinctes font l'objet d'une distinction.

Il y a celles qui sont « manifestement connues d'un chacun », tel le principe de contradiction, tellement évidentes que Descartes juge en général inutile de donner une explication à leur sujet, comme il le dit par exemple dans *PP*, I, 10.

Il y a celles qui deviennent tout aussi « certaines » que les précédentes mais à la condition qu'elles soient l'objet d'un examen attentif. Le théorème de Pythagore est tout aussi clair et distinct que la proposition selon laquelle dans un triangle le plus grand côté est opposé au plus grand angle ; mais le premier a besoin d'une démonstration, alors qu'il est inutile et impossible de démontrer que l'hypoténuse du triangle rectangle est opposée à l'angle droit.

La preuve « ontologique » relève de la 2^e catégorie : elle ne manifeste son évidence qu'après un long travail de pensée. Ce qui rend ce travail nécessaire, ce n'est pas la teneur même de la preuve, qui est très claire et très distincte, comme tout ce qui est vrai, c'est seulement l'obscurcissement de l'esprit par les « images des choses sensibles ».

§ 12-13. La proposition : « je remarque que la certitude de toutes les autres choses... » peut se prêter à l'objection selon laquelle il y aurait un cercle dans la pensée cartésienne. Descartes nous dit ici que « la certitude de toutes les autres choses » [que la connaissance de l'existence de Dieu] dépend de cette connaissance. Mais, objectera-t-on, Descartes ne s'est-il pas fondé sur cette certitude des autres choses (la certitude des notions communes, des axiomes, par exemple l'axiome de causalité, du *cogito* même) pour établir la connaissance de l'existence de Dieu ? la certitude des autres choses est garantie par la connaissance de Dieu mais elle est nécessaire à l'établissement de la connaissance de Dieu. N'y a-t-il pas un cercle... ?

La question porte sur l'articulation de deux propositions.

L'une énonce une règle générale : tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai (*DM*, AT VI, 33 : « après cela, je considérerai ce qui es requis à une proposition pour être vraie... » ; 2^e alinéa de la 3^e Méditation).

L'autre concerne la véracité divine : il existe un Dieu tout puissant, qui ne peut pas vouloir me tromper, et *qui garantit que tout ce que je conçois clairement et distinctement est vrai*.

Descartes semble affirmer à la fois deux choses :

1/ je ne peux être assuré de la validité de la règle générale que sous la condition de la véracité divine [*DM*, 4^e partie, AT VI, 38, Alquié, I, 610 : « Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui » ; dans la 3^e Méditation, Descartes suspend la validité de la règle générale, dès le moment où elle est formulée, à la condition de la véracité divine - 4^e alinéa : « Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, que je m'abuse... »]

2/ pour être assuré de la véracité divine (pour savoir qu'il existe un Dieu véridique, à partir de l'idée que j'en ai), je dois savoir d'abord que tout ce que je conçois clairement et distinctement est vrai.

Cette difficulté, connue sous le nom de cercle,

1/ a été l'objet d'une lettre de Regius à Descartes et de la réponse de Descartes, le 24 mai 1640, Alquié, II, 244-245 [en quel sens la véracité divine est nécessaire à la véritable science],

2/ puis elle est traitée dans les 2^e objections, Alquié 545 [« en troisième lieu... » : que vaut la certitude du *cogito*, si toute certitude demande la garantie divine, laquelle n'est pas donnée dans la 2^e mais seulement dans la 3^e Méditation ?] et les 2^e réponses, Alquié, 563-565 [en troisième lieu... »],

3/ puis dans les 4^e objections, où, un peu avant les « choses qui peuvent arrêter les théologiens » », Alquié, 652, on lit : « Il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est de savoir comment il se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que *nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies qu'à cause que Dieu est ou existe*. Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement ; donc auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies » ; et les 4^e réponses (Alquié, 690) où Descartes ne fait que renvoyer à ce qu'il a dit dans les 2^e réponses.

Pour Descartes, le cercle que signale Arnauld est seulement apparent.

Pour comprendre la position cartésienne, on doit retracer les grands moments d'une pensée en quête de la *vera scientia*.

Avant d'entrer dans le doute méthodique, le sujet pensant dispose de deux sortes de contenus de pensée produisant l'évidence.

Les premiers sont ceux qu'on ne peut pas penser sans en apercevoir immédiatement l'évidence [ainsi les « notions si simples que d'elles-mêmes elle ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe » (*PP*, I, 10) ou bien les choses si claires et si simples « qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyions être vraies : par exemple que j'existe lorsque je pense ; que les choses qui ont été une fois faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude » (secondes réponses, « en 4^e lieu... », Alquié 570).

Les seconds sont des contenus de pensée plus complexes, déduits de prémisses plus simples et qui sont connus clairement et distinctement aussi longtemps que je suis attentif à l'enchaînement déductif dont ils sont le résultat.

Au moment du doute méthodique, la certitude qui s'attachait à mes contenus de pensée clairs et distincts vacille. Mais pour qu'elle vacille, deux conditions doivent être satisfaites.

Je dois d'abord détourner mon attention de ces contenus de pensée. Cette première condition est particulièrement manifeste dans le 4^e alinéa de la 3^e Méditation : « Mais toutes les fois... » - « Et au contraire... ».

Je dois ensuite avoir des *raisons* de les mettre en doute (ainsi l'hypothèse selon laquelle l'auteur de mon être serait tout puissant et trompeur).

Au moment où le sujet méditant prouve l'existence du Dieu véracé, la seconde condition du doute portant sur les contenus de pensée certains disparaît

La véracité divine n'est donc pas requise pour *garantir la certitude* au moment où j'en ai l'expérience vive ; elle est requise pour garantir la certitude quand je n'en ai plus la pensée actuelle et quand je me donne des raisons (le Dieu trompeur) de la récuser.

C'est pourquoi Descartes répond à Arnauld en lui rappelant la distinction entre « les choses que nous concevons en effet clairement » (les choses dont l'évidence est l'objet d'une expérience actuelle) et les choses « que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues » - c'est-à-dire les choses dont nous avons perdu l'évidence actuelle en cessant de les penser et en nous donnant même des raisons de les récuser. Lorsque nous perdons l'évidence actuelle, lorsque l'évidence est au passé, elle vacille et ce vacillement suscite une interrogation sur la fiabilité de l'évidence comme telle. Et c'est à cette interrogation que répond, c'est à ce vacillement que remédie la preuve du Dieu véracé.

Lorsque nous réfléchissons, comme Descartes au début de la 3^e Méditation, à la raison pour laquelle nous sommes entièrement persuadés par un contenu de pensée tel que le *cogito*, nous voyons que cette raison n'est rien d'autre qu'une perception claire et distincte. De toute perception claire et distincte *actuelle* nous pouvons tirer la règle générale *tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai*. Mais la règle générale n'est pas aussi persuasive que l'évidence actuelle, et quand nous avons dans la pensée non plus l'évidence actuelle mais la seule règle générale, celle-ci, séparée de l'évidence actuelle, vacille (lorsque nous lui opposons l'hypothèse du Dieu trompeur) et son vacillement peut s'étendre à toutes les évidences passées qui nous ont donné occasion de la formuler, et je peux alors me dire : mon sentiment d'évidence n'était-il pas trompeur ? Je ne peux pas avoir le soupçon que je suis trompé dans l'évidence actuelle ; mais je peux avoir le soupçon que je le suis quand le souvenir de l'évidence s'est substitué à l'évidence actuelle ; et c'est alors que la garantie de la véracité divine devient nécessaire.

Conséquences :

1/ Ce que la véracité divine garantit, c'est moins la certitude comme telle (qui se suffit à elle-même) que le passage de la certitude à la *vera scientia*.

On ne possède une science qu'à la condition de pouvoir se dire qu'elle demeure immuablement vraie lorsqu'on n'y pense plus, et cela ne serait pas possible si l'on ignorait « qu'il y eût un Dieu ». La science humaine ne doit sa stabilité et sa durabilité qu'à la conscience qu'elle a de la pérennité de la science divine.

2/ La véracité divine est nécessaire pour qu'il y ait science des vérités complexes, qui enveloppent une longue chaîne de raisons que l'on ne peut pas rassembler dans une seule et même évidence actuelle et qui, par conséquent, impliquent de l'évidence au passé.

3/ Mais elle est aussi nécessaire pour qu'il y ait science des choses simples (notions communes, axiomes, *cogito*), parce que seule la véracité divine permet d'inscrire l'évidence *dans la durée* et d'en disposer une fois pour toutes.

§ 14. Application de ce qui vient d'être dit au théorème sur les angles du triangle. On voit bien que la véracité de Dieu ne garantit pas la validité de la démonstration et la vérité de son résultat au moment où j'effectue la démonstration, elle assure l'inscription dans la durée de la vérité géométrique et en assure l'indépendance par rapport à l'évidence actuelle accompagnant la démonstration. Elle donne confiance dans la vérité géométrique à travers le temps. Il y a en ce sens un élément de foi intrinsèque à la

science, non pas en ce sens que savoir ne serait rien d'autre que croire, mais au sens où la science ne peut être conservée et avancer qu'à la condition de ne pas avoir besoin de sans cesse réitérer ses preuves.

§ 15. Fondation métaphysique de la science

Le sujet méditant sort ici pour de bon d'une partie de son doute méthodique, en reprenant la série des raisons de douter.

Il ne peut plus se donner pour raison de douter

1/ ni la faillibilité de sa nature, puisqu'il sait comment la clarté des « raisons » permet au jugement d'éviter l'erreur ;

2/ ni le fait qu'il ait longtemps cru vraies des choses fausses, puisqu'il ne les a crues que par manque de clarté et de distinction, et insuffisance de critique ;

3/ ni que la prétendue veille ne serait qu'un sommeil qui s'ignore, puisque cette alternative est neutralisée par le fait que l'évidence intellectuelle est indépendante de cette supposition.

Ainsi tout ce qui était mis en doute à partir du § 5 de la 1^e Méditation est désormais déclaré « absolument véritable », moyennant la « connaissance du vrai Dieu », qui est aussi le Dieu véracé.

Il reste donc à lever le dernier doute, celui qui porte sur « l'existence des choses corporelles ».

Quelques remarques sur la preuve ontologique d'après les objections et les réponses

Dans ses réponses à Caterus, comme dans l'exposé géométrique (démonstration de la 1^e proposition), Descartes présente la preuve dite ontologique comme une sorte de syllogisme.

[Cette présentation syllogistique est en vérité destinée au lecteur réticent et elle est censée favoriser sa compréhension de la preuve, rien de plus ; selon la 5^e demande de l'exposé géométrique, si l'on « <s'arrête> assez longtemps à contempler la nature d'un être souverainement parfait [...] *sans aucun raisonnement* <on connaît> que Dieu existe »]

La 1^e prémisses énonce : « ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature [...] de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose » (535) ; cette prémisses correspond à la 9^e demande de l'exposé géométrique.

La 2^e prémisses énonce : « nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à la vraie et immuable nature de Dieu qu'il existe » (10^e axiome de l'exposé géométrique).

Et la conclusion énonce : « donc nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe »⁵.

La majeure ne fait pas difficulté : elle a été admise antérieurement. En revanche, dans la mineure, « la difficulté n'est pas petite » (535), et il y a en vérité une double difficulté.

⁵ Descartes souligne la distance entre sa preuve et celle d'Anselme de la façon suivante. Anselme part, dit-il, de *ce que signifie le nom Dieu*, lui, en revanche, part de l'essence ou de la nature de Dieu. D'une signification on ne peut rien tirer d'autre que ce que l'on pense déjà en elle ; en revanche d'une essence, telle qu'une essence mathématique, on peut tirer par déduction des connaissances nouvelles. Que notre concept de Dieu (ou la signification que nous avons en l'esprit en prononçant le mot Dieu) soit le concept d'un être tel que rien de plus grand ne peut être conçu, que ce concept soit par conséquent le concept d'un être qui existe, cela n'apprend rigoureusement rien sur l'Ex de Dieu. Je peux le penser autant que je veux comme existant, ma pensée n'impose aux choses aucune nécessité. En revanche, tel est l'argument de Descartes, quand on perçoit que l'Ex appartient nécessairement à la nature de Dieu comme certaines propriétés mathématiques appartiennent à l'essence du triangle, on peut légitimement affirmer que Dieu existe.

a/ Nous sommes habitués à distinguer l'existence et l'essence et nous avons de la difficulté à comprendre que, dans ce cas - unique, la distinction n'est plus possible.

Pour surmonter cette 1^e difficulté, Descartes va montrer que toute essence implique existence soit une existence *possible*, soit une existence *nécessaire*.

Quand nous concevons une vraie et immuable nature *quelconque*, par ex. la nature du triangle, nous concevons un faisceau de propriétés ayant une cohésion intelligible et nécessaire (par exemple une figure fermée de trois côtés a nécessairement trois angles) ; aucune de ces propriétés ne peut être retranchée des autres. Parmi elles, il y a l'existence possible, mais non pas l'existence nécessaire.

Quand nous pensons clairement et distinctement la nature de Dieu, nous pensons en cette nature une existence nécessaire ayant avec les autres attributs de Dieu la même cohésion intelligible que chaque propriété d'un triangle avec les autres (voir dans les 2^e réponses, le « sixième lieu », p. 577 : « ... toutes les choses qui sont contenues dans ce concept de la nature divine <ont> tellement connexes entre elles qu'il nous semble y avoir de la contradiction à dire qu'il y en ait quelqu'une qui n'appartienne pas à la nature de Dieu... » Refuser à la nature de Dieu l'existence nécessaire, ce serait contredire à toutes ses autres propriétés.

b/ La seconde difficulté concerne la nature ou l'essence de Dieu. Nous accordons que l'existence nécessaire appartient à l'essence de Dieu mais nous faisons porter notre soupçon sur cette nature ou essence divine : « nous ne savons pas si son essence est immuable et vraie ou si elle a seulement été inventée » (535). Supposons que l'idée de la nature de Dieu soit *factice*, qu'elle ait été composée par nous. Nous trouvons dans la nature de Dieu l'existence nécessaire, mais si nous la trouvons, c'est simplement parce que nous l'y avons mise.

Pour résoudre la difficulté, Descartes fait valoir que l'idée factice (un cheval ailé ou un lion pensés comme actuellement existant) comprend des éléments qui n'ont aucune véritable cohésion ou solidarité interne et qui peuvent être joints ou disjoints selon le choix de la pensée (je peux me représenter un lion existant ou un lion sans existence). En revanche quand je pense une vraie et immuable nature, je pense un ensemble d'éléments qui ont une telle cohésion interne que même si je peux à la rigueur faire abstraction de l'un d'entre eux (je peux ainsi penser un triangle sans considérer la somme de ses trois angles), je ne peux pas le nier expressément. Bref là où il y a vraie et immuable nature, ma pensée fait l'expérience d'une nécessité intelligible qui s'impose à l'entendement. Et cette nécessité ne se rencontre pas seulement dans des figures simples telles que le triangle ou le carré. Si je construis une figure composée, telle qu'un triangle inscrit dans un cercle, cette figure composée (même si la composition est mon œuvre) n'est pas non plus une idée factice, elle a une vraie et immuable nature, elle impose à ma pensée ses propriétés.

Bref tout le ressort de l'argumentation est la distinction entre l'idée factice et l'idée d'une vraie et immuable nature. Soit l'idée d'un *corps très parfait*. Puis-je dire qu'un corps très parfait existe *nécessairement*, au motif que c'est une plus grande perfection pour un corps d'exister à la fois hors de l'entendement et dans l'entendement que dans l'entendement seul ? Non, répond Descartes : je peux seulement dire qu'il peut exister. L'idée d'un corps très parfait est une idée factice, sans nécessité interne, sans véritable cohésion intelligible. Même si cette idée ne comporte pas de contradiction interne qui la rendrait impensable, elle est *plate* pour ainsi dire, elle ne contient rien de plus que ce que l'esprit y met expressément, elle n'a pas de productivité interne, d'arrière plan qui se découvrirait peu à peu à la pensée, elle n'est pas une vraie et immuable nature, rien ne me contraint à reconnaître à un corps très parfait (à supposer que quelque chose de tel soit pensable) une existence nécessaire, et même, précise Descartes, l'existence nécessaire lui répugne autant qu'il peut répugner à la nature d'une montagne de n'avoir point de vallée.

Tout autre est la situation d'une chose « qui ait toutes les perfections qui peuvent être ensemble ». L'idée de cette chose est l'idée d'une vraie et immuable nature : tout ce qui est pensé en elle s'y unifie, non par une opération de mon esprit, mais en raison, si l'on ose dire, de sa propre force cohésive.

Essence et existence y sont inséparables, car :

1/ « l'existence actuelle est nécessairement et toujours jointe avec les autres attributs de Dieu » (en pensant l'essence de Dieu, je pense une unité intelligible à laquelle l'existence appartient nécessairement) ;

2/ quand nous pensons l'essence de Dieu, nous pensons « en même temps » (comme dans un seul acte de la pensée) une *existence possible* et une *puissance infinie* ; quand nous pensons cette existence possible et cette puissance infinie, « nous connaissons qu'il peut exister par sa propre force » et nous « conclu[ons] de là que réellement il existe et qu'il a été de toute éternité ».

L'idée de puissance (ou de force) paraît centrale dans le dispositif cartésien des réponses aux 1^o objections.

Elle est reprise dans les Réponses aux quatrièmes objections, où apparaît le concept de *causa sui* : Dieu est cause de soi-même ; « Dieu fait *en quelque façon* la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet » (677).

Arnauld contestant cette proposition, Descartes doit préciser comment il l'entend.

1/ Il attire l'attention sur la formule « en quelque façon » (Dieu n'est pas cause efficiente de soi-même ; la catégorie de cause efficiente ne lui convient que par analogie, analogie qui est rendue nécessaire par l'imperfection de l'esprit humain : nous ne pouvons pas nous représenter la *sui* causalité divine autrement que par analogie avec une cause efficiente).

2/ Il souligne que le principe de la causalité efficiente est un *principe universel d'interrogation* des choses [« il n'y a aucune chose dont on ne puisse rechercher la cause efficiente »], mais que toutes les choses n'y répondent pas identiquement : ou la chose dit qu'elle a besoin d'une cause efficiente, ou elle dit qu'elle n'en a pas besoin et pourquoi elle n'en a pas besoin.

3/ Quand on dit que Dieu est cause de soi-même, on ne veut pas dire que Dieu a besoin d'une cause efficiente et que cette cause efficiente est lui-même ; on veut dire que Dieu n'a pas besoin de cause efficiente, et que la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause efficiente est qu'il a une « inépuisable puissance » et qu'en vertu de cette inépuisable puissance, il est cause de soi ou par soi.

4/ Il y a deux façons d'être par soi : une façon positive et une façon négative.

Nous disons qu'une chose est par soi *positivement* quand nous tirons de sa nature la raison pour laquelle elle est par soi ou n'a pas besoin de cause efficiente pour exister.

Nous disons qu'une chose est par soi *négativement* quand nous ne pouvons pas tirer de sa nature la raison pour laquelle elle n'a pas besoin de cause efficiente pour exister.

Le premier mode de l'être par soi est celui de Dieu. Et le second ?

Dans l'espace de la pensée cartésienne, il n'y a aucune place pour des choses qui seraient soustraites à la causalité efficiente, donc qui seraient par soi, mais sans raison positive, tirée de leur nature.

En revanche, dans la philosophie antique, on en trouve : ce sont les atomes de l'épicurisme, ce sont aussi, du côté d'Aristote, les formes qui sont au principe des générations naturelles (si l'homme engendre l'homme, si le chêne engendre le chêne, c'est parce qu'une même forme, inengendrée, se transmet de génération en génération). Pourquoi l'atome et la forme sont-ils soustraits à l'interrogation causale, pourquoi sont-ils « par soi » ? Tout simplement parce que leur rôle est d'être la cause ultime, la cause en deçà de laquelle il est impossible de remonter, d'être la butée qui met un terme au questionnement : il n'y a pas de sens à vouloir rendre raison de ce qui rend raison (exactement comme, pour Aristote, il n'y a pas de sens à chercher à démontrer le principe de contradiction, puisqu'il est au principe de toute démonstration). Epicure dit que l'atome est éternel, Aristote dit que la forme est inengendrée, le devenir ne « mord » pas sur eux ; ils sont « par soi », mais cet être par soi n'est pas une expression de leur nature, c'est simplement la traduction ontologique du rôle qui leur est dévolu de rendre raison du devenir : ce qui rend raison du devenir ne peut être soumis au devenir.

Reprenons le raisonnement. De toutes choses, nous demandons quelle est la cause efficiente pourquoi elle existe. Et si une chose n'a pas besoin de cause efficiente, c'est sa nature même qui doit être la raison pour laquelle elle n'a pas besoin de cause efficiente. Que doit être la nature d'un être pour que celle-ci soit la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause efficiente ? Cette nature doit être « puissance inépuisable ». La nature comme puissance d'actualisation, c'est ce qu'Aristote appelle la cause formelle. Donc Descartes va reprendre ce concept de cause formelle, qui lui permet de bien marquer la frontière entre la sui causalité divine et la causalité efficiente à laquelle sont soumises les choses finies, mais en même temps il va en modifier le fonctionnement : la cause formelle ou l'essence selon son usage traditionnel, aristotélicien est cause par soi négativement ; mais là où l'essence est une essence immense ou une puissance inépuisable, l'être qui est par soi en vertu de cette essence est par soi *positivement*.

Le cheminement de Descartes est très subtil. Pour penser l'être par soi de Dieu, il commence par jouer la cause formelle contre la cause efficiente « proprement dite » (et il dit : je conçois la sui causalité divine comme une causalité formelle, c'est-à-dire « une raison prise de l'essence »), mais comme la cause formelle, en son sens aristotélicien est cause par soi négativement et ne lui permet donc pas d'exprimer ce qu'il cherche à penser dans le concept de sui-causalité, il joue dans un second moment la cause efficiente contre la cause formelle et il dit : en Dieu, la cause formelle, « pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant peut être appelée quasi cause efficiente ». Il ne dit pas : la sui causalité divine est efficiente (car ce serait contradictoire avec ce qu'il vient de montrer) mais il dit : la sui causalité divine est analogue à une cause efficiente ; la sui causalité divine est une causalité efficiente à la limite, : elle est à la causalité efficiente ce qu'est le concept de la plus grande ligne circulaire au concept de la ligne droite ou le concept d'un polygone rectiligne ayant un nombre indéfini de côtés au concept du cercle⁶.

Descartes en conclut que « la cause efficiente est le premier et principal moyen ... que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu » (681).

Reprenons le raisonnement de Descartes.

1/ Tout ce qui existe doit, sans aucune exception, avoir une cause ; pas d'existence sans cause.

2/ Tout ce qui existe est causé soit par soi, soit par un autre que soi.

3/ Quand on se demande ce que signifie « être par soi », la réponse inspirée par la lumière naturelle ne peut être que celle-ci : la cause d'un être qui est par soi participe de la cause efficiente et de la cause formelle. Elle participe de la cause efficiente, puisque demander pourquoi un être existe, c'est chercher sa cause efficiente ; elle participe de la cause formelle puisque nous voyons clairement qu'un être *par soi* n'a pas besoin de cause efficiente et que la raison pour laquelle il n'en a pas besoin, c'est précisément sa nature.

Il y a deux façons de comprendre la formule *être par soi* : pour les scolastiques, être par soi = être en dehors de la causalité ; pour Descartes être par soi = n'avoir pas besoin de cause efficiente ; l'être par soi n'est pas en dehors de la causalité puisque sa nature est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause efficiente.

Pourquoi la réintégration de l'être par soi dans l'ordre de la causalité permet-elle une preuve de l'existence de Dieu ? Le raisonnement de Descartes paraît être le suivant : connaître, au sujet d'une chose, la cause qui la fait exister, c'est connaître qu'elle existe ; connaître de Dieu la cause qui le fait exister, c'est connaître qu'il existe.

⁶ Deux objections sont opposées à l'extension de la causalité efficiente à Dieu. L'une fait valoir que la cause efficiente est antérieure à son effet, l'autre que la cause efficiente est différente de son effet. A la première objection, Descartes répond que la cause efficiente ne peut pas être antérieure à son effet : elle existe comme cause efficiente dans l'instant où elle produit son effet, dont elle est par conséquent contemporaine. A la seconde objection, il répond que la causalité efficiente est en effet différente en Dieu et dans les choses finies : dans les choses finies, la cause et l'effet sont différents, en Dieu ils sont identiques. La causalité efficiente n'est donc pas en Dieu « au sens propre », mais qu'elle ne soit pas en Dieu au sens propre ne doit pas cacher l'essentiel : que la cause par laquelle Dieu produit son être est une cause positive.

A nouveau surgit le soupçon de sophisme : connaître, au sujet d'une chose, la cause qui la fait exister, c'est connaître qu'elle existe, si je connais l'existence de cette cause indépendamment de l'effet, dont je ne connais pas l'existence (puisqu'il me faut, par supposition, passer par la cause pour en connaître l'existence) ; connaître d'une chose la cause qui la fait exister, ce n'est pas connaître qu'elle existe, si la cause n'est ni différente de l'effet ni mieux connue que l'effet.

Descartes répondrait : la cause est différente de l'effet (la nature ou l'essence de Dieu n'est pas identifiable à son existence, même si l'une et l'autre sont inséparables), et la cause est mieux connue que l'effet (la nature de Dieu dont il s'agit ici, c'est la nature de Dieu telle que je la pense, c'est la nature de Dieu telle qu'elle se présente à ma pensée, et de cette nature je déduis quelque chose qui est différent de ce que je pensais primitivement, et qui est l'existence).

Si donc on veut redonner un sens à la preuve ontologique cartésienne, il faut se souvenir de deux choses.

1/ L'essence cartésienne, ce n'est ni l'essence aristotélicienne (qui existe dans la nature, « hors de l'esprit », et qui est découverte dans l'expérience), ni le concept kantien (qui existe « dans l'esprit ») ; l'essence cartésienne est à la jointure de l'esprit et de ce qui n'est pas l'esprit ; elle est assez intérieure à l'esprit pour se prêter à des déductions indépendantes de l'expérience ; elle est assez extérieure à l'esprit pour lui ouvrir un champ de vérité. Et c'est la raison pour laquelle elle peut instruire l'esprit au sujet de l'existence, alors que ne le peuvent ni l'essence aristotélicienne (qui, étant essence existante ne peut rien nous apprendre sur l'existence), ni le concept kantien (qui étant « dans l'esprit » ne peut rien nous apprendre sur ce qui est « hors de l'esprit »).

2/ Dans la mesure où l'essence de Dieu, est, conformément à la conception cartésienne de l'essence, non une simple signification pensée, mais une vraie et immuable nature, c'est-à-dire un être véritable impliquant des propriétés nécessaires, nous pouvons nous représenter cette essence de Dieu comme ayant vis-à-vis de l'existence le rôle d'une « quasi cause efficiente » : elle ne produit pas l'existence de Dieu comme une cause efficiente produit l'existence de son effet, mais elle affranchit l'existence de Dieu de toute cause efficiente et nous fait ainsi comprendre que Dieu existe. Si la nature de Dieu était comprise comme une cause formelle, au sens aristotélicien, soit cette cause formelle serait considérée comme inhérente à un être qui existe (et elle ne nous apprendrait rien sur l'existence) soit elle ne le serait pas et elle ne pourrait pas nous instruire sur l'existence de Dieu, pas plus que l'humanité ne nous instruit sur l'existence des hommes.

Annexe 1. Note sur les rapports entre essence et existence dans la philosophie médiévale

La pensée antique a formé le concept d'essence dans le cadre d'une théorie du *logos*. L'*eidōs* platonicien répond à la question *ti estī* ; et le *Sophiste* montre que « c'est par la mutuelle communication des formes noétiques que le Logos nous est né ». Chez Aristote, l'*ousia* est la première des catégories de l'être, la première des significations selon lesquelles l'être est dit. Dans le livre gamma de la *Métaphysique*, Aristote distingue deux régimes du signifier : ce qu'il appelle *signifier essentiellement* (Socrate est homme) et ce qu'il appelle *signifier attributivement* (Socrate est blanc). Le prédicat signifié attributivement est de l'ordre de l'accident, le prédicat signifié essentiellement est de l'ordre du nécessaire, au sens où la relation d'un être à son essence est une relation hypothétiquement nécessaire: *ce qu'il est* (= son essence), un être ne peut pas ne pas l'être, il l'est nécessairement, tant qu'il est. Socrate, Callias, ne peuvent pas ne pas être

leur *ousia* (l'humanité), tant qu'ils sont. Et dans la mesure où l'essence est, dans l'être un pôle d'universalité et de nécessité, elle est, par excellence, l'objet de la science.

Que le concept d'essence ait été élaboré dans le cadre d'une réflexion sur le *logos* n'exclut pas une étroite relation entre essence et existence : l'essence est comprise par Aristote comme essence de ce qui existe (*ti esti ? ≠ ti semainei ?*) : la connaissance de l'existence est le préalable d'une recherche de l'essence.

La pensée médiévale lie plus étroitement encore qu'Aristote essence et existence.. La compréhension médiévale de l'être est en effet soumise à une distinction première, la distinction entre *ens infinitum* et *ens finitum*. Dans l'*ens infinitum*, l'existence appartient à l'essence, telle est son essence qu'il ne peut pas ne pas exister. Son essence est nécessairement *actuelle*. En revanche, l'*ens finitum* peut ne pas être, l'existence n'appartient pas à « ce qu'il est », à sa *réalité*; son essence n'est pas nécessairement actuelle. Il y a donc en lui composition d'essence et d'existence, l'existence s'ajoute à l'essence. L'*ens infinitum* est appelé *ens necessarium*, acte pur, au sens où il n'y a en lui aucune indétermination, aucun devenir, aucun changement, au sens aussi où l'existence résulte de l'essence. Le second est appelé *ens contingens* ou *ens potentiale* ; il reçoit l'existence et, dès qu'il l'a reçue, -il est exposé à la possibilité du non-être, - il reçoit aussi dans l'existence des prédicats que n'implique pas son essence. Il y a donc, dans l'*ens contingens*, une sorte de composition d'essence et d'existence, par laquelle la chose se tient en dehors de ses causes et en dehors du rien, elle est comme dit Heidegger, *eigenständig*.

Cette composition d'essence et d'existence a été comprise de plusieurs façons différentes.

Thomas réfléchit sur les rapports de l'essence et de l'existence dans la perspective de la création. Pour penser une création, on doit donc distinguer dans la créature l'essence et l'existence, comme on doit distinguer la créature [= *ens*, l'être déterminé qui possède l'exister] et son exister [= *esse*]. Dans une création comme dans toute production, l'existence s'ajoute à l'essence : « tout ce qui n'entre pas dans le concept de l'essence ou de la quiddité lui vient de l'extérieur et compose avec l'essence ; car aucune essence ne peut être conçue sans ses éléments, mais toute essence ou quiddité peut être conçue sans son existence : je puis, en effet, concevoir ce qu'est l'homme ou le phénix sans savoir s'ils possèdent l'existence dans l'ordre du réel. Il est donc évident que l'existence est autre que l'essence ou la quiddité, à moins qu'il n'existe un être dont la quiddité soit son existence même » (*L'Être et l'essence*).

En tout être fini, il y a une composition *réelle* d'essence et d'existence. Cette « composition réelle » est parfois comprise comme composition de deux réalités. Mais si c'était le cas, une difficulté se présenterait que Suarez a formulée ainsi : si l'essence qui est censée se composer avec l'existence existe avant cette composition, elle n'a plus besoin d'elle pour exister ; et si elle n'existe pas, elle n'est rien et ne peut se composer avec rien. On ne doit donc pas comprendre la composition réelle comme la composition de deux réalités, cad comme une composition physique entre deux éléments (qui devraient exister antérieurement et indépendamment de la composition). La composition doit plutôt être comprise dialectiquement : l'essence n'a pas de réalité indépendamment de son rapport à l'existence, l'essence doit à l'existence de pouvoir se composer avec l'existence, et à l'inverse l'existence doit à l'essence (qui la détermine comme existence d'une être qualifiable comme tel ou tel) de pouvoir se composer avec l'essence. En d'autres termes :

1/ l'essence ne préexiste pas à l'exister qui lui donne d'être, elle n'est rien avant d'avoir reçu l'exister, si ce n'est comme essence objective dans l'intellect divin [« De ce que l'existence est conférée à la quiddité, c'est non seulement l'existence mais même la quiddité qui est dite créée ; car avant d'avoir l'existence, elle n'est rien, sinon dans l'intelligence créatrice, où elle se trouve non comme créature, mais comme essence créatrice » (*Questions disputées sur la puissance*)].

2/ Inversement on ne peut pas concevoir l'existence hors de l'essence (ou hors d'un existant qui est de telle essence), elle n'existe pas indépendamment de l'essence, bien

qu'elle en soit distincte. Thomas écrit : « car bien que l'existence d'une chose soit autre que son essence, on ne doit pas comprendre qu'elle lui est surajoutée à la manière d'un accident, mais elle est déterminée, si l'on peut dire, par les principes de l'essence » [*Commentaires de la Mph d'Aristote*]. – « Il faut savoir qu'*esse* se dit de trois manières. Premièrement on nomme *esse* la quiddité même ou nature de la chose, comme lorsqu'on dit que la définition est la formule qui signifie ce que l'être est ; et en effet la définition signifie la quiddité de la chose. Deuxièmement on nomme *esse* l'acte même de l'essence ; ainsi par exemple vivre qui est l'*esse* de ce qui vit, est l'acte de l'âme, et non pas l'acte second qui en est l'opération, mais l'acte premier. Troisièmement on nomme *esse* ce qui signifie la vérité de la composition des termes dans les propositions. C'est en ce sens que *est* se nomme copule » [*Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*]. Ce que l'on peut comprendre ainsi : comme l'existence désigne l'acte d'être d'une chose qui est telle chose, qui a telle essence, elle est déterminée en son sens d'être par l'essence de la chose dont elle est l'existence. « L'existence est dans la chose et est l'acte de l'être résultant des principes de la chose, comme le luire est l'acte de la lumière » [*Sentences*]. En d'autres termes, l'existence considérée séparément de la chose existante est une abstraction ; hors des réalités existantes, l'existence n'est qu'une notion mentale ; l'existence seule n'existe pas.. L'exister n'existe que diversifié dans la multiplicité des substances concrètes [*esse diversum in diversis*] et ce n'est que par analogie qu'il est commun à toutes.

Qu'on ne puisse pas concevoir l'existence en dehors de l'essence, que l'existence soit pour ainsi dire déterminée par les principes de l'essence, ne veut naturellement pas dire que l'existence dériverait de l'essence ou pourrait en être déduite. L'existence d'une chose finie a une cause qui n'est pas son essence, mais le Créateur : « Tout ce qu'une réalité possède en plus de son essence doit avoir pour cause, soit les principes de l'essence, à la façon des propriétés accidentelles qui tiennent à l'espèce, comme par exemple le rire tient à l'homme à cause des principes essentiels de son espèce ; soit une réalité extérieure comme la chaleur de l'eau a pour cause le feu. Si donc l'existence même d'une réalité est distincte de son essence, il est nécessaire que l'existence de cette réalité ait pour cause, soit une autre réalité, soit les principes essentiels de cette même réalité ; mais il est impossible qu'une réalité ait pour cause uniquement ses principes essentiels, car aucune réalité dont l'existence est causée ne peut être à elle-même la cause de son existence ».

Et cette existence qui a pour cause le créateur ne prend jamais racine dans les êtres créés. Thomas l'explique par une analogie. Le feu chauffe une masse d'eau et fait qu'elle possède la forme de la chaleur, et c'est pourquoi l'eau reste chaude après qu'on l'a retirée du feu. Le feu est cause de la chaleur *in fieri*. Au contraire la lumière du soleil pénètre dans les milieux diaphanes qu'elle illumine, sans s'y incorporer. C'est pourquoi quand le soleil disparaît derrière l'horizon, le milieu diaphane retombe aussitôt dans l'obscurité. Le soleil est donc cause de la lumière dans les milieux diaphanes, non seulement *in fieri*, mais *in esse*. *Quia non habet radicem in aere statim cessat lumen, cessante actione solis*. De même l'existence continuellement influée par Dieu dans les êtres n'y prend jamais racine.

Suarez soutient contre Thomas qu'il y a entre essence et existence une distinction de raison raisonnée. Deux choses sont différentes par distinction réelle quand elles sont en soi différentes, quand elles sont deux réalités différentes, abstraction faite de toute conception par la pensée. Deux choses sont différentes par distinction de raison pure (ou purement logique) quand elles ne sont différentes que du point de vue de la pensée (*homo / animal rationale*). Enfin la distinction de raison raisonnée (*ratio ratiocinata*) et une distinction opérée par l'esprit (et donc par là-même relative à l'esprit), mais fondée dans la chose même. Telle est la différence entre essence et existence. C'est la différence entre le sens nominal et le sens verbal du mot *ens* : « Prise au sens d'un nom, *ens* signifie ce qui a une essence réelle, précision faite de l'existence actuelle, cad non pas en l'excluant ou en la niant, mais en l'écartant simplement par abstraction ; au contraire, en tant qu'il est participe, *ens* signifie l'être réel même, qui a l'essence réelle avec l'existence actuelle, et de la sorte il le signifie comme plus contracté ».

Que recouvre au juste le sens nominal du mot *ens* (cad précision faite de l'existence actuelle) ? 1/ l'être simplement possible (au sens d'une essence réelle, non imaginée, et capable d'exister réellement), 2/ l'être actuellement existant, abstraction faite de son existence. Ni dans un cas ni dans l'autre l'existence ne s'ajoute à l'essence, car 1/ avant leur venue à l'existence, les essences n'ont aucun être propre. Elles sont seulement des possibles, elles sont relatives à l'entendement qui les pense. Elles ne peuvent donc rien recevoir qui s'y ajoute. C'est seulement quand elles viennent à l'existence que les essence reçoivent un être propre, une « tenue » autonome en soi-même. Quand *ens* = être actuellement existant, l'existence ne peut pas non plus s'ajouter à l'essence, puisqu'elle est déjà contenue dans l'être réel dont on parle.

On comprend pourquoi la distinction entre essence et existence est une distinction de raison raisonnée. Dans la mesure où l'essence comme possible ou puissance objective dans l'entendement de Dieu n'est pas l'essence pleinement actualisée (ayant une tenue autonome en soi-même), la distinction entre essence et existence est bien fondée dans la chose même. Mais dans la mesure où nous ne connaissons l'essence que comme essence actualisée, l'essence comme possible n'est qu'une projection rétroactive de l'essence actualisée et la distinction entre essence et existence est bien relative à la pensée. Et c'est pourquoi l'existence n'est pas séparable de la chose qui existe, elle lui appartient, elle est enfermée ou enclose en elle, l'existence comme telle, en dehors des choses existantes, n'existe pas, elle peut seulement être pensée.

On peut tirer de ces analyses, deux conclusions. 1/ Thomas souligne la discontinuité de l'essence et de l'existence ; selon les thomistes, on ne peut penser les choses comme créatures qu'en distinguant réellement l'essence et l'existence et en pensant l'existence comme s'ajoutant à l'essence. Suarez tend au contraire à effacer cette discontinuité, puisqu'il pense l'essence comme essence actuelle, non réellement distincte de l'existant dont elle est l'essence. 2/ Cette différence n'exclut pas une situation commune, qui consiste à penser l'existence comme acte ou même *agir* de l'essence. L'un comprend l'existence comme contenue dans l'essence actuelle de la chose. L'autre comprend l'existence comme s'ajoutant à l'essence, mais à partir des principes de l'essence, de telle sorte que l'existence est à l'existant comme l'acte de luire à la lumière. On voit bien ce qui est commun : L'existence est diversifiée par l'essence ou le genre des existants. L'existence n'a pas le même sens en Dieu, en l'homme, en une bête, un arbre ou une pierre ; la signification de l'existence y est aussi différente que le sont leurs essences respectives.

Observons enfin que dans la philosophie médiévale, la question de l'existence n'est pas séparable de la question de l'individuation. L'individuation désigne la réalisation de l'universel dans un individu. L'individuation est ce qui fait qu'un être possède non seulement un être spécifique, mais un être singulier, différent de celui des autres membres de la même espèce. On parle en ce sens de *differentia individuans*. Le fondement de l'individuation a été amplement discuté chez les médiévaux. Pour certains, dans le droit fil d'Aristote, la forme est spécifique, et l'individuation accompagne la réalisation de la forme dans la matière. Il n'y a donc individuation que dans le composé de forme et de matière, cad dans la chose existante, l'individuation est inséparable de l'existence. Duns Scot refuse cette position. Il veut donner à l'individu une intelligibilité analogue à celle que l'aristotélisme donne à l'espèce. Il affirme ainsi qu'il y a en un tout être réel une forme individualisante, qui ne se confond ni avec la forme spécifique, ni avec la matière, et ainsi l'individuation n'est plus soumise à la matière et à l'existence. La question est donc de savoir si l'individuation se fait par l'essence ou par l'existence.

Comment la philosophie moderne infléchit-elle cette situation ?

D'un côté elle tend à affranchir l'existence de l'essence, ce qui lui permet de donner à l'existence, au moins tendanciellement, une signification univoque ou plus univoque. Ce mouvement devient particulièrement évident dans la pensée kantienne, car 1/ le concept de l'existence y devient parfaitement univoque, et 2/ l'ordre de l'essence et l'ordre de l'existence sont aussi différents que le concept et l'intuition (*CFJ*, § 76).

Mais l'adhérence de l'existence à l'essence, selon l'esprit de la philosophie médiévale, et plus lointainement aristotélicienne, ne disparaît pas pour autant dans la philosophie moderne. Spinoza pense le salut comme une sorte de retour, à même l'extériorité et l'esseulement de l'existence, à l'intimité de notre essence à Dieu. Et Leibniz pense l'existence comme le développement dans le temps et l'espace de l'essence individuelle de chaque substance.

Annexe 2. Anselme, Descartes et la critique kantienne de la preuve ontologique

Selon la lecture que Kant en donne, la preuve dite ontologique tente de conclure l'existence de Dieu du concept de Dieu pensé par l'esprit humain.

Pourquoi Kant appelle-t-il cette preuve ontologique ? Parce que la science qui, selon Kant, tente d'établir quelque chose au sujet de l'être purement par concepts est l'ontologie. Le mot ontologie est devenu d'usage courant à l'époque de Wolf. Il est révélateur d'une nouvelle façon de comprendre la question aristotélicienne de l'être en tant qu'être. Ni Aristote, ni Thomas d'Aquin, ni Descartes n'avaient isolé, dans la philosophie première, une science de l'être abstrait comme tel, de l'être posé à part de tout étant actuellement existant. Or c'est une science de cet ordre, qui apparaît sous le nom d'ontologie, une science qui étudie les caractères universels de l'être en tant qu'être, indépendamment de toute considération de l'existence actuelle. Le concept central de l'ontologie ainsi comprise est le concept de *possibilité*. Est appelé « être » ce qui peut exister, ce qui ne répugne pas à l'existence : *quod possibile est ens est*. Or comme, pour Kant, le possible signifie seulement la position de la représentation d'une chose relativement à notre concept, l'ontologie, comme science de l'être possible peut être appelée une science par concepts, et une argumentation qui tente de conclure l'existence de Dieu du concept de Dieu sera dite ontologique.

La preuve d'Anselme se présente ainsi :

Majeure : le concept de Dieu est ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé <id quo majus cogitari non potest>.

Mineure : ce qui existe à la fois indépendamment de l'intellect et dans l'intellect est plus grand que ce qui n'existe que dans l'intellect.

Conclusion : Dieu, étant tel que rien de plus grand ne peut être pensé a lieu indépendamment de l'intellect humain.

On peut reformuler la preuve anselmienne ainsi : lorsque nous pensons Dieu, nous pensons un être dont l'existence, supposé qu'il existe, ne peut pas être, comme la nôtre, contingente, un être dont l'essence et l'existence ne peuvent pas être séparées. Si essence et existence ne peuvent pas être séparées, là où est cette essence, là est cette existence. Or l'essence est présente à notre esprit quand nous la pensons. L'existence divine est donc aussi présente en quelque sorte à notre esprit quand nous pensons l'essence divine. A vrai dire, quand elle est ainsi présente à notre esprit, l'existence divine n'est pas indépendante de l'existence de notre esprit ; sa présence à notre esprit n'a pas lieu indépendamment de notre esprit ; mais l'existence de Dieu n'étant pas contingente ou dépendante, elle n'est pas dépendante de notre esprit, elle a lieu indépendamment de tout esprit.

La première critique de la preuve est venue de Thomas d'Aquin. Dans le *De Veritate*, Thomas observe que les premiers principes de la démonstration (principe d'identité et principe de contradiction) sont connus par soi au sens où il est impossible de les penser comme n'étant pas (ils sont la condition pour qu'on puisse penser quelque chose), et il se demande si l'existence de Dieu est connue par soi <per se notum> dans le même sens. Il se demande si le concept de Dieu (cad le concept d'un être qui ne peut pas ne pas exister) nous fait connaître quelque chose de l'existence de Dieu (comme le concept ou la pensée des principes de la démonstration nous fait connaître quelque chose

de leur existence). Et il répond par la négative : pour que quelque chose de Dieu soit connu ou intelligible à partir du concept que nous avons de Dieu, il faudrait que soit aussi connue de nous la raison conformément à laquelle le prédicat est conclu du concept du sujet. En d'autres termes, étant admis que raison équivaut ici à essence, nature ou réalité : quelque chose de Dieu nous est connu à partir de son concept à la condition seulement que ce concept soit celui de sa nature ou de son essence, à la condition, donc que l'essence de Dieu nous soit parfaitement intelligible. Or la quiddité de Dieu ne nous est pas connue, nous ne savons pas de Dieu ce qu'il est. Il manque à la preuve de l'existence de Dieu à partir de son concept une fondation suffisante du point de départ de la preuve, cad le concept de Dieu. Nous ne pouvons, selon Thomas, approcher par la pensée la quiddité de Dieu qu'à partir de l'expérience des choses sensibles et du principe de causalité.

Cette argumentation thomiste est reprise par Caterus dans ses objections à Descartes. Caterus fait valoir en s'inspirant de Thomas que 1/ il est impossible à la créature finie de concevoir clairement et distinctement l'infini ; il y a certes une connaissance naturelle de Dieu empreinte en l'esprit de tous les hommes, mais c'est une connaissance qui nous fait connaître Dieu « sous quelque confusion » et « en tant qu'il est la béatitude de l'homme » (Alquié, II, p. 514) ; ce n'est pas une connaissance claire et distincte de la nature de Dieu dont on pourrait déduire l'existence. 2/ supposé que l'on accorde à Descartes que nous avons la connaissance claire et distincte de la nature de Dieu, la preuve n'est pas davantage acceptable : « Posé que chacun entende que par ce nom Dieu il est signifié ce qui a été dit, à savoir ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu, il ne s'ensuit pas pour cela qu'on entende que la chose qui est signifiée par ce nom soit dans la nature, mais seulement dans l'appréhension de l'entendement... » (516).

Que répond Descartes à Caterus ?

1/ Il accorde à Caterus que l'infini ne peut pas être compris par la créature finie, mais seulement entendu, tout en précisant qu'il n'a jamais voulu parler d'autre chose que de cette « entente » de Dieu quand il a parlé d'une connaissance claire et distincte de la nature divine (533 : « ...je n'ai jamais entendu parler que de cette connaissance finie et accommodée à la petite capacité de nos esprits »); et que les deux passages où l'infini intervient dans le développement de la preuve (a/ l'idée de l'infini a un contenu éminemment positif et b/ l'Ex appartient à la nature de Dieu comme la trilatéralité à la nature du triangle) ne supposent rien d'autre que cette entente de l'infini.

2/ Surtout il cherche à établir que son argumentation n'est pas identifiable à celle d'Anselme. Descartes rappelle que sa preuve peut être présentée comme un syllogisme.

La 1^e prémisses ou majeure énonce : « ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature [...] de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose »

La 2^e prémisses ou mineure énonce : « nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à la vraie et immuable nature de Dieu qu'il existe »

Et la conclusion énonce : « donc nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe ».

Et il souligne qu'Anselme prend comme point de départ de sa preuve *ce que signifie le nom Dieu*, alors que lui, Descartes, parle de l'essence ou de la nature de Dieu. D'une signification on ne peut rien tirer d'autre que ce que l'on pense déjà en elle ; en revanche d'une essence, telle qu'une essence mathématique, on peut tirer par déduction des connaissances nouvelles. Que notre concept de Dieu (ou la signification que nous avons en l'esprit en prononçant le mot Dieu) soit le concept d'un être tel que rien de plus grand ne peut être conçu, que ce concept soit par conséquent le concept d'un être qui existe, cela n'apprend rigoureusement rien sur l'existence de Dieu. Penser un être comme existant, ce n'est assurément ni le faire exister par sa pensée ni recevoir l'attestation qu'il existe. En revanche, tel est l'argument de Descartes, quand on perçoit que l'existence appartient nécessairement à la nature de Dieu comme certaines propriétés mathématiques appartiennent à l'essence du triangle, on peut légitimement affirmer que Dieu existe.

Kant ne tient pas compte de cette rectification cartésienne de la preuve *a priori* et, accompagnant, amplifiant le mouvement de fond de la philosophie moderne, il « réduit » l'essence de Dieu au concept de Dieu et formule par conséquent la preuve ainsi :

Majeure : Dieu est, selon son concept, l'être infiniment parfait.

Mineure : Au concept de l'étant infiniment parfait appartient l'existence.

Conclusion : donc Dieu existe.

Puis il attaque la mineure. Il ne dit pas (comme Thomas dans sa critique de la preuve d'Anselme) que notre concept de la nature ou de l'essence de Dieu n'est pas assez élevé pour que nous puissions en dériver l'existence ; il dit plus radicalement : quelque chose comme l'existence ne peut pas appartenir à la détermination d'un concept, ne constitue pas un prédicat réel : « la perception, qui procure au concept sa matière, est le seul caractère de la réalité » (CRP 281).

Le concept de l'existence est thématiquement d'abord dans un opuscule précritique intitulé *De l'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu* (UFP), p. 75 et sv. Puis il est thématiquement dans la *Critique de la raison pure* (CRP) en deux moments décisifs : dans l'Analytique transcendantale, l'existence est comprise comme l'une des catégories de la modalité (PUF 94, Aubier 163) auxquelles correspondent, du point de vue des principes de la possibilité de l'expérience, les postulats de la pensée empirique en général ; dans la Dialectique transcendantale, le concept de l'existence est à nouveau explicité, dans le cadre d'une critique de la preuve ontologique dite ontologique de l'existence de Dieu.

Certaines notions, indique Kant, (comme la notion d'espace ou de représentation) n'ont pas besoin d'être définies, elles sont suffisamment claires par elles-mêmes et leur usage est assez sûr sans recherche d'une définition. De cet ordre est la notion d'existence. On ne peut cependant pas se dispenser, sinon d'une définition, du moins d'une explicitation, tendant à établir ce qui peut être dit avec sûreté sur l'existence.

Le premier point que l'on peut établir avec sûreté est : « pour aucune chose l'existence n'est attribut ou détermination ». Le cadre de la réflexion kantienne est leibnizien. Le Dieu de Leibniz peut penser un être individuel avec tous les attributs qui appartiennent à sa notion complète ou nature singulière, sans pourtant lui donner l'existence par sa volonté, c'est-à-dire par une création. Avant la création du monde, il y avait dans l'entendement de Dieu la notion d'un César absolument identique à celui que nous connaissons par l'histoire romaine. Ce César « possible » et le César qui a existé sont exactement identiques du point de vue de l'essence ou des attributs ou des déterminations qui appartiennent à cette essence. Donc ce qui reçoit César, quand, par la création, il passe de la possibilité à l'existence n'est pas un attribut, au sens d'un « prédicat réel », supplémentaire.

On peut, il est vrai, observe Kant, considérer l'existence comme un prédicat, au sens de quelque chose qui est attribué par le jugement à un certain sujet (j'attribue l'existence à la licorne de mer en disant qu'elle existe). Cela, précise Kant, est permis, tant du moins que l'existence n'est pas considérée comme un prédicat *réel*, compris dans la nature d'un être, donc pouvant en être extrait par analyse (comme cela a lieu dans la preuve ontologique). Cela est permis, à la condition que l'on comprenne bien ce que l'on fait : quand je dis : le narval existe, je fais de l'existence un attribut non pas de l'objet mais du rapport de mon esprit à l'objet ; le narval existe = ma représentation du narval est puisée dans l'expérience ; j'ai vu un narval ou je connais quelqu'un de confiance qui l'a vu. Bref, ce qui est en cause, dans le jugement d'existence, ce n'est pas l'objet, c'est mon rapport à l'objet. Pour éviter toute équivoque, il faudrait, ajoute Kant, reformuler le jugement d'existence, en disant : à quelque chose que je perçois (ou que quelqu'un de confiance a vu) conviennent les attributs que je réunis dans le concept de narval. En d'autres termes, ce n'est pas l'existence qui est le prédicat du concept, c'est le concept qui doit être compris, dans le jugement d'existence, comme le prédicat de quelque chose d'existant.

Et c'est pourquoi, d'ailleurs, l'existence n'apporte rien à la connaissance de l'objet, elle est le préalable de la connaissance de la chose (je dois m'assurer que le narval existe

avant de chercher à en connaître l'essence) ; et surtout elle engage un intérêt qui n'est pas de connaissance, mais de « vie ». C'est un intérêt de vie, non de connaissance, qui me fait préférer cent thalers réels (= existant) à cent thalers possibles.

Le second point que l'on peut établir avec sûreté est que l'existence est position - UFP : « l'idée de position est absolument simple et tout à fait équivalente à l'idée d'être » ; CRP 429 : « c'est simplement la position d'une chose » ; CFJ § 76 : le possible « signifie uniquement la position de la représentation d'une chose... » et l'effectif « signifie la position de la chose en elle-même ». Position de la représentation – position de la chose ; UFP parle de position relative et de position absolue. L'être comme position relative, c'est la position d'une relation entre deux représentations ; l'être comme position absolue, c'est la position de la chose en elle-même (hors de la représentation). Dans les deux cas, la position est un acte du sujet. L'être est ainsi englobé dans l'orbe des actes du sujet.

L'existence de Dieu ne fait pas exception à la règle : elle n'est pas une existence qui n'aurait besoin d'être posée par personne, parce qu'elle serait la souveraine et éternelle position de soi (ou parce qu'elle serait posée par l'essence de Dieu) ; elle est comprise comme ce qui est posé dans le jugement d'existence, donc rien de plus et rien de moins que ce que signifie pour toute autre chose exister [UFP 82 : « l'existence de Dieu ne peut découler que de la manière même dont Dieu a été posé, car elle ne découle point de ses attributs »].

Et par conséquent, si un jugement d'existence pouvait être porté au sujet de Dieu, il devrait prendre la forme de tous les autres jugements d'existence : à quelque chose qui existe, que je juge exister (pour telle ou telle raison) conviennent les attributs constituant la nature d'un être que j'appelle Dieu.