

## La liberté

### Commentaire de la Quatrième des Méditations métaphysiques de Descartes

**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.

#### *Rappel du contexte :*

La seconde Méditation établit la première vérité fondatrice de l'édifice du savoir : je sais que je suis et quel je suis ainsi précisément pris ; c'est « peu », mais ce « peu », je le sais, du moins, véritablement <vere scio>

Dans la 3<sup>e</sup> Méditation, le sujet méditant tire de cette première vérité 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 »].

Mais est-ce vraiment suffisant ? les deux premiers principes : la connaissance de mon existence et 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.

Le 3<sup>e</sup> Méditation donne une preuve de l'existence de Dieu et ainsi valide le principe qui fournit le critère du vrai

La 4<sup>e</sup> Méditation va continuer la préparation de la vera scientia : elle va nous montrer quelle est la cause de l'erreur et quel est le remède à lui opposer. Dieu est infini et parfait, il est la cause de tout ce qu'il y a de positif dans nos représentations, donc je suis sûr de ne pas me tromper quand je limite mon jugement à ce que je conçois clairement et distinctement [voir *DM* : « nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de

Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela qu'être vraies »].

Le seuil de la vera scientia, c'est donc le souci de démêler scrupuleusement ce que je conçois clairement et distinctement et ce que je conçois obscurément et confusément.

[§ 3] Il est impossible que Dieu soit trompeur : Dieu n'est pas cause de l'erreur

Pouvoir tromper, c'est l'expression d'une puissance<sup>1</sup> et par conséquent d'une perfection ; mais vouloir tromper exprime une imperfection, soit faiblesse, soit méchanceté

[§ 4-5]

Dieu ne pouvant vouloir me tromper, il est impossible qu'il y ait en moi une « puissance pour faillir », une « puissance qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet » (§ 5), donc une faculté positive dont l'exercice produirait l'erreur nécessairement, inévitablement. C'est un discret retour à la 1<sup>e</sup> Méditation et au soupçon que l'auteur de mon être serait un grand trompeur qui m'aurait donné une puissance pour faillir ; ce soupçon est ici définitivement invalidé par la connaissance du vrai Dieu.

Donc ma « puissance de juger » <judicandi facultatem> (qui est composée de deux facultés : faculté d'entendre et de vouloir ; Descartes ne les distingue pas encore) n'est pas une « puissance pour faillir » [l'exercice de cette faculté est ici présentée comme un fait d'expérience]

Si elle n'est pas une puissance pour faillir, elle ne devrait, semble-t-il, jamais être défaillante.

Or l'expérience me montre qu'elle est défaillante.

Cette défaillance exige une cause.

Cette cause ne peut pas se situer dans l'être : quand je pense à Dieu comme à la cause de mon être, quand je pense mon être sur fond d'être infini, « je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté » ; l'être comme tel ne peut pas produire la négativité de l'erreur.

Elle ne peut donc être que le néant, ma participation du néant, c'est-à-dire la limitation de mon être ou la distance qui sépare mon être de l'être comme tel ou de Dieu.

Cette solution suppose que l'idée du néant soit intelligible. L'est-elle ?

Gassendi la critique : « mais, sans m'arrêter à dire qu'il est impossible d'expliquer quelle est l'idée du néant, ou comment nous la concevons, ni en quoi nous participons de lui... » (747<sup>2</sup>). Il la critique parce que la façon dont il comprend l'acquisition des idées (à partir de la sensation) la prive de toute signification.

---

<sup>1</sup> A comparer à l'*Hippias mineur* : Platon présente la tromperie comme une marque de puissance et d'intelligence : le menteur est supérieur à celui qui est dans l'erreur parce qu'il connaît la vérité.

<sup>2</sup> La pagination se réfère à l'édition Alquié (tome II)

Descartes répond à Gassendi que l'idée de néant ne présente aucune difficulté :

« j'ai déjà assez expliqué quelle est l'idée que nous avons du néant et comment nous participons du non être, en nommant cette idée négative et disant que cela ne veut rien dire autre chose sinon que nous ne sommes pas le souverain être et qu'il nous manque plusieurs choses » (820).

Dès le moment où j'ai l'idée de Dieu c'est-à-dire de l'être comme tel<sup>3</sup> ou de l'être infini, dès le moment où j'ai l'idée d'un autre être que l'être de Dieu, c'est-à-dire d'un être fini, j'ai l'idée de ce qui manque à l'être fini et j'ai par là même l'idée du néant (l'idée du néant surgit à la jointure de l'être infini et de l'être fini). L'idée de néant, c'est une idée *négative*, parce que c'est l'idée d'un manque, et même d'un manque *infini* : Dieu étant infini, ne pas être Dieu (être limité) c'est nécessairement être infiniment éloigné de Dieu ou manquer d'être infiniment. L'infinité de l'être infinitise nécessairement son opposé, le néant ; l'être étant de soi infini, le néant est aussi de soi infini (voir Leibniz, « Dialogue sur la liberté »).

L'idée de néant est d'ailleurs si essentielle à l'économie des Méditations qu'elle est apparue bien avant la 4<sup>e</sup> Méditation : elle accompagne comme une ombre le développement de la métaphysique cartésienne, c'est-à-dire de la question de l'être.

Elle apparaît dans la 1<sup>e</sup> Méditation comme l'anéantissement universel des objets de créance (ou comme la négativité infinie du doute méthodique)

Elle apparaît dans le dispositif conceptuel du cogito ; si l'on doit dire que le cogito suppose une res cogitans, c'est parce qu'il n'y a pas de mode sans substance, pas de propriété sans une existence qui la soutienne ; et ce qui nous permet de l'affirmer, c'est l'axiome ou notion commune selon lequel « il est manifeste par une lumière qui est naturellement en nos âmes que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés, et qu'où nous en apercevons quelques unes, il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent » (*Principes de la philosophie*, I, 11)

Elle apparaît dans le dispositif conceptuel de la 1<sup>e</sup> preuve de l'existence de Dieu : le néant ne peut produire aucune chose, donc le plus parfait ne peut être un effet du moins parfait, mon être formel ne peut pas être la cause de l'être objectif de l'idée de Dieu

Et elle réapparaît dans la 4<sup>e</sup> Méditation, au moment où l'homme faillible est situé entre deux infinis : l'infinité de ce qui est souverainement parfait et l'infinité de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection.

Au § 5, on voit Descartes s'inscrire dans une tradition classique en théodicée.

---

<sup>3</sup> A Clerselier, 23 avril 1649 : « ...de cela seul que je conçois l'être ou ce qui est sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçois »

La question à résoudre est : comment concilier le mal avec la création *divine* ? Si tout ce qui n'est pas Dieu dépend de Dieu, comment le mal peut-il exister ?

La réponse consiste à montrer que si le mal « existe », il n'est pas pour autant un *être*, quelque chose de *réel*, au sens d'une *réalité positive*, il est au contraire un *non être*, une négation, une absence. Or si la causalité divine est requise pour expliquer l'*être* créé, ce qui n'est en soi qu'un non être ne requiert pas une action positive. Le mal est un défaut d'être que Dieu permet en causant positivement le bien que ce défaut affecte

[§ 6] L'erreur n'est pas seulement négation, elle paraît être privation

La privation est, chez Aristote, la négation *dans un sujet* d'une perfection qui devrait s'y trouver – par exemple la *cécité*, en tant qu'elle affecte un animal qui devrait être naturellement capable de voir.

Pour un cercle, ne pas avoir trois angles égaux à deux droits, pour une pierre, ne pas avoir le discernement du bien et du mal, ce n'est pas une privation, c'est simplement une négation et une négation impliquée dans la nature même du cercle ou de la pierre.

En revanche, si l'homme a une faculté de juger, si la puissance de connaître la vérité appartient à sa nature, l'erreur ne peut pas être une simple négation, l'absence d'une perfection étrangère à sa nature, elle paraît être une véritable privation au sens d'un manque d'une perfection due à cette nature. En effet,

1/ Plus parfait est l'artisan, plus parfaite son œuvre

2/ L'œuvre d'un souverain Créateur doit donc être parfaite et accomplie en toutes ses parties ; mes facultés doivent être parfaites en leur genre ; il est impossible qu'elles manquent d'une perfection qui leur soit due

Pour la faculté de discerner le vrai du faux, la perfection ne peut être que l'infaillibilité.

Or je suis faillible.

Dès lors de deux choses l'une : ou bien je dois admettre qu'il m'est plus avantageux de faillir que de ne point faillir, ou bien, si c'est impossible, je vais être tenté de me plaindre de Dieu ou de renoncer à l'existence de Dieu.

La solution consistera à dépasser l'alternative : la perfection de mon esprit consiste non pas à faillir, mais à le pouvoir, ou plutôt à être ainsi constitué que le faillir soit possible et que j'ai ainsi la liberté et la responsabilité de ne pas faillir (en faisant un bon usage de mes facultés)

[§ 7-8] D'où l'esquisse d'une théodicée : je comprendrai que la plainte n'est pas juste si j'ai conscience que le fini ne peut pas juger des raisons de l'infini

« Je ne me dois point étonner si mon intelligence n'est pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait ce qu'il fait... » : Dieu est incompréhensible pour un entendement fini [voir 1/ réponses aux 1<sup>e</sup> objections, 10<sup>e</sup> alinéa : « Et il demande ici avec beaucoup de raison si je connais clairement et distinctement l'infini [...] 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 ». 2/ « réponses aux 5<sup>e</sup> objections à la 3<sup>e</sup> Méditation, VII, Alquié 811-812 : « ... je vous avertirai, dis-je, qu'il répugne [qu'il serait contradictoire] que je comprenne quelque chose, et que ce 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 [l'essence] de l'infini [...] il suffit de concevoir une chose qui n'est renfermée dans aucunes limites pour avoir une vraie et entière idée de tout l'infini » ; Gassendi disait : je ne peux avoir une idée vraie de l'infini si je ne le comprends pas ; Descartes retourne l'objection : mon idée vraie de l'infini implique que je ne le comprenne pas ; mais que je ne le comprenne pas n'exclut pas que je le conçoive ou que je le touche de la pensée]. Et ce qui est incompréhensible pour l'homme, ce n'est pas seulement l'être divin en tant que tel, mais aussi « pourquoi Dieu fait ce qu'il fait » et comment il le fait ; l'exercice d'une puissance créatrice infinie est à tout jamais incompréhensible pour un entendement fini.

Conséquences : 1/ l'incompréhensibilité de Dieu n'est pas une objection à son existence. Voir en PP, I, 40-41 la question de la conciliation entre le libre arbitre humain et la préordination divine ; le libre arbitre est une vérité d'expérience ; la préordination divine est une vérité de raison ; leur coexistence est donc un fait, bien que ce fait soit pour l'intelligence humaine incompréhensible et reste donc un mystère. Comparer avec Pascal qui montre aussi que l'incompréhensible ne doit pas être jugé faux au seul motif qu'il est incompréhensible : « c'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier ce qui lui est incompréhensible au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. Et c'est pourquoi toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne pas la nier à cette marque mais en examiner le contraire ; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, toute incompréhensible qu'elle est » (B 177-178)

Descartes en conclut qu'on doit abandonner la téléologie: je ne peux rien connaître des « fins impénétrables de Dieu » ; les causes finales n'ont pas de place dans la connaissance naturelle.

Gassendi lui en fait le reproche (749 : « Mais quoique cela [le parti d'exclure les causes finales de la science] puisse être vrai, si vous entendez parler des fins que Dieu a voulu être cachées ou dont il nous a défendu la recherche, cela néanmoins ne se peut entendre de celles qu'il a comme exposées à la vue de tout le monde, et qui se découvrent sans beaucoup de travail, et qui d'ailleurs sont telles qu'il en revient une très grande louange à Dieu, comme leur auteur »).

Leibniz lui en fera aussi reproche ; la connaissance physique ne peut pas se passer de finalité ; Snellius a mieux démontré les lois de la réfraction en supposant que lumière suit la voie la plus simple (principe qui implique une finalité) que Descartes qui a voulu s'en tenir à un strict mécanisme.

En réalité, Descartes n'annule pas la finalité.

Dans le *Traité de l'homme* (rédigé entre 1630 et 1633), Descartes commence sa description du corps humain par une fiction : « Je suppose, écrit-il, que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible » (Alquié, I, 379). Dieu = artisan ; corps humain = machine.

Cette fiction montre que Descartes pense le vivant selon un modèle mécanique et technologique. Le vivant est un mécanisme du point de vue de son fonctionnement : la causalité qui y opère est efficiente, descendante ou *a tergo* exactement comme dans les corps inertes, et le tout de l'organisme est réductible à l'interaction de ses parties. Mais Descartes conserve le principe, hérité d'Aristote et de Galien, d'une division de l'organisme en organes définis par leur fonction, qui elle-même se définit en termes d'utilité et de finalité. Et pour en rendre compte, Descartes présente le vivant non plus seulement comme un mécanisme mais comme une machine, avec les dimensions de causalité formelle et finale qui y sont impliquées : le rapport des parties d'une horloge (roues, balancier, échappement) à l'horloge entière est identique au rapport des organes à l'organisme comme tout.

La cause formelle et la cause finale ne sont pas annulées, elles sont plutôt déplacées, elles n'opèrent plus dans l'immanence du corps vivant, elles sont passées dans la fiction d'une fabrication (Le concept cartésien de la nature se sépare de celui d'Aristote au sens où la nature « cartésienne » n'institue pas *à partir d'elle-même* son ordre et son intelligibilité (par la cause formelle et la cause finale), elle est naturée, non naturante, instituée, non instituante. Il n'existe aucune autre puissance instituante que celle de Dieu).

C'est ce que confirme la réponse à Gassendi :

« tout ce que vous dites ensuite pour la cause finale doit être rapporté à la cause efficiente » (820-821) – entendons : une cause efficiente intelligente, « technologique » : « ainsi de cet usage admirable de chaque partie dans les plantes et les animaux, il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faites, et de connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de ses ouvrages, mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé toute chose » (821)

2/ On ne peut juger de la perfection des ouvrages de Dieu qu'en les considérant tous ensemble et non pas isolément. Argument qui vient du stoïcisme et que l'on retrouve chez St Augustin (Dieu ne permettrait aucun mal si sa toute puissance ne lui permettait d'en tirer un plus grand bien) et Thomas d'Aquin. On peut le résumer ainsi : l'imperfection de la partie peut être un ingrédient du bien de l'ensemble qu'elle concourt à constituer

Noter que Descartes raisonne dans l'hypothétique, puisqu'il peut pas encore savoir qu'il existe des tous, et ce tout qu'est l'univers. La fin du § indique cependant que la démonstration antérieure de l'existence de Dieu est ce qui pour la première fois permet d'envisager la *possibilité* que le sujet pensant fasse partie d'un monde : le moi est un élément partiel de

« l'université des êtres », et il s'agira dès lors d'envisager l'erreur, dont il est le sujet et la cause, comme une déficience partielle qui ne contredit pas la perfection du Créateur.

Noter aussi que, malgré la fin du § précédent, la thèse que Descartes emprunte aux conceptions antérieures comporte un aspect nettement finaliste, puisque la partie y est envisagée comme *moyen* de l'ordre total. Dans CFJ, Kant verra dans la relation de subordination entre des parties et le tout organisé qu'elles constituent l'indice d'une *finalité objective*, même si cette notion est répudiée par une physique mécaniciste.

[§ 9] Examen des facultés impliquées dans le jugement

« ...considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection)... » : nous aurons à connaître bien d'autres témoignages de notre imperfection ; mais là où nous en sommes de l'ordre des raisons, seul ce témoignage peut être retenu.

« ...je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes... ». Importance de l'idée de *concours* : la privation de vérité ne peut pas être impliquée dans ma *nature*, elle ne peut donc pas l'être dans la nature (ou l'exercice, considéré intrinsèquement) des facultés impliquées dans l'erreur ; il reste donc qu'elle soit à l'intersection de l'exercice de ces facultés ; l'erreur est donc de l'ordre de l'accident

Descartes distingue deux sortes de pensée ou deux pouvoirs de l'esprit<sup>4</sup> : la « puissance de connaître » ou la « perception de l'entendement » (sentir, imaginer, concevoir sont des façons de se représenter les choses par l'intermédiaire de leurs idées) et la « puissance d'élire » ou « l'action de la volonté » (avoir du désir ou de l'aversion, affirmer, nier, douter sont des façons de vouloir).

Puis il montre que l'erreur pas due à la nature intrinsèque de l'un et de l'autre de ces deux pouvoirs ou plutôt qu'elle n'est pas une privation de ce qui serait dû à la nature intrinsèque de ces deux pouvoirs. En effet

1/ L'erreur n'est pas imputable à la faculté de former les idées ; il est vrai que mon entendement est fini mais cette finitude (qui est la condition de l'erreur) n'est pas une privation ; l'entendement n'est pas privé des idées qu'il n'a pas ; il ne le serait que si les idées qu'il n'a pas lui étaient dues ; or 1/ il n'appartient pas à la nature de l'entendement en général de former autant d'idées qu'il y a de choses possibles ou que Dieu peut en penser ; 2/ rien

---

<sup>4</sup> Voir aussi PP 32. « Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté.

Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir ; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir ».

n'établit qu'une plus grande perfection soit due à l'entendement humain en particulier

2/ L'erreur n'est pas imputable à la volonté. La volonté humaine est d'une telle nature qu'on ne peut pas en concevoir de plus parfaite qu'elle ; la volonté considérée en sa forme, abstraction faite de son rapport à l'entendement, est une puissance d'élire, un pouvoir de choisir entre les deux termes d'une alternative (affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) ; or par lui-même un tel pouvoir n'est pas susceptible de degrés : on l'a ou on ne l'a pas ; sa nature exclut qu'on puisse en retrancher quoi que ce soit ; il est infini et parfait. Dieu ayant résolu de nous donner une volonté ne pouvait nous en donner une plus parfaite que celle qu'il nous a donnée.

On voit la dénivellation entre l'argument qui innocente l'entendement et l'argument qui innocente la volonté : je ne peux pas me plaindre de la finitude de mon entendement parce que Dieu ne me devait pas un entendement infini ; je ne peux pas me plaindre de la finitude de ma volonté parce que ma volonté est infinie.

L'infinité et la perfection de la volonté, Descartes l'établit d'abord par l'expérience (« je l'expérimente si vague [au sens où elle est un pouvoir d'inventer des fins] et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes »). Voir aussi PP, I, 39 : « que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons » ; *Entretien avec Burman* (EB) : « ... que chacun rentre en soi-même et en fasse l'expérience : a-t-il ou non une volonté parfaite et absolue ? et peut-il concevoir quoi que ce soit qui l'emporte sur lui par une volonté plus libre ? l'expérience sera ce que j'ai dit. Donc la volonté est plus grande en lui que l'entendement ; elle le rend plus que celui-ci semblable à Dieu »

Puis [« Et ce qui me semble bien remarquable en cet endroit... »], Descartes la confirme par le contre-exemple des autres facultés : l'entendement, l'imagination, la mémoire sont des facultés qui sont en moi étroites et bornées, que je peux perfectionner (qui relèvent donc de l'*indéfini*) et qui sont en Dieu, pour autant qu'elles puissent lui appartenir, « immenses et infinies » ; tout autre est le cas de la volonté : nous ne pouvons pas perfectionner notre volonté (nous ne pouvons perfectionner que l'usage de notre volonté) ; nous devons donc reconnaître qu'elle est infinie et parfaite, comme celle qui se trouve en Dieu.

Burman formule une objection qui permet à Descartes de préciser sa pensée : « [O] – mais de même aussi l'entendement est toujours l'entendement ; ainsi notre entendement ne différera pas de l'entendement de Dieu, quand même celui-ci s'étendrait à plus d'objets ». Objection à laquelle Descartes répond : « [R] – Si fait : il y a entendement et entendement puisque chacun dépend d'un objet et ne peut en être séparé ; or notre entendement non seulement ne s'étend pas à autant de choses que l'entendement de Dieu, mais de plus il est lui-même très imparfait ; il a des obscurités et l'ignorance y est jointe ».

L'entendement n'est pas séparable des objets qu'il « entend » et c'est pourquoi la perfection de l'entendement varie selon l'extension et la compréhension de ses objets. Par contraste, même si la volonté a besoin d'un ob-



jet pour vouloir, l'objet, condition du vouloir, n'entre pas dans la nature même de l'acte de vouloir.

Cette volonté infinie nous fait connaître que nous portons l'image et la ressemblance de Dieu (Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639 : « Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créé à son image »)<sup>5</sup>. Il y a donc dans la *res cogitans* une double marque de l'infini et du parfait : son idée de Dieu et sa volonté infinie.

Le texte latin dit : « une sorte d'image et de ressemblance de Dieu » ; la restriction se trouvait dans la 1<sup>e</sup> reprise de la parole biblique, dans la 3<sup>e</sup> Méditation : « il est fort croyable qu'il m'a *en quelque façon* produit à son image et semblance... » ; et elle réapparaît dans la lettre à Christine de Suède, 20 novembre 1647 : « ... outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend *en quelque façon* pareils à Dieu et *semble* nous exempter de lui être sujets, et que par conséquent son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder ». Le libre arbitre ne nous rend qu'*en quelque façon* semblables à Dieu et c'est pourquoi il ne nous exempte pas de lui être sujets.

S'il ne nous rend qu'*en quelque façon* semblables à Dieu, c'est parce que la volonté n'est pas infinie en nous comme en Dieu.

Ce qu'explicite la suite : elle est « incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi... », pour deux raisons : « ...soit à raison de la connaissance et de la puissance... », « ... soit à raison de l'objet... ».

1/ Elle est jointe à une connaissance parfaite de ses objets, ce qui l'affranchit des hésitations et lui donne un pouvoir égal au vouloir

2/ Elle s'étend à infiniment plus de choses

Ce qui veut dire *a contrario* que la volonté humaine est limitée non en sa propre nature mais par les limites de l'entendement et de la puissance auxquels elle est jointe ; elle est « sans bornes » mais non pas infinie en acte comme elle l'est en Dieu.

Ce que confirme l'article I, 35 des *PP*<sup>6</sup> : la volonté humaine est infinie *en quelque sens* <quodammodo>, au sens où elle n'aurait rien à changer de

---

<sup>5</sup> L'idée vient de la théologie chrétienne : St Bernard, St Bonaventure et de la *Théologie naturelle de Raymond Sebond*.

<sup>6</sup> 35. « Qu'elle a plus d'étendue que lui, et que de là viennent nos erreurs ».

De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre ; ce qui est cause que nous la portons ordinairement au delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement ; et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre.

sa nature pour s'étendre à d'autres objets que ceux que lui propose l'entendement humain et même pour s'étendre à tous les objets de l'entendement divin.

On peut exprimer cette différence en parlant de l'infinitude de la volonté humaine et de l'infinité de la volonté divine.

Pour résumer : Quand je joins la volonté à l'entendement et à la puissance, elle m'apparaît comme incomparablement plus grande en Dieu que dans moi, elle n'est pas infinie en Dieu comme en moi. Mais, séparée de la connaissance et de la puissance, considérée « formellement et précisément en elle-même », elle n'est pas plus grande en Dieu qu'en moi ; l'homme est aussi libre que Dieu quant à l'exercice de son libre arbitre (mais non pas quant à ses conditions et ses effets)

« Formellement et précisément en elle-même » : considérée du point de vue de son essence, qui est la liberté.

La liberté est un autre nom de la volonté : les deux termes apparaissent ensemble au moment où Descartes invoque l'expérience que la volonté a d'elle-même : « il n'y a que la seule volonté ou liberté de l'arbitre que j'expérimente en moi être si grande... »

Et dans les *Réponses aux 3<sup>e</sup> objections*, Descartes écrit : « Il n'y a personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre le volontaire et le libre ». Voir aussi *PA* art. 41 : « la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte »

Cette volonté ou liberté de l'arbitre est explicitée en deux propositions, la seconde précisant la première

1/ Elle est la puissance d'élire l'un ou l'autre de deux contraires ;

2/ « ... ou plutôt » elle est la puissance d'élire spontanément ou sans contrainte l'un ou l'autre de deux contraires.

Cette puissance d'élire sans contrainte, nous en faisons l'expérience « quand nous ne nous sentons déterminés par aucune force extérieure »

Trois cas de figure peuvent donc se présenter

1/ lorsque j'éprouve une passion violente, lorsque je suis en colère, « hors de moi », je fais l'expérience d'une « force extérieure » qui me contraint ; je n'agis ni volontairement, ni librement (la volonté ne peut jamais être contrainte quant à sa nature ; mais elle est jointe à un corps, et souvent « l'indisposition qui est dans le corps empêche que la volonté ne soit libre »)

2/ lorsque je connais clairement et distinctement le vrai et le bien, d'une grande clarté dans l'entendement suit une grande inclination dans la volonté ; cette inclination est une force, si on veut, mais une force *intérieure* à la volonté ; l'inclination mise dans la volonté par ce qui est clair et distinct dans l'entendement ne signifie pas que la volonté serait *déterminée* par l'entendement, elle ne prive pas la volonté d'auto-détermination – et c'est pourquoi Descartes écrit dans la 3<sup>e</sup> Méditation, § 4 : « *de moi-même* je me

laisse emporter à ces paroles... ») ; la volonté qui « cède » à cette inclination est parfaitement libre.

Voir aussi

Lettre à Mesland du 2 mai 1644 (Alquié 72) :

« Car il est, ce me semble, certain que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propension in voluntate* ; en sorte que voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir... »

« Impossible » ne signifie pas que la volonté perdrait sa puissance de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, mais que, lorsqu'il y a une parfaite clarté et distinction dans l'entendement, la détermination de la volonté est indivisiblement libre et nécessaire ; la volonté est *ordonnée* au vrai et au bien ; en acquiescant au vrai et au bien, elle reconnaît dans cet acquiescement où s'accomplit sa destination quelque chose de libre et de nécessaire, d'autant plus libre qu'il est plus nécessaire ; un autre choix serait contradictoire non pas avec la liberté de la volonté mais avec la destination de cette liberté.

Lettre à Mesland du 9 février 1645 (Alquié, 552) :

« Bien plus j'estime qu'elle [la faculté de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires] s'y trouve, non seulement dans ces actes où elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres ; à tel point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre »

Voir aussi les Réponses aux 5<sup>e</sup> objections.

Pour Gassendi, la volonté est déterminée à affirmer ou nier par ce que l'entendement lui présente comme certain, comme elle est déterminée à suspendre le jugement par ce que l'entendement lui présente comme douteux ; la volonté est donc déterminée par l'entendement non seulement du point de vue de l'objet mais du point de vue de l'acte même de vouloir : « on peut dire qu'il y a une telle dépendance du libre arbitre envers l'entendement que si l'entendement conçoit ou pense concevoir quelque chose clairement, alors le libre arbitre porte un jugement ferme et arrêté [...] ; mais s'il ne conçoit la chose qu'avec obscurité, alors le libre arbitre ne prononce son jugement qu'avec crainte et incertitude... » (755). Il n'y a donc pas pour Gassendi,

d'indifférence positive dans la volonté, de liberté de l'arbitre (Descartes le relève : « ... ce que vous niez ensuite touchant l'indifférence de la volonté... » (824)

Conséquence : il est absurde de chercher dans la liberté de l'arbitre la source des erreurs et la possibilité de leur rectification ; l'erreur et sa rectification ne dépendant que du seul entendement.

Pour Descartes, si la volonté est déterminée par l'entendement, c'est du point de vue de l'objet de la détermination, non du point de vue de l'acte même de détermination ; la volonté *se laisse déterminer* par l'entendement ; c'est elle qui a l'initiative de la détermination qu'elle reçoit de l'entendement ; et cela suppose que la volonté excède l'entendement, soit infinie, alors que l'entendement est fini.

Ce qui, selon Descartes, réfute Gassendi, c'est d'abord l'expérience métaphysique de la liberté [« quoique ce que vous niez ensuite touchant l'indifférence [qui doit être ici comprise au sens de l'indifférence *positive*, c'est-à-dire au sens de « la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires »<sup>7</sup>] soit de soi très manifeste... » (824)]. Une preuve par l'expérience n'a cependant pas de valeur pour celui qui n'a pas fait cette expérience de la liberté (ou qui, du moins, est incapable de la reconnaître comme telle). Peut-on lui substituer une preuve par raisons ? En un sens non : « ... cela est tel que chacun le doit plutôt ressentir et expérimenter en soi-même que de se le persuader par raison ». Mais on peut cependant, pense Descartes, établir que la position de Gassendi se réfute elle-même.

Gassendi soutient les deux propositions suivantes :

La volonté est déterminée par l'entendement

Nous avons le pouvoir de rectifier nos erreurs.

Pour Descartes, ces deux propositions sont contradictoires : si la volonté a le pouvoir de rectifier les erreurs, alors elle ne peut pas être déterminée par l'entendement ; si elle est déterminée par l'entendement, il est possible que l'esprit, au gré des fluctuations des représentations passe du faux au vrai, mais l'esprit n'a pas le pouvoir de *rectifier* les erreurs.

Gassendi nie l'indifférence de la volonté, mais sa négation est réfutée par sa conviction que l'esprit peut rectifier ses erreurs. Il a donc lui aussi fait l'expérience de la liberté.

3/ Lorsqu'il n'y a ni force extérieure, ni force intérieure, la volonté est libre, puisqu'il n'y a pas de force extérieure qui la sollicite ; mais comme elle n'est pas non plus sollicitée par une force intérieure, elle est dans cet état que Descartes appelle dans les *Méditations indifférence*.

L'indifférence désigne la situation dans laquelle il n'y a pas de raison déterminante de décider d'un côté plutôt que de l'autre de telle sorte que la volonté est dans une sorte de fluctuation.

La liberté de la volonté n'inclut pas ou n'exige pas l'indifférence : elle n'exige pas qu'au moment où je prends une décision je sois indifférent à choisir ceci plutôt que cela ou que je n'aie pas plus de raison de choisir ceci plutôt que cela

---

<sup>7</sup> A Mesland, 9 février 1645, Alquié 551-552

La liberté de la volonté n'exclut pas non plus l'indifférence : la liberté est sauve pour autant que je ne me sente pas déterminé par une force extérieure et que demeure la possibilité du choix

Cependant Descartes observe que l'indifférence nuit à la liberté ; la liberté est d'autant plus grande que l'indifférence diminue.

Il y a donc pour Descartes différents degrés de liberté.

Cela veut dire que Descartes distingue le libre arbitre et la liberté du libre arbitre : le libre arbitre est sans degrés ; il est absolu ; la liberté du libre arbitre a des degrés et augmente en même temps que la lumière qui est dans l'entendement.

C'est ce que Descartes établit dans le passage qui commence par « car afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent... »

Le latin dit : « Il n'est pas en effet nécessaire, pour que je sois libre, que je puisse me porter vers l'un et l'autre côté, mais au contraire, plus j'incline d'un côté... »

Cette phrase ne signifie pas qu'il peut y avoir libre arbitre sans alternative ou sans le pouvoir de choisir l'un ou l'autre terme de l'alternative, car cela contredirait ce que Descartes a formellement établi quelques lignes plus haut.

Descartes affirme même dans la lettre à Mesland du 9 février 1645 citée ci-dessus que les plus fortes raisons de choisir un parti n'abolissent pas la puissance de choisir le parti contraire : quand, dit-il, j'ai de fortes raisons de choisir un parti, « moralement parlant » je ne peux pas choisir le parti opposé ; mais « absolument parlant » je le peux. Cela montre qu'aucune lumière venant de l'entendement, par connaissance naturelle ou surnaturelle, ne suspend le libre arbitre au sens de la puissance d'arbitrer entre deux contraires.

La phrase signifie donc : la liberté n'exige pas que j'hésite entre les deux termes de l'alternative, la liberté n'implique pas que je sois indifférent à choisir d'un côté plutôt que de l'autre ; au contraire, je suis, en adoptant un parti, d'autant plus libre que j'ai des raisons de le choisir ; la liberté est proportionnelle au degré de détermination de la volonté par la grâce divine<sup>8</sup> ou la connaissance naturelle.

Il y a donc pour la liberté deux limites ou deux extrêmes : l'un serait la parfaite indifférence et le plus bas degré de la liberté ; l'autre serait la présence à l'entendement d'une raison de choisir si certaine, si parfaite, qu'elle exclurait tout suspens de la volonté et donnerait à la volonté le plus haut degré de liberté.

---

<sup>8</sup> On pensera à l'horizon dans lequel Descartes écrit les *Méditations*. Il s'agit d'une allusion aux controverses de l'époque issues de la Réforme, et plus particulièrement des doctrines luthérienne et calviniste concernant les conséquences du péché originel : le protestantisme enseigne que le péché originel a détruit le libre arbitre, que par suite la volonté humaine ne peut se porter d'elle-même qu'au mal, si la grâce ne vient se substituer au « serf arbitre » pour porter la volonté au bien. Descartes reprend ici la doctrine traditionnelle selon laquelle le libre arbitre n'est pas plus supprimé par le péché que par la grâce.

Sans doute ne peut-elle toucher ni l'un ni l'autre de ces extrêmes : nous n'avons aucune expérience d'une parfaite indifférence, il y a toujours une raison, aussi faible soit-elle de suivre un parti plutôt que l'autre ; et Descartes emploie la tournure d'un irréel pour désigner la situation où la volonté serait exempte de toute indifférence ; nous tendons vers cette situation sans jamais y atteindre. Nous oscillons selon les situations entre ces deux limites : la science nous conduit au plus près de la plus haute liberté ; dans le domaine de l'action, en revanche, les raisons se brouillent ; et il y a des situations où la raison de notre décision est de sortir de l'irrésolution.

La pensée cartésienne se résume donc dans les deux points suivants :

1/ L'acte de la volonté – l'acte de vouloir en tant que tel – est toujours également contingent et indéterminé, quel que soit le degré d'inclination qu'elle doit à l'entendement (ou son degré de liberté)

2/ Le contenu de l'acte de volonté – ce que la volonté veut – est toujours plus ou moins déterminé, et jamais entièrement indéterminé, puisque la volonté ne peut vouloir ce qu'elle veut qu'« en situation », c'est-à-dire en se laissant déterminer par les représentations de l'entendement.

On peut dire aussi que l'acte de volonté, l'acte de vouloir est toujours *spontané*, c'est-à-dire sans contrainte, mais que la volonté ne peut pas se déterminer (se donner un contenu) sans se laisser déterminer par les représentations de l'entendement.

On distinguera enfin la perfection de la volonté et la perfection de la liberté.

La perfection de la *volonté* humaine tient à son infinité formelle (qui n'est pas différente de l'infinité formelle de la volonté divine).

Cette perfection est appelée indifférence (au sens positif du terme) dans la lettre à Mesland du 9 février 1645 mais aussi dans la Réponse à Gassendi (cf. ci-dessus) et en PP, I, 41 : « nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement ».

La perfection de la *liberté* humaine tient au degré de la détermination de la volonté par l'entendement ; l'indifférence (cette fois au sens négatif) est le plus bas degré de la liberté ; supposons la liberté humaine dans sa perfection : l'indifférence (au sens négatif) disparaît (et quand elle disparaît on peut dire, comme le fait Descartes dans la lettre du 2 mai 1644 : « il est très malaisé et même, comme je crois, *impossible...* ») mais le pouvoir de l'alternative (l'infinité formelle), l'indifférence au sens positif, demeure.

D'où la distance entre la volonté divine et la volonté humaine.

En l'homme, entendement et volonté sont deux facultés différentes, irréductibles à l'unité ; la volonté ne peut se déterminer qu'en recevant de l'entendement ce qui doit la déterminer.

En Dieu entendement et volonté sont uns<sup>9</sup> : la volonté se détermine en déterminant l'entendement (au lieu de recevoir de l'entendement sa détermination : les vérités éternelles sont créées).

---

<sup>9</sup> Descartes a pensé que les attributs de Dieu ne sont différents que du point de vue l'homme, c'est-à-dire d'une différence de raison raisonnante (à Mesland, 2

Et c'est pourquoi il y a une indifférence dans la volonté divine : « quant à la liberté du franc arbitre, il est bien certain que celle qui se retrouve en Dieu est bien différente de celle qui est en nous, d'autant qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais » (*Réponses aux 6<sup>e</sup> objections*). Dieu est donc indifférent par essence à l'égard de tout ce qui n'est un bien *que* parce qu'il le crée. L'homme est accidentellement dans l'indifférence, par ignorance de son bien véritable. C'est pourquoi Descartes conclut que l'indifférence, chez l'homme, « fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté », soit un indice supplémentaire de finitude.

§ 10-12. Trois moments

A/ Descartes établit d'abord que la cause de l'erreur ne se trouve ni dans la volonté comme telle ni dans l'entendement comme tel.

La volonté comme telle n'est pas la cause de mes erreurs : on ne se trompe pas parce qu'on le veut *au sens où l'on voudrait se tromper*. Pour vouloir l'erreur en tant que telle, il faudrait savoir qu'elle en est une, c'est-à-dire connaître la vérité, et donc ne pas se tromper. « D'elle-même », c'est au bien que tend la volonté, et l'erreur est une espèce de mal. La perfection « en son genre » de la volonté exclut donc qu'elle soit à elle seule la cause de l'erreur.

Il faut en dire autant de l'entendement en tant que l'appréhension des concepts est elle-même exempte d'erreur : il n'y a pas de tierce possibilité entre « concevoir comme il faut » et ne pas concevoir.

Elle se trouve dans un certain usage de la volonté : la volonté, étant « beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement », outrepassait facilement les limites de l'entendement ou plus précisément les limites de ce que l'entendement connaît avec clarté et distinction. La volonté devient alors indifférente à son objet, elle se prononce sur l'objet pour d'autres raisons que la nature de l'objet.

Lorsque je connais clairement et distinctement le vrai et le bien, d'une grande clarté dans l'entendement suit une grande inclination dans la volonté. Lorsque la lumière manque à l'entendement, la volonté est dans une sorte de fluctuation et, quand elle juge, elle peut alors facilement s'égarer.

Se tromper, c'est juger ce qu'on ignore en ignorant qu'on l'ignore.

Mais pourquoi la volonté juge-t-elle, alors même que lui manque l'inclination à juger d'un côté plutôt que de l'autre ? C'est sans doute parce

---

mai 1644 : « ... c'est par une seule action, toute simple et toute pure qu'il entend, veut et fait tout » (AT, IV, 119, Alquié, III, 75 ). Entendement, volonté, action sont absolument un. D'où l'idée, présentée dans les 6<sup>e</sup> Réponses, que ce que Dieu a créé est bon non pas en raison de son essence, mais en raison du choix de Dieu<sup>9</sup> (6<sup>e</sup> réponses : « Parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit dans la Genèse, elles sont très bonnes ; c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire »). Voir aussi PP I, 23.

que la vérité, qui est un bien, n'existe formellement que dans le jugement ; c'est parce qu'elle tend vers le bien et doit nécessairement passer par le jugement pour aller au bien que la volonté juge prématurément, c'est-à-dire sans se conformer aux conditions de la discipline du jugement.

C'est l'erreur (ou ses conséquences) et la faute qui font voir l'ignorance qui, sans cela, s'ignore elle-même et font comprendre que la suspension du jugement est préférable au jugement dans l'ignorance.

Il en résulte que :

1/ Dieu est innocent des erreurs et des fautes humaines, parce que l'erreur est un accident qui résulte d'un usage irréfléchi de la volonté, qui pourrait, et devrait, toujours s'abstenir de juger de ce qui n'est pas suffisamment connu par l'entendement

2/ Tout pécheur est ignorant – « *omnis peccans est ignorans* » (à Mersland, le 2 mai 1644) ; toute faute suit d'un jugement erroné sur le bien, mais n'en est pas moins fautive pour cela. Corrélativement le *Discours de la méthode* montre que, « notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire » (3<sup>e</sup> partie).

L'erreur ayant été expliquée, Descartes montre quels sont les deux sortes d'assentiment (avec ou sans lumière) sur deux exemples

Le *cogito* : d'une grande lumière dans mon entendement a suivi une grande inclination dans ma volonté, une inclination si grande que « je ne pouvais pas m'empêcher de juger... » ; dans la 3<sup>e</sup> Méditation, Descartes écrit : « ... je suis tellement persuadé par elles que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : me trompe qui pourra... » ; la formule « je ne pouvais pas m'empêcher... » ne doit évidemment pas être comprise comme signifiant que la volonté serait liée par la lumière de l'entendement et par là même privée de liberté ; » c'est exactement l'inverse : la volonté qui « cède » à cette inclination est parfaitement libre, et c'est en cédant à cette inclination précisément qu'elle est la plus libre

Unité ou dualité de la nature spirituelle et de la nature corporelle ?

Là où je suis parvenu, j'ai acquis un concept clair et distinct d'une res cogitans auquel n'appartient rien de ce qui appartient au concept de la nature corporelle.

Mais mes pensées d'avant le doute méthodique n'ont pas disparu, et en particulier celle qui me représente, selon la 3<sup>e</sup> notion primitive, comme âme unie à un corps et même comme âme logée en un corps : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui ».

Là où j'en suis de l'ordre des raisons, je n'ai découvert aucune raison déterminante de penser que cette nature corporelle et la nature pensante sont ou bien « une seule et même chose » [en latin : *idem*] ou deux choses différentes. D'où une *fluctuatio animi* : lorsque je me pense moi-même selon les pensées d'avant le doute méthodique, je suis tenté de me représenter la nature qui pense comme quelque chose qui est en moi (= le composé auquel je



m'identifie), je suis donc tenté de penser l'âme et le corps comme une seule chose <idem> ; et si je reviens aux pensées de la 2<sup>e</sup> Méditation, cela ne me donne aucune raison de penser que la nature pensante et la nature corporelle sont ou ne sont pas substantiellement distinctes. Je suis donc dans l'indifférence devant trois possibilités : l'affirmation de l'identité, la négation de l'identité et l'abstention de jugement (on peut cependant présumer que l'indifférence n'est pas complète et que le sujet méditant a une préférence pour la 3<sup>e</sup> possibilité, qui correspond seule au bon usage de la volonté jugeante en situation d'indifférence).

C/ Le 3<sup>e</sup> moment évoque l'extension de l'indifférence et l'usage qui peut en être fait

L'indifférence s'étend partout où il y a du conjectural, si du moins il est reconnu comme tel. Dès que quelque chose que nous tenions pour vrai apparaît comme conjectural, l'indifférence apparaît. D'où une la possibilité de susciter dans la volonté l'indifférence et d'en faire un bon usage dans la suspension du jugement. Comme dans la 1<sup>e</sup> Méditation. Si le sujet philosophe a pu nier dans la 1<sup>e</sup> Méditation non seulement le douteux mais ce qui, selon les critères de la connaissance naturelle, est vrai, c'est parce que la résolution de douter (et la raison de douter qu'elle s'est donnée : l'hypothèse du grand trompeur) a fait apparaître le vrai comme conjectural (métaphysiquement conjectural) et a ainsi fait surgir l'indifférence dans la volonté ; et c'est cette indifférence qui a permis que le douteux (le métaphysiquement conjectural) soit qualifié comme faux.

Cette explication de la cause de l'erreur peut se prêter à deux interrogations.

La première concerne sa légitimité intrinsèque

La seconde concerne l'extension de sa légitimité.

A/ La légitimité de l'explication est contestée par Gassendi.

Gassendi argumente ainsi : l'acte de vouloir a nécessairement un contenu ; nous ne pouvons rien vouloir sans le concevoir d'une façon ou d'une autre, donc la volonté a la même extension que l'entendement [752 : « Je demande seulement pourquoi vous restreignez l'entendement dans certaine limites et que vous n'en donnez aucune à la volonté ou à la liberté du franc arbitre. Car à vrai dire ces deux facultés semblent être d'égale étendue, ou pour le moins l'entendement semble avoir autant d'étendue que la volonté ; puisque la volonté ne se peut porter vers aucune chose que l'entendement n'ait auparavant aperçue »].

Et s'il tel est le cas, il est impossible que la volonté se porte au delà de ce que l'entendement conçoit. La façon dont Descartes explique l'erreur (et sa rectification) est fautive.

Descartes répond (II, 823) : la volonté excède l'entendement à chaque fois qu'elle se porte vers quelque chose que nous croyons concevoir mais qu'en réalité nous ne concevons pas. Il est vrai que la volonté ne peut pas vouloir sans que quelque chose se présente à elle comme l'objet possible de son vouloir ; mais ce qui se présente à la volonté comme un objet possible de son vouloir n'est pas nécessairement un objet que l'esprit *conçoive* ; la volonté peut se porter vers un objet qui n'est pas un véritable objet de

l'entendement, et quand cela se produit, la volonté excède ou devance l'entendement.

Descartes donne deux exemples.

Au moment où nous jugeons que l'esprit est un corps subtil, nous concevons notre esprit comme chose pensante, nous concevons un corps délié et subtil comme res extensa, mais nous ne concevons pas l'esprit comme res extensa ; nous ne le pouvons pas ; et nous ne le pouvons pas parce qu'un esprit-corps subtil n'est rien, donc rien que l'on puisse penser.

Deux situation et deux seulement sont possibles.

Ou bien, comme dans la 2<sup>e</sup> Méditation, nous concevons l'esprit, nous concevons le corps mais nous ne concevons l'esprit et le corps ni comme une seule chose ni comme deux choses différentes, parce que nous n'avons aucune raison de penser l'un ou l'autre ; notre esprit est alors dans l'indifférence et cette indifférence entraîne une abstention de jugement.

Ou bien comme au terme de la 6<sup>e</sup> Méditation, nous concevons l'esprit et le corps comme deux choses différentes parce que nous avons des raisons claires et solides de le penser.

Donc quand nous affirmons que l'esprit est un corps subtil, nous affirmons quelque chose que nous ne concevons pas ou dont nous n'avons aucune idée. Notre volonté se porte sur quelque chose qui n'est pas un véritable objet, vers un fantôme. Et si ce fantôme existe, c'est parce que notre volonté le fait exister, en raison de l'inertie de nos préjugés (ce que nous connaissons de nous par la 3<sup>e</sup> notion primitive, l'union de l'âme et du corps, joue un rôle essentiel dans la formation de ce pseudo-objet).

Second exemple. Au moment où je juge qu'une pomme empoisonnée est bonne pour mon aliment, je conçois (= je perçois) les qualités sensibles de la pomme qui sont donc un véritable objet de la pensée ; mais je ne conçois pas qu'elle me sera utile ; l'objet « pomme qui sera bonne pour mon aliment » est une fiction créé par la volonté dans son mouvement vers l'objet. On pourrait dire dans un autre langage que je « projette » dans ma perception de la pomme le souvenir de toutes les pommes qui m'ont été utiles mais cette projection ne produit pas un véritable objet, l'objet d'une conception claire et distincte.

Un entendement attentif connaît la différence, la césure entre ce qu'il perçoit et ce qu'il ne perçoit pas clairement et distinctement, mais cette césure est brouillée par la volonté (par exemple la volonté d'identifier le cas présent et les cas antérieurs), et cette volonté suscite une fiction qui est prise pour un véritable objet.

Conséquences

Entendre et vouloir ne sont pas d'égale étendue.

Quand nous nous trompons ou agissons mal, nous ne voulons pas « mal », mais nous voulons quelque chose de mauvais ; le défaut est non pas dans l'acte de la volonté considéré intrinsèquement mais dans son objet, et ce défaut dans l'objet résulte lui-même d'un défaut dans l'acte de l'entendement, défaut consistant à croire concevoir ce que nous ne concevons pas effectivement.

Si la déontologie de l'entendement consiste à concevoir clairement et distinctement, ce qu'il doit concevoir clairement et distinctement, c'est d'abord quel est le degré de clarté et de distinction de chacune de ses idées ; car c'est à cette condition qu'il pourra de façon sûre, soit acquiescer ou nier, soit suspendre son jugement.

B/ L'extension de la légitimité de l'explication

Comme on le voit par ce qui est dit à la fin de l'alinéa, Descartes identifie la causalité de l'erreur et la causalité de la faute : ce qui explique que les hommes se trompent explique aussi qu'ils pèchent (463).

Cette identification est-elle soutenable ? La règle de l'usage de la volonté dans l'ordre théorique (subordonner le jugement aux lumières de l'entendement) peut-elle s'étendre à la foi et au domaine de l'agir ?

L'identification est exclue par l'abrégé de la 4<sup>e</sup> Méditation : « Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux » (Descartes ne dit cependant rien de la raison de cette exclusion). L'EB va dans le même sens

Elle est en outre contestée par les théologiens.

D'abord par les théologiens des 2<sup>e</sup> objections.

La volonté, nous dit Descartes, doit se donner pour règle de ne se laisser déterminer que par des représentations claires et distinctes. Il en résulte deux choses. 1/ La volonté ne se laissera légitimement déterminer que par un très petit nombre d'objets (547 : « si cette règle que vous établissez est vraie, il ne sera permis à la volonté que d'embrasser fort peu de choses, vu que nous ne connaissons quasi rien avec cette clarté et distinction que vous requérez... »), ce qui signifie : un grand nombre d'objets, auxquels s'étend nécessairement une vie humaine, resteront en dehors du bon usage de la volonté ; 2/ La volonté ne pourra pas donner légitimement son acquiescement à la foi, étant donné que la foi fait partie des choses obscures ; la règle cartésienne justifie le turc qui refuse d'embrasser la foi chrétienne au motif qu'elle est obscure et elle condamne le turc qui l'embrasse malgré son obscurité.

Ensuite par le théologien Arnauld.

Arnauld observe que l'identification de la cause de l'erreur et de la cause du péché fait partie « des « choses qui peuvent arrêter les théologiens » ».

Il demande donc à Descartes d'y renoncer, il fait valoir que la 4<sup>e</sup> Méditation ne demande rien de plus, selon l'ordre, que la recherche des causes de l'erreur et des moyens d'y remédier, et qu'en entrant dans la question du péché, Descartes se détourne de son sujet et suscite des controverses.

Arnauld recommande à Descartes de revenir à la distinction augustinienne entre l'entendre, le croire et l'opiner : le but des Méditations, c'est de conduire l'esprit de l'*opiner* (= présumer savoir ce que l'on ne sait pas) à l'*entendre* (= comprendre quelque chose par des raisons certaines) ; son domaine est celui des sciences, de ce qui est théorique ; ce n'est pas celui des choses qui regardent la foi ou les actions de notre vie.

Descartes accepte la distinction augustinienne mais ne pense pas qu'elle exige une restriction du champ de validité de la règle du bon usage du vouloir.

1/ Descartes distingue le contenu de la foi (qui est obscure pour la lumière naturelle) et la « raison formelle » de la foi qui est claire par la lumière de la grâce. Si le turc est coupable, ce n'est pas parce qu'il suit la lumière naturelle : la lumière naturelle nous recommande toujours de suspendre notre jugement devant ce qui est obscur, et cette suspension est toujours justifiée, même quand elle porte sur l'objet de la foi ; il est coupable de se priver (par ses actes) de la lumière de la grâce qui lui donnerait une raison claire et solide de croire à ce qui, pour la lumière naturelle appelle une suspension du jugement.

2/ En ce qui concerne l'action, il est clair que la volonté ne peut pas limiter son acquiescement aux cas où l'entendement lui fait connaître clairement et distinctement ce qu'elle doit vouloir. Il y a dans l'action une inévitable incertitude sur ce que nous devons vouloir. Mais cela n'exclut pas qu'il y ait, comme dans l'ordre théorique, un bon usage de la volonté. Dans l'ordre théorique, la règle qui est au seuil de la connaissance de la vérité est que la volonté ne donne son acquiescement qu'aux seules idées claires et distinctes. Dans l'ordre pratique, la règle qui est le seuil du bien agir peut se formuler en deux propositions : je dois vouloir savoir ce que je dois faire (devoir de discernement) et je dois vouloir faire ce que je sais devoir faire, quel que soit le degré de certitude atteint dans la détermination de ce que je dois faire (devoir de résolution). Pour le cavalier perdu dans la forêt, le salut consiste à vouloir savoir ce qu'il doit faire (et quand il veut le savoir, il comprend qu'il doit s'avancer dans une certaine direction, choisie arbitrairement, sans en changer, à moins d'une raison solide) puis à vouloir faire ce qu'il sait devoir faire

§ 13. Il y a un bon usage et un mauvais usage du libre arbitre.

Le bon usage se présente comme la conformité à une règle qui nous est connue par la lumière naturelle : « la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté »

Le mauvais usage du libre arbitre consiste dans une sorte d'usteron proteron : au lieu que la détermination de la volonté suive la lumière dans l'entendement, elle la précède et s'en affranchit. Le jugement porté en l'absence de connaissance claire et distincte est nécessairement incorrect<sup>10</sup>. Incorrect en ce qu'il peut être source d'erreur, mais aussi en ce que, lorsque ce n'est pas le cas, il ne fait connaître la vérité que de manière accidentelle – « par hasard » –, soit d'une manière contingente et non pas nécessaire : un tel jugement n'est qu'une *opinion vraie*, une croyance, et non pas une vérité

---

<sup>10</sup> Le jugement est envisagé sous ses deux formes catégoriques possibles : l'affirmation et la négation. La « chose » qu'on se « détermine à [...] nier, ou assurer » peut être entendue soit comme une substance dont on affirme l'existence, soit comme l'attribution d'un prédicat à un sujet, telle la commensurabilité à la diagonale.

connue de science sûre. Ainsi l'acte d'opiner apparaît ici comme tout aussi fautif que l'erreur.

[Pascal présente une position consonante au début de l'art de persuader]

Et si la forme (ou l'essence) de l'erreur consiste dans une privation (l'absence d'une qualité ou d'une perfection qui n'est pas étrangère à notre nature mais devrait se trouver en elle), cette privation se rencontre <inest> dans le mauvais usage du libre arbitre.

Cette privation ne se trouve donc pas dans la puissance que j'ai reçue de Dieu (c'est-à-dire dans les facultés - d'entendre, de vouloir, de juger - considérées dans leur nature même) : il est de la nature d'un entendement créé d'être fini ; il est de la nature de la volonté d'être infinie

Cette privation ne se trouve pas non plus « dans l'opération en tant qu'elle dépend de Dieu », c'est-à-dire du concours que Dieu prête à sa créature dans tous les actes de son existence, donc aussi dans ses jugements, donc aussi dans ses jugements faux. Dieu crée une volonté capable de se déterminer elle-même, et crée tout autant les actes par lesquels elle s'exerce, sans que cela supprime son autodétermination. Thomas d'Aquin disait que Dieu fait exister des causes qui produisent leur effet de façon nécessaire et d'autres qui produisent leur effet de manière contingente.

Cette privation se trouve donc dans l'opération en tant qu'elle dépend de moi.

Comment distinguer les deux faces de l'opération ?

Dieu veut que je veuille ce que je veux (car sans cela je ne pourrais rien vouloir) : c'est l'opération en tant qu'elle dépend de Dieu ; mais qu'il veuille que je veuille ce que je veux n'implique pas qu'il veuille ce que je veux : si ce que j'affirme est faux ou si ce que je désire est mauvais, Dieu ne veut pas ce que je veux. Il ne concourt pas à ma volonté en ce qu'elle a de fautif ; la privation qui se trouve dans l'erreur et dans le péché n'a besoin d'aucun concours de Dieu, puisque elle relève du non être ; et si on veut la rapporter à Dieu, elle doit être appelée *négation* (elle vient de ce que mon être est déterminé et limité et n'est donc pas tout l'être) et non pas *privation* (au sens du manque d'une perfection qui serait due à ma nature).

« Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre... ». L'erreur humaine est rendue possible par la finitude de l'entendement humain, tel que Dieu le crée. Mais il n'y a pas lieu de voir dans cette création d'un entendement fini une privation injuste dont l'homme puisse se plaindre, pour deux raisons :

1/ Cette finitude est inévitable parce que c'est le « propre d'un entendement créé d'être fini », c'est-à-dire de ne pouvoir « comprendre une infinité de choses » : seul l'entendement divin peut être omniscient et avoir la compréhension intégrale de l'être, parce qu'il en est le principe, contrairement à l'entendement humain.

2/ Dieu, en sa qualité d'être absolu, ne doit rien à quoi ni qui que ce soit, lorsqu'il donne à ses créatures des perfections limitées. Le simple don de l'existence et du « peu de perfections » qui l'accompagnent est un motif suffisant pour « rendre grâces », parce qu'il est absolument gratuit.

En outre la finitude de son entendement ne condamne par l'homme à l'erreur, puisque, par lui-même, l'entendement ne se trompe ni ne trompe, et que la volonté qui est donnée à l'homme est aussi le pouvoir d'éviter l'erreur en refusant tout jugement insuffisamment éclairé.

« Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre... ». Descartes a expliqué que c'est l'infinité de la volonté qui rend l'erreur possible lorsqu'elle juge au-delà des connaissances de l'entendement. Il n'y a pourtant pas là non plus de quoi se plaindre.

Car ce qui valait pour l'entendement ne saurait valoir pour la volonté. L'entendement, en tant que créé, ne peut être que fini. Mais la notion d'une limitation de la volonté paraît contradictoire si on considère la volonté en tant que telle, c'est-à-dire du point de vue de son acte propre qui est le choix libre. C'est de ce point de vue qu'on peut dire qu'elle consiste « dans une seule chose » – la *volition* –, dont le « sujet » – la volonté elle-même – est « comme indivisible » : on ne peut pas vouloir plus ou moins, on veut ou on ne veut pas.

Ainsi une volonté peut se heurter à des obstacles qui la limitent dans ses effets extérieurs : on peut empêcher quelqu'un de se déplacer à son gré. Mais, comme l'enseignaient déjà les Stoïciens, ce type de limitation ne peut affecter l'acte intérieur de la volonté : celui-ci ne peut être à moitié libre, il l'est absolument ou pas du tout. Dieu ne peut pas créer une liberté en créant une demi-liberté. C'est pourquoi l'infinité découle de l'essence de la volonté créée non pas en tant qu'elle est créée, mais en tant qu'elle est une volonté : « on ne peut rien lui ôter sans la détruire ».

« Et enfin je ne dois pas aussi me plaindre... ». Dieu concourt à nos erreurs, puisque notre volonté est incapable de produire aucun jugement sans que celui-ci soit *aussi* créé par Dieu – il y « concourt ». Mais, précise Descartes (et il reprend sur ce point des idées formulées par Augustin et Thomas), le concours de Dieu n'est nécessaire que pour ce qu'il y a d'*être* dans le jugement de la volonté, mais non pas pour le *non-être* que constitue la privation de vérité dans l'erreur. En tant que tels, les jugements sont « entièrement vrais et absolument bons » : ils *sont* vraiment, et sont de *vrais jugements*, et sous ces deux aspects (exclusivement), « ils dépendent de Dieu ».

L'ultime argument est lui aussi traditionnel : c'est une plus grande perfection que d'être créé faillible et capable de péché, parce que libre, que d'être créé incapable d'exercer la puissance qui rend l'erreur possible. La peccabilité est une perfection plus grande que la condition d'un être qui n'est « impeccable » que parce qu'il n'a ni entendement ni volonté..

§ 14. C'est donc une imperfection dont je suis entièrement responsable, si j'use mal de la liberté que Dieu m'a donnée.

§ 15. Nouvelle objection implicite : pourquoi Dieu ne rend-il pas sa créature pensante à la fois libre et infaillible, alors que cela est nécessairement au pouvoir de sa toute-puissance ? Dieu aurait pu garantir l'homme de l'erreur, sans rien changer à la nature de ses facultés ni à leur écart (fini/infini), soit du côté de l'entendement : en lui donnant une conception claire et distincte des choses dont il aurait à délibérer, soit du côté de la vo-

lonté : en gravant dans sa mémoire la résolution de subordonner toujours la volonté à la clarté de l'entendement. Mais que Dieu ait refusé à l'homme ce pouvoir de ne jamais faillir n'autorise pas à se plaindre de Dieu, car

1/ l'imperfection de certaines parties de la création, loin de contredire la perfection du tout peut au contraire lui être nécessaire.

L'argument est classique depuis la pensée grecque, l'augustinisme et le thomisme : la démultiplication des degrés d'être, donc aussi leur hiérarchisation, est ce qui fait la richesse de l'univers créé ; l'absence d'uniformité et la profusion dans la diversification reflète mieux l'infinité de la puissance et de la perfection divines. En revanche, l'uniformité serait inévitable si Dieu ne devait produire que des créatures aussi parfaites les unes que les autres : la condition de la perfection du tout est donc que ses parties comportent des « défauts », lesquels ne désignent pas forcément des maux, mais seulement des formes d'infériorité de certains êtres par rapport à d'autres

2/ je peux substituer ma propre opération à l'opération divine et imprimer dans ma mémoire une pensée, une résolution que Dieu n'y a pas gravée.

Descartes reprend ici la théorie aristotélicienne de l'*habitus*, de la vertu comme disposition acquise par la répétition d'un certain acte, ici « une méditation attentive et souvent réitérée », propre à « l'imprimer [...] fortement en la mémoire » : la vertu rend facile ce qui était initialement difficile – ici : « attacher continuellement mon esprit à une même pensée ». Elle rend à tout moment disponible une certaine orientation du vouloir.

Et Descartes peut conclure que « c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme », parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une perfection qui lui a été tout entière conférée par création, mais d'une perfection qu'il lui a été donné d'acquérir par lui-même, qui est sa propre œuvre.

§ 16. L'erreur et la faute sont impossibles là où la volonté est contenue dans les limites de ce qui est connu clairement et distinctement : une idée claire et distincte est quelque chose de réel et de positif qui doit avoir Dieu pour cause et ne peut donc être fausse : la volonté peut donc lui accorder en toute confiance son acquiescement.

Dieu concourt aux jugements vrais à un double titre :

1/ comme créateur des idées – « semences de vérité » – dont il a doté l'entendement : une « conception claire et distincte » ne peut être créée par le Dieu véracé que comme représentation vraie de son objet ;

2/ comme créateur des actes de jugement dans lesquels la volonté créée acquiesce à ces idées.

Voir aussi dans les réponses aux 2<sup>e</sup> objections le passage qui commence par « En quatrième lieu... » et en particulier l'alinéa qui commence par : « Mais dans les choses qui ne peuvent pas être ainsi expliquées... ».