

Descartes

Descartes, l'infini et l'autre homme

Denis Kambouchner

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.

Je souhaiterais ici mettre à l'épreuve une intuition dont je ne me dissimule ni la difficulté ni la précarité¹ L'objet de cette intuition sera la corrélation qu'on peut établir chez Descartes, entre la relation à l'infini et la relation à l'autre homme, ou plus précisément à un autre esprit.

I

On pourrait s'étonner que Descartes n'ait marqué nulle part de manière explicite, ni caractérisé de manière précise, les relations à concevoir entre sa métaphysique et sa morale. Quelque interprétation qu'il faille donner de cette discrétion - et il y en a plusieurs à envisager -, on peut désigner pour la corrélation entre métaphysique et morale trois entrées principales. Il y a l'entrée par les facultés, avec la réflexion de la *Quatrième Méditation* sur l'origine des erreurs, et la désignation de l'application de la volonté au bon jugement comme la « plus grande et principale perfection de

¹ Ce texte a fait l'objet d'une communication aux Premières Rencontres Cartésiennes en Langue espagnole qui se sont tenues Cali (Colombie) du 28-31 mai 2012. Je remercie les organisateurs et tout particulièrement Jean-Paul Margot. Il a ensuite été publié dans les *Quaderni Leif* de l'Université de Catane, n° 9, janvier-juin 2013, p. 33-48 (remerciements à Maria Vita Romeo). Une version sensiblement différente a été publiée en 2017 sous le titre : « *Artificium objectivum*. Note sur une idée de Descartes », dans *Le Philosophe et le langage. Études offertes à Jean-Claude Pariente*, éd. par M. Pécharman et Ph. de Rouilhan, Paris, Vrin, 2017, p. 99-112.

l'homme ». Il y a l'entrée par l'union de l'âme et du corps, celle de la *Sixième Méditation*, qui débouche sur la définition de la manière dont le sujet cartésien (ou ce qu'on appelle de ce nom) doit se rapporter à son corps et à ses sentiments intérieurs (il faut y inclure les passions), sentiments qui ne doivent être ni méprisés ni aveuglément suivis. Il y a enfin l'entrée par le rapport à Dieu, ou à l'être infini, tel que l'institue la *Troisième Méditation* : la relation intellectuelle de l'esprit fini au Dieu infini se doublera d'une relation morale, plus tard mise en relief par la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647.

Fonction structurante de la contemplation du vrai Dieu, définition - avec la « première et principale perfection de l'homme » - de l'objet essentiel de notre soin, réglage de l'union de l'âme et du corps : telles sont donc les principales rubriques sous lesquelles la relation métaphysique/morale peut se distribuer. On a depuis longtemps remarqué dans cette cartographie une sorte de lacune : la métaphysique cartésienne prépare le rapport moral de l'*ego* à un être absolument transcendant, et elle établit les conditions d'un bon usage des facultés que nous avons reçues de cet être transcendant, usage qui s'étend jusqu'à celui des sens et du corps lui-même. En revanche, la place et la forme du rapport à l'autre homme n'y semblent pas d'avance marquées. Si la suspension de la croyance à l'existence du monde s'étend, dès la *Seconde Méditation*, à l'existence d'autres esprits, la *Sixième Méditation* ne semble pas soucieuse de retrouver, avec le corps, le commerce des autres hommes ; et si la relation à soi fait l'objet de tous les soins de Descartes, la relation à autrui semble absente de la métaphysique : seul le plus extérieur de cette relation paraît ici évoqué, à travers le jugement qui, dans la *Seconde Méditation*, place de « vrais hommes » sous les « chapeaux et manteaux » que le sujet méditant aperçoit par une fenêtre que le doute hyperbolique ne semble pas avoir fait exploser.

On sait pourtant que dans une série de textes marquants, dont le principal est *Totalité et infini*², Emmanuel Levinas s'est saisi du thème cartésien de « l'idée de l'infini » (p. 40) pour penser à partir de lui une relation à l'autre homme. Pour Levinas, Descartes aurait rencontré dans l'infinité divine « une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne violente pas l'intériorité » (p. 233). Cette relation a d'abord ceci de propre que l'*ideatum*, l'être pris en vue, résiste à l'objectivation et « dépasse son idée » (p. 40); ou pour le dire en termes husserliens : ici, « la noèse n'est pas à la mesure de son noème ». Maintenant, dans le mouvement caractéristique de la phénoménologie de Levinas, cette relation à (Levinas dit : « avec ») l'infini est d'emblée comprise comme une relation éthique, avec bien sûr la condition suivante : l'infini, en son « extériorité totale », « l'être transcendant en tant que transcendant », « l'absolument autre » (p. 41), ne peut demeurer dans une transcendance sans figure. Il faut que cette transcendance se phénoménalise, et de fait, elle s'incarne dans ce que Levinas nomme *le visage*. « L'idée de l'infini [...] se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage » (p. 213). Pourquoi ? Parce que « le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs ; dans son épiphany, dans l'expression, le sensible, encore

² La Haye, Nijhoff, 1961 ; rééd. Paris, LGF, 1990. Les pages citées sont celles de la réédition.

saisissable, se mue en résistance totale à la prise » (p. 215). Ou encore : « le visage est présent dans son refus d'être contenu ; dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé (p. 211).

Ajoutons cependant ceci : comment le visage s'adresse-t-il à moi ? En me parlant. « Le visage me parle » (p. 216), ce qui permettra de dire que le langage est « présence du visage » (p. 234). Car ce qui caractérise le langage, entendu comme quelque chose qui a lieu, et qui n'est pas le simple discours, c'est le surgissement de l'inanticipable. « Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre [...]. L'œuvre formelle du langage consiste à présenter le transcendant » (p. 212). L'expérience capitale, au sein du langage, est celle de « l'écart qui s'accuse inévitablement entre autrui comme mon thème et autrui comme mon interlocuteur... ». Le sens que je prête à mon interlocuteur est immédiatement soumis à « contestation ». « Par là, la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'autrui, ... sa 'sainteté' » (p. 213).

Ces thèmes et formules sont célèbres, et même surcommentés, repris et déclinés jusqu'à saturation. Je ne tâcherai en aucune manière de les éclairer à mon tour, et me contenterai de souligner deux ou trois points.

1) Quoique la méditation cartésienne de *Totalité et infini* prenne son départ dans l'idée de perfection, la reconstruction de l'idée cartésienne de Dieu, « être souverainement parfait et infini », ne figure pas au programme de Levinas. L'« énoncé superlatif des perfections » (p. 31) se ramène à celui d'une perfection unique ou générique, qui ne fait que « désigner la distance » (*ibid.*). Ainsi, le débordement de la noèse par le noème, de l'idée par l'idéat, suffit apparemment à constituer ce que Levinas appelle « la structure formelle de l'infini ».

2) Le Dieu infini, chez Descartes, se situe certes infiniment au-dessus de la créature même intelligente : comme l'a souligné Pierre Guenancia, ce Dieu n'est pourtant jamais désigné comme « l'absolument autre ». Une telle problématique n'est pas du tout celle de Descartes, non seulement parce que notre nature conserve « quelque ressemblance » avec celle de Dieu³, mais aussi parce que poser Dieu comme l'absolument autre reviendrait d'une certaine manière à nous placer face à lui, dans une sorte de confrontation qui chez Descartes n'a jamais lieu.

3) D'un point de vue cartésien, la sorte de superposition que Levinas effectue entre l'infini et le visage d'autrui sera encore moins légitime. Il suffit de citer ici les *Réponses aux Premières Objections* :

« Il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites [*ce en quoi l'on ne rencontre nulle part de limites, in quo nulla ex parte limites inveniuntur*] »⁴

Rapporté à un visage, un tel énoncé n'aurait pas de sens ; il y a donc chez Levinas une sorte de descente métaphysique de l'infini dans le fini, à laquelle Descartes n'a jamais consenti (et l'on pourrait montrer que la qualification en fait prudente et marginale de notre volonté comme « infinie » ne constitue rien de tel). De fait, Levinas le reconnaît en plusieurs

³ À Chanut, 1^{er} février 1647, AT IV, 608, 13-14.

⁴ *Réponses aux Premières Objections*, AT VII 113, 2-3.

endroits, jamais Descartes n'a accordé à « l'idée de l'infini » une dimension véritablement éthique⁵.

Admettons l'ensemble de ces réserves : il me semble pourtant qu'entre l'idée de l'infini, le langage et la figure de l'autre homme, donc aussi la relation éthique, on peut faire état chez Descartes de corrélations effectives, que Levinas n'a pas saisies, peut-être parce que leur relevé aboutit à un paysage sensiblement différent de celui dans lequel il a souhaité nous installer.

II

Il convient ici de revenir sur ce qu'on appelle, dans la *Troisième Méditation*, la « première preuve de Dieu par les effets ». La discussion afférente sera tout d'abord assez technique : elle touche au cœur technique de ces *Méditations*, et les corrélations éthiques dont il s'agit ne se profileront qu'assez tard.

Chacun sait que dans cette Méditation, Descartes présente une preuve de Dieu tout à fait inédite dans son principe, et dont les étapes peuvent être décomposées comme suit :

1) Toutes nos pensées se rapportent dans notre esprit à certaines idées (ou consistent dans ces idées).

2) Ces idées ont une *réalité formelle ou actuelle* comme actes ou modes de la pensée ; mais elles ont aussi une *réalité objective* qu'elles tiennent du fait qu'elles représentent chacune une chose déterminée.

3) Un certain principe de causalité s'applique aux idées comme à toutes choses.

4) Ce principe s'applique non seulement à la réalité formelle des idées, mais à leur réalité objective.

5) Pour la réalité formelle, il n'y a rien à dire des idées sinon qu'elles proviennent de l'esprit même.

6) En revanche, la réalité objective de l'idée exige une cause qui lui corresponde : cette cause doit contenir au moins autant de réalité formelle qu'il y a de réalité objective dans l'idée (c'est-à-dire, que l'idée en représente).

7) De cela, il faut conclure que l'idée qui me représente un être infini ne peut avoir été mise en moi que par un être qui possède en effet cette réalité infinie.

Cette preuve, dont l'exposé est assez ardu, soulève de nombreux problèmes.

L'un de ces problèmes tient à la longueur même de l'exposé, contrastant avec la concision de la preuve *a priori* de la *Méditation V*, et d'ailleurs avec celle des preuves métaphysiques antérieurement connues. Il s'agit du problème dit du *cercle cartésien* : puisque, jusqu'à nouvel ordre, mon raisonnement se tient sous la menace d'une tromperie divine, qu'est-ce qui me prouve que je ne m'égare pas ici en chemin ?

⁵ Voir Dan Arbib, « Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine : synthèse ou opposition ? », in Danièle Cohen-Levinas, éd., *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, Paris, Hermann, 2011, p. 123-146. Je remercie Dan Arbib pour toutes ses indications.

Une autre difficulté tiendra à cette étrange propriété que Descartes nomme la *réalité objective*.

Il existe à ce sujet une interprétation *standard*, d'après laquelle, par opposition à la réalité *formelle* ou *actuelle* que possède l'idée en tant qu'acte de l'esprit, on doit nommer *réalité objective* l'objet immédiat de cette idée, l'objet immédiat de la perception ou représentation, autrement dit le contenu de la représentation qu'est l'idée. Parmi les grands interprètes de Descartes, on pourra citer ici Jean Laporte pour qui la réalité objective est « le contenu perçu »⁶ ; ou Martial Gueroult, pour qui c'est le « contenu représentatif »⁷. Mais la même opinion se retrouve chez des interprètes contemporains aussi différents que Raul Landim⁸, Emanuela Scribano⁹, ou enfin Gary Hatfield¹⁰.

Je n'ai jamais trouvé cette interprétation satisfaisante, et je soutiens pour ma part, de longue date¹¹, avec d'autres interprètes comme Lilli Alanen¹², Jocelyn Benoist¹³ ou plus récemment Friedrich-Wilhelm von Hermann¹⁴, une compréhension strictement quantitative ou du moins scalaire de la réalité objective¹⁵.

Dans cette interprétation, ce que Descartes appelle *réalité objective de l'idée* est *strictement* fonction du degré d'être qu'on peut attribuer à l'objet attaché à l'idée, autrement dit de la place qu'on doit attribuer à cet objet dans une certaine échelle de l'être, de la perfection ou de la réalité tout court.

Relisons le passage capital de la *Méditation III* (AT VII, 40 ; IX, 31-32), dont je retraduis le texte latin:

« Pour autant que l'une [de mes idées] représente une chose, l'autre une autre [*texte français: les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre*], il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres ; en effet, sans aucun doute, celles qui me montrent des substances sont quelque chose de plus (*majus aliquid sunt*), et, pour ainsi parler, contiennent en soi plus de réalité objective (*plus realitatis objectivae in se continent*) [*addition française : c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection*], que celles qui

⁶ J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, 2^e éd., Paris, PUF, 1950, p. 126.

⁷ M. Gueroult, *Descartes et l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, vol. I, p. 160.

⁸ R. Landim Filho, « Idée et représentation », in J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, eds., *Descartes, Méditer et répondre*, Paris, PUF, 2004, p. 193.

⁹ E. Scribano, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche*, Rome, Laterza, 1997, p. 63 : « Ce que l'idée représente est appelé, selon le lexique que Descartes hérite de la scolastique, la réalité objective de l'idée ».

¹⁰ G. Hatfield, *Descartes and the Meditations*, Routledge, 2003, p. 159 : la réalité objective de l'idée de cheval, « ce n'est pas le cheval dans le pré, mais l'image ou la représentation du cheval en tant que présente à la pensée du méditant ».

¹¹ Notamment dans « Remarques sur la définition arnaldienne de l'idée », in Jean-Claude Pariente, éd., *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, Vrin, 1995, p. 183 ; cf. aussi *Le Vocabulaire de Descartes* [en collab. avec F. de Buzon], Paris, Ellipses, 2^e éd., 2011, p. 30.

¹² L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard U. P., 2003, p. 126-128.

¹³ J. Benoist, « La réalité objective ou le nombre du réel », in Michel Fichant et Jean-Luc Marion, eds., *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2007, p. 179-196.

¹⁴ F. W. von Hermann, *Descartes' Meditationen*, Frankfurt, Klostermann, 2011, p. 203.

¹⁵ Cette interprétation est esquissée par F. Alquié dans une note de son édition : Cf. Descartes, *Œuvres Philosophiques*, II, Paris, Classiques Garnier, 1964, p. 438, note 1 : « Les exemples pris par Descartes tendent moins à nous faire distinguer des idées représentant des objets différents que des idées participant plus ou moins à l'être ».

représentent seulement des modes ou des accidents ; et à nouveau, celle [*sc.* : *l'idée*] par laquelle j'entends un certain souverain Dieu [*summum aliquem Deum*], éternel, infini, tout-connaissant, tout-puissant, et créateur de toutes choses hors de lui-même, possède à coup sûr en soi plus de réalité objective que celles par lesquelles sont représentées [*exhibentur*] des substances finies. »

Plusieurs remarques s'imposent sur ce texte :

1) La notion de réalité objective est ici introduite de manière latérale, et en quelque sorte entre guillemets : « certaines [de mes idées] sont quelque chose de plus, et contiennent, pour ainsi parler, plus de réalité objective... ».

2) A la faveur de ces guillemets, la notion de réalité objective est laissée, du moins par le texte latin, sans définition propre. Il s'agit apparemment d'une notion bien connue (on trouve, de fait, l'expression chez certains auteurs scolastiques, récemment étudiés par Francesco Marrone¹⁶), en tout cas d'une notion qui n'a pas besoin d'une présentation spécifique, ou qui possède une base intuitive immédiatement saisissable.

3) De toute manière, l'accent ne porte pas ici sur la définition singulière de la réalité objective d'une idée, mais sur la comparaison entre la réalité objective d'une idée et celle d'une autre.

4) S'il est difficile de dire en quoi consiste la réalité objective d'une idée, on peut néanmoins – et j'en reviens ici au point principal - désigner ce dont elle est immédiatement une fonction, ou plutôt cela seul qui en elle doit retenir l'attention : il s'agit (le texte français se charge de le stipuler) du degré de réalité ou de perfection de la chose qui constitue l'objet de cette idée - celui de la substance étant plus grand que celui du mode, celui de la substance pensante plus grand que celui de la substance étendue, et celui de la substance infinie incomparablement plus grand que celui de la substance finie. (Toutefois, pour des raisons à préciser, Descartes ne parle jamais de l'idée de Dieu ou de l'infini comme possédant une « réalité objective infinie »).

Les raisons pour lesquelles on a pu interpréter si fréquemment, quoique de manière insuffisamment spécifique, la réalité objective comme un *contenu objectif* mériteraient d'être approfondies. Il faut évoquer ici un facteur historique, à savoir le lien attesté de cette notion avec les notions scolastiques (notamment suaréziennes) de *concept objectif* (la chose conçue, en tant que telle) et d'*être objectif* (le mode d'être d'une chose en tant seulement qu'elle est objet de l'entendement). L'opposition classique du formel et de l'objectif est en effet reprise par Descartes dans un certain nombre de lieux, d'une manière apparemment conforme à la conceptualité scolaire.

D'autre part, il faut compter avec les tournures spécifiques de la traduction française, qui, dans notre passage, met en avant, davantage que ne le fait le latin, le *caractère d'images* des idées, ou qui, un peu plus loin, semble substituer un point de vue qualitatif au point de vue quantitatif :

¹⁶ F. Marrone, *Res et Realitas chez Descartes. Les antécédents scolastiques du concept cartésien de Realitas objectiva*, Thèse, Univ. de Caen, 2005 ; « Descartes e la tradizione scotista. Gli antecedenti storici della nozione di *realitas obiectiva* », *Quaestio* 8, 2008, p. 279-302.

« Si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis en être moi-même la cause, il suit nécessairement de là que je ne suis pas seul au monde, mais qu'il existe aussi une certaine autre chose qui est la cause de cette idée »¹⁷.

Mais ici, le latin dit : *si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta...* Et pareillement dans toute la suite du texte. Ce qui compte, c'est toujours la grandeur ou l'éminence de l'objet représenté, en tant qu'elle s'étend à l'idée elle-même, comme dans la formule suivante :

« Dans les idées des choses corporelles, il n'y a rien qui soit si grand, *quod sit tantum*, que cela ne me semble pouvoir provenir de moi-même »¹⁸.

Qu'est-ce donc que la réalité objective de l'idée, considérée de manière intrinsèque ? Au-delà d'une formule du type : « *la réalité objective, c'est cette propriété réelle que l'idée d'une chose tient du statut ontologique de cette chose* », cela restera sans doute impossible à dire. Et cette impossibilité ne sera pas fortuite : elle fait système avec la difficulté de caractériser en termes propres la réalité formelle d'une idée, et sans doute aussi avec l'impossibilité d'une définition autre que verbale de la réalité tout court.

Quoi qu'il en soit, la difficulté de cerner et d'enregistrer cette notion avec ses contours exacts n'a pas peu compté dans la résistance des lecteurs scolastiques, comme le théologien Caterus, à la première preuve de Dieu « par les effets ». C'est la raison pour laquelle Descartes, dans les *Réponses aux Premières Objections*¹⁹, a cherché à éclairer cette notion par un exemple, celui de l'idée d'une « machine fort artificielle » (*machina summo artificio excogitata*), exemple qui donne naissance à la notion d'« artifice objectif », *artificium objectivum*. C'est cette notion qui me semble fournir un lien inexploité vers les questions qui nous occupent.

III

Voici ce qu'on peut lire à propos de l'« artifice objectif » dans les *Réponses aux Premières Objections* :

« Ainsi, si quelqu'un a dans l'esprit [*in intellectu*] l'idée d'une machine fort artificielle [*alicujus machinae summo artificio excogitatae*], on peut avec raison demander quelle est la cause de cette idée. Et celui-là ne satisferait pas [= *ne répondrait pas comme il faut*], qui dirait que cette idée hors de l'entendement n'est rien, et partant [= *par conséquent*] qu'elle ne peut être causée, mais seulement conçue [= *qu'il n'y a pas de cause à sa conception*] ; car on ne demande ici rien autre chose, sinon quelle est la cause pourquoi elle est conçue. Celui-là ne satisfera pas aussi [= *non plus*], qui dira que l'entendement même en est la cause, en tant que c'est une de ses opérations [*lat. : qu'elle relève de son opération*] ; car on ne doute pas de cela, mais seulement on demande quelle est la cause de l'artifice objectif qui

¹⁷ AT VII, 42 ; IX, 33.

¹⁸ AT VII, 43, 11.

¹⁹ Voir *Réponses aux Premières Objections*, AT VII, 103, 19 sq. ; IX, 83-84.

est en elle [*artificii objecti quod in ea est*]. Car, que cette idée contienne un tel artifice objectif plutôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela [= *le tenir*] de quelque cause, et l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée [= *à son égard*] qu'au respect de l'idée de Dieu la réalité objective »²⁰

Suit, dans une page que je ne peux détailler, un développement qui se conclut comme suit :

« Si quelqu'un a l'idée d'une machine dans laquelle soit contenu tout l'artifice que l'on saurait imaginer [*omne excogitabile artificium*], l'on infère fort bien de là que cette idée procède [*profluxisse*] d'une cause dans laquelle il y avait réellement et en effet [*reipsa*] tout l'artifice imaginable [*omne excogitabile artificium*], encore qu'il [= bien que cet artifice] ne soit qu'objectivement et non point en effet dans cette idée [= bien qu'il ne soit que conçu et non réalisé] ».

Or, ajoute Descartes, ce devrait être la même chose avec les perfections divines : nous, qui sommes des êtres finis, ne trouvons pas ces perfections en nous-mêmes, et nous devrions donc reconnaître que l'idée en est mise en nous par celui qui les possède. Comment se fait-il que ce que nous reconnaissons de la machine, nous ne le reconnaissons pas de Dieu ? - C'est, poursuit-il, que nous voyons que tout le monde a l'idée de Dieu comme nous, et de ce fait, nous supposons qu'elle appartient à la nature de notre esprit. En cela, nous ne nous trompons pas, mais nous oublions une condition : c'est que cette faculté d'avoir en soi l'idée de Dieu (*haec facultas ideam Dei in se habendi*) ne pourrait être en nous, dans notre entendement, si notre esprit, qui est fini, n'avait une cause de lui-même, qui soit Dieu.

Descartes paraît avoir eu le sentiment d'une grande utilité de son exemple pour l'intelligence de la preuve par les effets. Le même exemple est en effet repris dans l'Exposé géométrique des *Secondes Réponses*, puis dans les *Principes de la Philosophie*, I, art. 17, mais aussi et d'abord dans l'*Abrégé (Synopsis) des Méditations* :

« Je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, si bien que peut-être il y est demeuré beaucoup d'obscurités, lesquelles, comme je l'espère, seront entièrement éclaircies dans les réponses que j'ai faites aux objections qui m'ont été proposées. Comme, par exemple, il est assez difficile d'entendre comment l'idée d'un être souverainement parfait, laquelle se trouve en nous, contient tant de réalité objective, etc. [...] Mais je l'ai éclairci dans mes réponses, par la comparaison d'une machine fort artificielle (*valde perfecta*), dont l'idée se rencontre dans l'esprit de quelque ouvrier (*artifex*)... »²¹.

Par rapport à son importance et à sa récurrence dans le dispositif cartésien, cette comparaison de la machine ne me semble pas avoir été assez précisément examinée par les commentateurs.

1. Cette comparaison a d'abord fonction pédagogique. On peut dire qu'elle est tirée des choses corporelles, mais à partir d'une chose corporelle

²⁰ AT VII, 103, 19-28 ; IX, 83.

²¹ AT VII, 14, 20, sq. ; IX, 11.

(la machine), elle attire l'attention sur un objet (l'artifice lui-même) qui est tout à fait spécifique.

Sa valeur pédagogique se laisse ramener à trois éléments.

a) L'idée d'une machine peut certes trouver en nous son départ dans la rencontre sensible d'un certain dispositif matériel. Toutefois, en aucun cas cette idée ne peut être en nous une simple trace de cette rencontre. Il ne suffit pas que ce dispositif soit rencontré par les sens : il faut qu'il soit compris comme tel. Cette compréhension elle-même nous renvoie à un plan ou projet, à une idée organisatrice. C'est pourquoi, en tout état de cause, l'idée est ici cause plutôt qu'effet ; et nous savons que si, avec Descartes, les idées que la tradition scolastique situait dans l'entendement divin sont descendues dans l'esprit humain, l'idée de l'ouvrage telle qu'elle habite l'esprit de l'artiste ou de l'artisan a été, à la Renaissance, le prototype de ces idées purement humaines²².

b) En tant que l'idée de la machine n'est en aucun cas la simple *image* de la machine, mais, bien plutôt, définit cette machine, dans sa structure, dans son fonctionnement et dans ses effets, elle enveloppe, *involvit*, non seulement des données d'ordre empirique ou théorique, mais un protocole intellectuel et un exercice de l'esprit. Ce protocole résulte d'une invention, et c'est précisément ce que Descartes appelle *artifice*: l'idée de la machine est en elle-même la solution d'un problème complexe. Dans les *Premières Réponses*, la cause de l'« artifice objectif » qui se trouve dans l'idée de la machine se ramène ainsi à « une grande connaissance de la mécanique, qui est dans l'entendement », mais aussi à « une grande subtilité d'esprit, *magna ingenii subtilitas*, à l'aide de laquelle [on] a pu l'inventer sans une science qui précède »²³. Pas plus qu'elle ne provient purement de la vue d'un dispositif matériel, l'idée de la machine ne provient de la science de la mécanique en général. Elle exige toujours pour être formée une certaine application d'esprit, et l'esprit, ici, s'appelle proprement *ingenium*.

c) Les *Regulae* nous l'ont appris : il y a des degrés dans la difficulté des questions, et le génie ou l'industrie humaine ne s'investissent pas seulement à titre direct dans la résolution de ces questions, mais dans l'économie de cette difficulté, c'est-à-dire dans la définition de l'ordre dans lequel les différentes questions doivent être résolues. On peut donc parler d'une plus ou moins grande difficulté des questions, mais aussi d'une plus ou moins grande application d'esprit à ces questions, et d'une plus ou moins grande ingéniosité (*industria*) apportée à leur traitement. Maintenant, si la conception d'une machine implique un certain quantum de savoir et d'ingéniosité à la fois, les hommes, qui ne sont pas tous experts en mécanique (*periti mechanici*), sont immédiatement sensibles à leur propre capacité en la matière, c'est-à-dire qu'ils se rendent compte s'ils comprennent une machine donnée ou non, et dans quelle mesure ; et dans le cas où ils la comprennent, ils savent à quoi ou à qui ils doivent de la comprendre. *En tant qu'objet de connaissance, la machine ne trompe pas*. Il y a, pourrait-on dire, une transparence épistémologique de l'idée de la

²² Voir R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca, Cornell U.P., 1999, chap. 3.

²³ *sine praevia scientia*, dit le latin, ce qui est autre chose que : « sans aucune connaissance précédente », comme dit le français.

machine. Cette transparence est liée à l'objectivité purement intellectuelle de l'artifice lui-même - artifice qui est par ailleurs lui-même très difficile à définir.

2. En même temps, l'usage de la comparaison de la machine ne peut pas manquer de troubler. Il semble qu'elle doive « clocher », de même que cloche (c'est le mot de Descartes), la comparaison dont Descartes s'est servi en plusieurs occasions²⁴ entre la manière dont l'âme meut le corps et cette pesanteur qu'on imagine résider dans les corps graves. En effet, l'idée de Dieu offre-t-elle quelque chose comme un artifice ? Quelle relation peut-il y avoir entre les perfections infinies de Dieu et l'ingénieuse disposition des pièces moyennant quoi une certaine machine produit un certain résultat ? Ici encore, deux remarques s'imposent :

a) La nature de Dieu n'a, bien évidemment, rien à voir avec un dispositif mécanique. L'infini se situe à cet égard transcendentalement au-delà de toute composition *partes extra partes*. Ceci sera rappelé dans les termes les plus énergiques par les *Secondes Réponses* :

« Nous concevons en Dieu une immensité, simplicité ou unité absolue, qui embrasse et contient tous ses autres attributs, et de laquelle nous ne trouvons ni en nous ni ailleurs aucun exemple »²⁵.

b) Toutefois, que s'agirait-il en l'occurrence de comparer à l'artifice d'une machine ? Est-ce la nature de Dieu, ou la conformation de l'idée que nous en avons ? D'un point de vue littéral, seule la première réponse est valide. En même temps, il est clair qu'en Dieu lui-même nous n'avons pas rapport à la machine, mais à l'artisan, *artifex* ; et de fait, l'unique allusion de la *Troisième Méditation* à une problématique de l'art et de l'artifice se trouve dans cette formule presque finale qui compare l'idée de Dieu en moi à « la marque de l'ouvrier empreinte (imprimée) sur son ouvrage », *tanquam nota artificis operi suo impressa*²⁶. Ici, notons-le bien, *s'il y a une machine, c'est moi-même*, et dans un premier temps, on se dira que l'idée n'est qu'une marque apposée sur cette machine. Mais, ajoute Descartes, « il n'est pas nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage »²⁷. La situation se complique donc du fait que l'idée de Dieu fait absolument corps avec moi (avec mon esprit). Ainsi, la machine sera plutôt moi-même (mon esprit) en tant que je possède cette idée, et que cette idée conditionne d'une certaine manière toute ma pensée.

c) En tout état de cause, ce qui fait le suprême artifice d'une machine n'est *pas* sa complexité : c'est au contraire, comme le souligneront Malebranche et Leibniz, sa simplicité, comparée avec la perfection et la variété de ses effets. À cet égard, l'idée de Dieu est bien en moi une sorte de machine, d'une extraordinaire simplicité (comme le *Cogito*), qui présente à mon esprit toutes sortes de « merveilleux attributs » (comme dit en français

²⁴ Cf. *Réponses aux Sixièmes Objections*, AT VII, 441-442 (IX, 240-241) ; à *Elisabeth*, 21 mai 1643 ; à *Arnauld*, 29 juillet 1648.

²⁵ Cf. *Réponses aux Sixièmes Objections*, AT VII, 441-442 (IX, 240-241) ; à *Elisabeth*, 21 mai 1643 ; à *Arnauld*, 29 juillet 1648.

²⁶ AT VII, 51, 16-17 ; IX, 41.

²⁷ *Ibid.*, l. 17-18 ; *ibid.*

la fin de la *Méditation III*²⁸), ou qui me démontre, en chaque chose à laquelle je peux penser, ou à chaque essai intellectuel que je peux en faire, l'inépuisable puissance de Dieu, puissance qui dépasse absolument la capacité de mon esprit.

Nous retrouvons ici ce que Levinas appelait la « structure formelle » de l'infini. Et il n'est sans doute pas fortuit que plus loin dans les *Premières Réponses*, la relation à Dieu elle-même subisse par rapport à la manière dont la *Méditation V* l'avait construite un important changement d'accent, avec la nouvelle version de l'argument ontologique, qui met l'accent sur non plus sur la souveraine perfection de Dieu, mais sur l'infinie puissance d'exister qui se trouve en lui. Dans l'idée de Dieu, c'est Dieu lui-même qui se présente à moi dans l'infinité de son action créatrice. En aucun cas l'idée de Dieu ne peut être comparée, selon les termes qu'emploiera Spinoza, à une « peinture muette sur un tableau »²⁹. Il y a une structure dynamique de cette idée (comme peut-être à quelque degré de chacune des grandes idées, idées de substances, dont il est question chez Descartes), dont le contenu ou les traits spécifiques se proposent à l'esprit d'une manière d'autant plus irrécusable qu'elle est progressive.

IV

Le système de ces conditions ne semble pas d'abord s'étendre à ce qui nous occupait en premier lieu, à savoir la relation à l'autre homme, à plus forte raison sous son aspect éthique. En seconde approche, néanmoins, il en ira autrement. On trouvera ici à tout le moins une trace de cette relation, avec la condition suivante : *là où il est question d'artifice, le langage ne peut pas être loin*. Et la corrélation structurelle entre la reconnaissance de l'artifice et la reconnaissance de l'artisan (non peut-être de sa personne, mais de son génie ou de son art) ne peut manquer d'être rapprochée de l'expérience dont il est question dans le *Discours de la Méthode*, Cinquième partie : celle d'un langage, d'une parole ou d'une série de signes articulés de manière inventive, « à propos », qui nous fait reconnaître à coup sûr, avec le plus haut degré de la certitude morale, que nous affaire à de « vrais hommes » plutôt qu'à des automates.

L'opposition qu'on pourra concevoir entre la liberté de la parole et la rigidité de la machine n'est pas de nature à dénouer ce lien. Outre qu'il y a du mécanique et du rigide dans le langage aussi, le discours comme la machine relèvent d'un *ingenium*.

Il y a maintenant deux manières de donner suite à cette proximité.

L'une d'entre elles consiste à superposer à la première preuve de la *Troisième Méditation* un schème de révélation directe – disons une *révélation rationnelle*, comme Malebranche parle de « révélation naturelle »³⁰. L'idée de Dieu comme machine extraordinairement simple se rapprocherait d'une sorte de parole. À travers son idée, Dieu nous dirait quelque chose d'extraordinairement simple – il nous dirait, bien sûr : « *Je*

²⁸ AT IX, 41 ; le latin dit seulement : « ses attributs » (VII, 52, 13).

²⁹ Spinoza, *Éthique*, II, prop. 49, scolie.

³⁰ Cf. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VI, III-VII.

suis celui qui suis ». La référence implicite à l'*Exode*, que certains interprètes (je pense à Étienne Balibar) ont placée dans le *Cogito*³¹, aurait plutôt sa place dans la *Troisième Méditation*, ou peut-être dans la *Cinquième*, si l'on admet que la preuve par les effets et la preuve dite *a priori* sont en réalité destinées à se fondre en une seule conscience de l'infini.

Une autre voie consistera seulement à admettre que la reconnaissance de l'existence de Dieu, selon la réalité objective de son idée, a pour précondition empirique cela même que Pierre Guenancia a désigné comme le régime cartésien de l'expérience d'autrui, à savoir l'expérience de l'autre *ingenium*. Dans des conditions de discernement normales, toute production, tout phénomène d'un *ingenium* se fait reconnaître comme tel(le) ; et nous savons toujours, devant cette production, si elle relève de notre propre art ou puissance, ou si elle est due à autrui. Aussi bien, reconnaître dans la réalité objective de l'idée de Dieu quelque chose qui ne peut provenir que de Dieu même, ce serait lui rendre ce qui est sien, *suum tribuere*, de la même manière que la charité ou la générosité le fait faire entre les hommes ; car comme il sera dit dans les *Passions de l'âme*, art. 164,

« d'autant qu'on a l'âme plus noble et généreuse [= plus on a l'âme noble et généreuse], d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient ».

Nous pouvons lire la suite :

« Et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices ».

Et si ces deux conditions sont indissociables, il est loisible de lire ce « mais *aussi* » dans le sens qu'on veut.

³¹ Cf. E. Balibar, « Descartes au point d'hérésie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-septembre 1992 ; repris dans *Citoyen sujet*, Paris, PUF, 2011, p. 87-119.