

Descartes

L'éblouissement de l'esprit : sur la fin de la *Méditation III*¹

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.

1

La fin de la *Troisième Méditation* présente un mouvement de pensée complexe. D'un seul geste, Descartes résume la seconde version de la preuve de Dieu par les effets (moi qui ai l'idée de Dieu, je tiens nécessairement mon existence de ce Dieu même dont j'ai l'idée) et pose les bases de la méditation suivante (ce Dieu dont j'ai l'idée, et qui nécessairement existe, étant souverainement parfait, il est évident, *satis patet*, qu'il ne peut être trompeur : il faudra donc chercher les causes de l'erreur ailleurs qu'en lui). Mais, en même temps qu'elle récapitule et annonce, cette fin de la Méditation marque un arrêt : c'est la fameuse station dans la contemplation de Dieu - laquelle, dans la construction savamment symétrique de ces *Méditations* entières, marque le point culminant d'une démarche ascendante, à partir de laquelle l'esprit pourra lentement redescendre vers les choses matérielles et vers l'usage des sens.

Ce point d'arrêt est fortement marqué, avec une forme d'impératif qui n'a rien à voir avec l'*anankè stēnai* d'Aristote (la nécessité de s'en tenir là) : il est nécessaire non de s'arrêter tout court, mais de s'attarder (*immorari*), étant admis que le cours entier des *Méditations* est loin d'être terminé. Le même point culminant sera à nouveau marqué au début de la Méditation sui-

¹ Une première version de cette étude a été présentée lors des Premières Rencontres cartésiennes avec l'Amérique Latine, à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, le 21 septembre 2013, et publiée ensuite dans les Archives du Séminaire Descartes : <https://mathesis.hypotheses.org/files/2015/04/SDkambouchner-amériquedusud.pdf>. Une version espagnole due à Pablo Pavesi est parue dans *Cartesiana*, éd. par J. A. Diaz et P. Pavesi, Biblioteca Abierda, Universidad Nacional de Colombia, Bogota, 2016, p. 127-144.

² AT VII, 52, 10-20 ; IX, 41-42.

vante, avec un remarquable résumé de tout le positif des méditations précédentes :

« De cela seul que cette idée [de Dieu] se retrouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit (*ingenium*) humain puisse jamais rien connaître avec plus d'évidence et de certitude (*nihil evidentius, nihil certius*) ; et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu (dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses [de l'univers] »³.

Comment définir cet arrêt ? Telle sera notre question. Et c'est ici que nous retrouvons la dualité des textes, le texte latin de 1641-1642 et le texte français de 1647. Entre les deux, il faut parler d'une différence non de substance mais de tonalité, qui sera sensible si l'on retraduit le texte latin pour le mettre en regard de cette version française, d'une manière aussi proche que possible de celle-ci, mais plus littérale :

[VII, 52, 10-16] Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quæ inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, et immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare.

« Mais avant que j'examine cela plus soigneusement, et qu'en même temps je passe à la recherche des autres vérités qu'on en peut recueillir, il est à propos de m'arrêter ici quelque temps à la contemplation de ce Dieu⁴, de peser à part moi⁵ ses attributs, et de considérer, d'admirer, d'adorer la beauté de son immense lumière, autant que la force de mon esprit ébloui le pourra supporter ».

[IX, 41] « Mais, auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre ».

La phrase française est à l'évidence plus ornée que la phrase latine, et du même fait plus lyrique ou même enthousiaste (s'il est permis d'user d'un adjectif qui fera songer à l'atmosphère des songes de novembre 1619⁶). Ce surcroît d'ornementation et de lyrisme tient, d'une part, à la multiplication des épithètes (trois adjectifs s'ajoutent aux deux de la version latine : « tout

³ VII, 53, 13-22 ; IX, 42.

⁴ Littéralement : *de Dieu lui-même*.

⁵ Nous reprenons une suggestion de Michelle Beyssade pour *apud me* (in Descartes, *Méditations métaphysiques*, traduction nouvelle par M. Beyssade, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 139).

⁶ Cf. Olympiques, AT X, 179 : « Le 10 novembre 1619, alors que j'étais plein d'enthousiasme et que je découvrais les fondements de la science admirable... » ; cf. aussi AT X, 181, 184, 186.

parfait » pour Dieu, « merveilleux » pour ses attributs, « incomparable » pour sa beauté) ; et d'autre part, à une série de clauses destinées à renforcer ou à rehausser sous divers rapports la dimension positive du moment. Cette station est dite *très à propos* ; elle se fait *à loisir* ; et si l'esprit reste ébloui, *caligans*, il ne l'est qu'*en quelque sorte*. On notera également, à propos de la contemplation de Dieu, une légère modification d'accent : en latin, il est question des limites de ce que l'esprit (*ingenium* déjà : c'est la première occurrence du mot dans les *Meditationes*), avec sa force (*acies*), peut supporter (*ferre potest*) ; en français, il s'agit plutôt de ce que sa capacité permet.

La différence peut encore être marquée en considération de la phrase suivante. Celle-ci évoque, avec quelques différences entre les textes mais moins d'ajouts, le rapport entre cette contemplation de Dieu et la suprême félicité de l'autre vie :

[VII, 52, 16-20] « Ut enim in hac sola divinæ majestatis contemplatione summam alterius vitæ fœlicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem, licet multo minus perfecta, maximam, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem percipi posse experimur ».

« Comme en effet la foi nous fait croire que la suprême félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant que de la même [contemplation], bien que beaucoup moins parfaite, nous pouvons recevoir le plus grand plaisir dont nous soyons capables en cette vie ».

[IX, 42] « Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoiqu'incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie ».

Dans la version française de la phrase précédente, par l'effet des adjectifs ajoutés, ce plus grand plaisir (*voluptas*⁷) ou contentement est comme déjà présent. Nous nous trouvons déjà dans sa consommation. Dès lors, l'éblouissement dont parlent les deux textes a une couleur plus positive en français qu'en latin. *Caligans* veut dire *aveuglé* ; le mot ne s'emploie pas seulement pour le passage de l'ombre à la plus vive lumière, mais aussi pour le passage de la lumière à l'ombre⁸. Toutefois, dans le texte français, « en quelque sorte ébloui » veut certes dire : *incapable de bien voir par excès de lumière*, mais cela veut dire aussi *émerveillé*. On peut citer ici quatre vers de la fin du ballet *La Naissance de la Paix*, censément composés à Stockholm fin 1649 : une fois la paix faite, Pallas, la Paix et la Justice dansent avec les Muses et les Grâces. Le chœur chante :

« Peuples que pensez vous voyant tant de merveilles,

⁷ C'est, dans les *Meditationes*, la première occurrence de ce mot qui ne se retrouvera que dans la *Med. VI* avec le couple *voluptas/dolor*, « un certain sentiment de plaisir ou volupté » (IX, 59).

⁸ Cf. Sénèque, *Questions naturelles*, 3, Préface, 11 : *Non aliter caligabis quam quorum oculi in densam umbram ex claro sole redierunt*, « tu ne seras pas moins aveuglé que les yeux de ceux [ou ceux dont les yeux] sont repassés d'un clair soleil dans une ombre épaisse ».

*Qui vous éblouissent les yeux?
On n'en a jamais vu sur terre des pareilles.
Pensez que votre esprit est ravi dans les cieux⁹.*

C'est vers un certain *ravissement* que la traduction française fait un pas.

D'un texte à l'autre, peut-on parler d'un passage de la réserve à l'effusion ? Ce serait peut-être trop dire. C'est le texte latin qui commence par parler de beauté et d'adoration. Mais il reste plus retenu, et avec l'intensification des effets qui suit ici de leur économie elle-même, peu s'en faut qu'on ne puisse évoquer la différence entre l'austérité d'une église réformée et le luxuriant intérieur d'une église jésuite. À propos de ce passage, Jean-Marie Beyssade écrivait :

« Le ton religieux, et comme extatique de cet arrêt contemplatif est manifestement délibéré »¹⁰.

Il semble pourtant que cela vaille surtout pour la traduction.

2

Ici se pose en premier lieu le problème des conditions et de l'intention de cette traduction.

Sur les conditions dans lesquelles le duc de Luynes a élaboré une version française des *Meditationes de prima philosophia*, nous sommes très peu renseignés. Faute de relations précises comme de correspondance entre Descartes et Luynes, nous n'avons que ce qu'en disent l'*Avis du libraire au lecteur*, l'avertissement de Clerselier pour l'édition de 1661¹¹, et enfin une page remarquable de Baillet¹². Résumons :

1) Le duc de Luynes, encore jeune homme, a entrepris de lui-même de traduire les *Meditationes*, ce qui a été pour Descartes – souligne Baillet - une chance et un honneur.

2) Après avoir fait à Descartes l'honneur de traduire ses *Méditations*, le duc lui a « abandonné sa traduction avec la liberté d'en faire ce qu'il jugerait à propos »¹³. Les deux traducteurs, indique l'*Avis du libraire au lecteur* (Luynes pour les *Méditations*, Clerselier pour les *Objections et Réponses*), « ont (comme il était juste) réservé à l'Auteur le droit de revue et de correc-

⁹ AT V, 627.

¹⁰ J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 273, n. 3.

¹¹ AT IX 200.

¹² « ... Dieu permit qu'un seigneur de la cour de France entreprit de faire une traduction française des mêmes *Méditations*, pour en faire connaître plus particulièrement le mérite dans le royaume, et en procurer la lecture à tous ceux qui, n'ayant pas l'usage de la langue des savants, ne laisseraient pas d'avoir de l'amour et de la disposition pour la philosophie. Il faut avouer que la fin de l'auteur de la traduction n'avait été que la satisfaction particulière qu'il trouvait à exercer son style sur de grands sujets, sans songer à rendre service au public. Mais sa traduction ayant été recueillie et envoyée à M. Descartes par sa permission, elle fut jugée propre à faire beaucoup d'honneur à notre philosophe et à donner un grand relief à sa philosophie, et M. le duc de Luynes son auteur fut prié d'en souffrir la publication » : Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, t. II, p. 171 ; cf. AT IV, 193.

¹³ *Ibid.*, t. II, p. 241.

tion » ; droit dont « il a usé, mais pour se corriger plutôt qu'eux, et pour éclaircir seulement ses propres pensées » ; d'où une « version assez juste, et si religieuse, que jamais elle ne s'est écartée du sens de l'auteur »¹⁴.

3) Cette traduction marque un changement de destination. C'est ce que précise l'*Avis du libraire* :

« Comme [l'auteur] avait donné sa première édition latine au désir de trouver des contredisants, il a cru devoir cette seconde française au favorable accueil de tant de personnes qui, goûtant déjà ses nouvelles pensées, semblaient désirer qu'on leur ôtât la langue et le goût de l'Ecole, pour les accommoder au leur »¹⁵.

4) L'Avertissement de Clerselier, parlant de « la traduction fidèle et excellente dont un Seigneur de très grande considération lui avait fait présent »¹⁶, marque néanmoins un peu de distance critique. Clerselier avait à part lui traduit les *Méditations*, et la manière du duc n'est peut-être pas absolument celle qu'il aurait choisie (il amendera d'ailleurs cette traduction en 1661 sur un certain nombre de points). C'est là, comme on dit, le revers de la médaille : à l'égard de ce grand personnage, on ne peut en user aussi librement qu'à l'égard d'un particulier.

Pour ce qui est de la collaboration entre Descartes et son traducteur, nous savons que le philosophe a rendu visite au duc lors de son séjour à Paris en 1644, mais ignorons ce qu'il a changé au texte qui lui a été remis. La question de savoir si les différences d'accent sont dues à des partis pris du traducteur ou à des révisions de Descartes lui-même demeure donc impossible à trancher. Il ne serait pas étonnant que les adjectifs soient du traducteur, homme fort dévot qui se fit construire un château en bordure de l'abbaye de Port-Royal ; mais nous n'en pouvons rien assurer.

3

Le point de fond est pourtant délicat : il s'agit de savoir en quoi consistera cette contemplation de Dieu dont nous sommes capables en cette vie, quelle part elle fera à l'adoration, et quelle volupté elle peut procurer.

La difficulté est connue, en rapport avec un autre texte célèbre, postérieur de peu (environ un an) après la publication française des *Méditations* : la lettre dite un temps à *Newcastle*, aujourd'hui à *Silhon*, de mars ou avril 1648¹⁷.

Il s'agit ici de la différence entre la connaissance de Dieu que nous pouvons avoir « maintenant » et la connaissance intuitive qui attend les bienheureux dans l'autre vie. Cette connaissance intuitive, souligne Descartes, n'est pas seulement différente de la nôtre « dans le plus ou moins de choses connues », mais « en la façon de connaître »¹⁸ : car elle consiste en une « impression directe de la clarté divine sur notre entendement », qui

¹⁴ AT IX, 2.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ AT IX, 200.

¹⁷ Voir AT V, 134-139.

¹⁸ p. 138, l. 18-23.

alors « reçoit » purement « les rayons de la divinité »¹⁹. Au contraire, sauf miracle, notre connaissance de Dieu en cette vie apparaît essentiellement laborieuse : elle dépend toute

« du progrès de notre discours [*ou raisonnement*] qui les déduit des principes de la foi qui est obscure, ou des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet »²⁰.

Aussi cette connaissance se ressent-elle des « ténèbres des principes dont [elle] est tirée, et de plus, [de] l'incertitude que nous éprouvons en tous nos raisonnements »²¹. Elle forme ainsi une « perception trouble et douteuse, qui nous coûte beaucoup de travail et dont encore ne jouissons-nous que par moments après que nous l'avons acquise », et qui ne peut se comparer à « une lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine, et toujours présente »²².

La relation entre ce texte et la fin de la *Méditation III* a pris dans les études cartésiennes figure de *quaestio vexata*. Il semble véritablement qu'on aille d'un extrême à l'autre - d'une anticipation de la vision béatifique à la relégation de l'esprit humain dans ce qu'Augustin a nommé un « état d'ignorance et de difficulté »²³. Descartes va ici jusqu'à écrire :

« Confessez donc qu'en cette vie vous ne voyez pas en Dieu et par sa lumière qu'il est un; mais vous le concluez d'une proposition que vous avez faite de lui, et vous la tirez par la force de l'argumentation, qui est une machine souvent défectueuse »²⁴.

D'où la formule de Jean-Marie Beyssade :

« Les démonstrations de Dieu perdent en évidence, désormais opposées à la vision béatifique dont elles étaient d'abord comme une anticipation »²⁵.

Il est certain du moins que les deux versions de la connaissance de Dieu sont impossibles à superposer. Non qu'il y ait contradiction flagrante : comme le souligne Vincent Carraud en relation avec le Psaume 35, 10 (*In lumine tuo videbimus lumen*), l'*intuitus* porte sur la beauté de la lumière, non sur Dieu lui-même²⁶. On pourrait ajouter que le verbe *intueor*, employé dans la Méditation, est chez Descartes beaucoup plus courant que les mots *intuitus*, *intuitivus*. Toutefois, l'accent reste différent à l'extrême ; et pour témoignage de ce changement d'accent, il y a le fait que *la ressemblance avec la vision de l'essence divine s'est déplacée de la connaissance rationnelle de*

¹⁹ *Ibid.*, I, 26-29.

²⁰ p. 137, I, 1-4.

²¹ *Ibid.*, I, 8-10.

²² *Ibid.*, I, 12-17.

²³ Cf. Augustin, *De Libero Arbitrio*, III, 18, 52.

²⁴ AT V, 139, 3-7.

²⁵ J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, op. cit, p. 273.

²⁶ Cf. V. Carraud, « De la connaissance intuitive de Dieu selon AT V, 136-139 », in *La Biografia Intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, éd. par J.-R. Armogathe, G. Belgioioso et C. Vinti, Naples, Vivarium, 1999, p. 301.

Dieu (telle que les *Méditations* elles-mêmes peuvent la fournir) à la connaissance des sens - et tout de même aussi au *Cogito*.

La suite du texte l'indique en effet : l'esprit, dès cette vie, reçoit bien quelques « illustrations et connaissances directes », quoique « un peu obscurcies par le mélange du corps » : ce sont celles qu'il reçoit des « choses corporelles et sensibles »²⁷. Et si la proposition « *Je pense, donc je suis* » est encore plus assurée dans sa vérité que la présence de ces objets des sens, elle apparaîtra comme une « preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive »²⁸ : il s'agit là d'une « connaissance première, gratuite, certaine, et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux »²⁹. On trouve donc, d'un côté, les perceptions des sens les plus « vives, expresses et distinctes » (pour reprendre les termes de la *Méditation VI*³⁰), avec cette perception de soi-même qui est plus irrécusable encore – et d'un autre, les laborieux raisonnements par lesquels nous obtiendrions sur la nature de Dieu une lumière vacillante. Nous sommes presque chez les sceptiques : d'un côté les *phainomena*, de l'autre les *adèla*.

Se peut-il qu'en l'espace non de six ou sept ans (depuis les *Méditations* latines) mais d'une seule année (depuis la traduction française revue par ses soins), Descartes ait sur la connaissance de Dieu changé d'avis ? C'est impossible. Il faut que la vérité cartésienne se tienne en un certain milieu, et que les deux textes français dont nous parlons constituent par rapport à ce milieu deux sortes d'interprétations limites. Reste à savoir comment construire ou désigner ce milieu.

4

En considérant de plus près les deux textes dont il s'agit, on remarquera que ni l'un ni l'autre n'est exclusif d'une forme de balancement.

Dans la lettre à Silhon, les notions que nous avons de la nature divine sont certes « grossières et confuses sur un si haut sujet » ; cela n'empêche pas qu'elles ne soient d'abord claires : ces notions, « *pour claires qu'elles soient* [n.s.], ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet »³¹. Et plus loin : la connaissance naturelle de Dieu est « un peu obscure, *du moins si vous la comparez à l'autre* [n.s.] »³².

Cette clarté ne peut être récusée. Le fait est seulement que l'esprit qui actualise en lui-même certaines notions de Dieu doit en même temps mesurer sa faiblesse³³. Par une dialectique déjà classique (celle de la docte ignorance), on pourra même dire que la mesure de cette faiblesse, ou de

²⁷ AT V, 137, 20-22.

²⁸ p. 138, l. 9-11.

²⁹ p. 137, l. 27-30.

³⁰ AT IX, 60.

³¹ AT V, 137, 3-5.

³² p. 138, l. 30 – 139, l. 1.

³³ *Infirmitas* est, comme on s'en souviendra, l'avant-dernier mot des *Méditations* : *naturæ nostræ infirmitas est agnoscenda*, AT VII, 90, 15-16; cf. déjà Med. IV, AT VII, 55 : *naturam meam esse valde infirmam et limitatam*.

l'imperfection de ses notions, est sa propre manière de réaliser la connaissance de son objet³⁴.

Quant au fait que cette connaissance naturelle ou rationnelle de Dieu forme en nous, en tout et pour tout, une « perception trouble et douteuse », grevée par « l'incertitude que nous éprouvons dans tous nos raisonnements », il est extrêmement étrange que l'effort de pensée des *Méditations* ne soit pas ici pris en compte, et avec lui la conviction d'avoir constitué de l'existence de Dieu des démonstrations « plus certaines et plus évidentes » que celles des mathématiques³⁵. Cette manière de présenter les choses ne peut guère recevoir que deux explications.

La première : il s'agit ici d'une dépréciation générale et presque hyperbolique de la raison humaine, dont les efforts ne sont pas détaillés. Descartes soulignerait un seul point, à savoir qu'en comparaison de la merveilleuse lumière qui nous est promise dans l'autre vie, toute notre connaissance, à très peu de choses près, n'est que ténèbres (ce par quoi elle échappe aux ténèbres n'étant presque donné que pour nous permettre la comparaison). Sous ce rapport, les efforts des *Méditations* sont peut-être méritoires, mais ils ne changent rien à notre infirmité et ne sauraient constituer une transgression significative des bornes ordinaires de l'esprit.

Mais peut-être – en second lieu - la connaissance de Dieu telle que constituée par les *Méditations* conserve-t-elle un caractère d'exception silencieuse à la dépréciation dont il s'agit, et qui porterait en fait sur une autre part ou sur une autre forme de la connaissance humaine. C'est ce que semble confirmer la suite du texte :

« Connaître Dieu par soi-même, c'est-à-dire par une illustration immédiate de la divinité sur notre esprit, comme on l'entend par la connaissance intuitive, est bien autre chose que se servir de Dieu même pour en faire une induction d'un attribut à l'autre ; ou, pour parler plus convenablement, [que] se servir de la connaissance naturelle (et par conséquent un peu obscure, du moins si vous la comparez à l'autre) d'un attribut de Dieu, pour en former un argument qui conclura un autre attribut de Dieu »³⁶.

C'est cette forme de connaissance rationnelle (de théologie rationnelle) qui tombe ici en premier lieu sous la dépréciation cartésienne, à plus forte raison en tant qu'elle prétend à un statut intuitif (et en 1634, Silhon lui-même avait proposé dans son traité *De l'immortalité de l'âme* des raisonnements d'une éprouvante longueur). Mais précisément, la connaissance de Dieu constituée par les *Méditations* ne conclut pas d'un attribut à un autre ; elle n'a pas de forme inductive (pour employer le terme ici repris) et ne donne lieu à aucun « discours de raison ». La *Cinquième Méditation* elle-même ne déduit pas l'existence de Dieu de sa souveraine perfection : elle se contente de souligner qu'un être souverainement parfait ne peut pas ne pas exister, ou qu'au nombre de ses perfections, l'existence est en quelque façon comprise³⁷. Et même la formalisation de l'argument dans les *Réponses aux*

³⁴ Cf. à Clerselier, 23 avril 1649, pt 7 : *sufficit me intelligere hoc ipsum quod Deus a me non comprehendatur, ut Deum juxta rei veritatem et qualis est intelligam.*

³⁵ Cf. *Méditations, Synopsis*, AT VII, 16 (IX, 12) ; cf. *Épître dédicatoire*, AT VII, 4 (IX, 6-7), etc.

³⁶ AT V, 138, 23 -139, 3.

³⁷ Voir AT VII, 67-68 ; IX, 53-54.

Premières Objections ne porte pas directement sur quoi que ce soit de tel qu'une relation entre attributs, mais seulement sur les conditions dans lesquelles l'existence peut être attribuée à Dieu³⁸.

En réalité, une fois qu'on s'est élevé à une véritable méditation, les notions que nous avons de Dieu sont *de simple vue* ; et dans cette vue, les attributs divins sont conjoints, et connus ensemble - sans doute successivement, mais solidairement - plutôt que déduits les uns des autres.

À ce propos, qu'on relise de près la lettre à Silhon : elle ne dit pas exactement que *toute* la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu dans cette vie soit discursive. Descartes, en effet, n'écrit pas que les connaissances dont il s'agit *descendent du raisonnement et du progrès de notre discours, QUI LES DÉDUIT DES PRINCIPES DE LA FOI qui est obscure, OU DES IDEES et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet*. Il écrit que ces connaissances descendent « du progrès de notre discours qui les déduit des principes de la foi, etc. », *OU BIEN QU'ELLES VIENNENT* « des notions naturelles qui sont en nous, et qui ne sont, etc. ». Autrement dit, la connaissance discursive *est plutôt ici du côté d'une théologie positive*. Les *Méditations*, au contraire, s'en tiennent à une connaissance naturelle qui n'est pas intuitive au sens fort du mot, mais qui restera intuitive en un sens faible qu'on peut conserver d'après les *Regulae*.

Reste toutefois, dans cette perspective, une difficulté à affronter. Celle-ci tient à la formule presque finale :

« Confessez donc qu'en cette vie vous ne voyez pas en Dieu et par sa lumière qu'il est un; mais vous le concluez d'une proposition que vous avez faite de lui »³⁹.

Nous avons là-contre au moins une formule de la *Troisième Méditation* :

« L'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçois (*intelligo*) être en lui »⁴⁰ ;

et une forte proposition des *Secondes Réponses* :

« Nous concevons (*intelligimus*) en Dieu une immensité, simplicité, ou unité absolue, qui embrasse et contient tous ses autres attributs »⁴¹.

³⁸ *Meum autem argumentum pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat; ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat. - « Mon argument a été tel : ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons (*intelligimus*) clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe; donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe » (AT VII, 115-116 ; IX, 91).*

³⁹ AT V, 139, 3-6.

⁴⁰ *Unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quæ in Deo sunt, una est ex præcipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo* : AT VII, 50, 16-19 (IX, 40).

S'agissant de la connaissance de l'unité, il faudrait chercher ici une sorte de moyen terme entre l'impression directe et la conclusion : mais celui-ci manque, tout comme manque plus haut un statut pour la connaissance claire, entre celle qui se fonde sur des principes obscurs et celle qui fait appel à des raisonnements incertains. Pourquoi cette tierce possibilité n'est-elle pas ici mise en relief ? Cela reste toute la question.

5

Revenons à notre texte initial.

Il est temps de déterminer ce que Descartes entend au juste par *contemplation de Dieu*.

Une enquête sommaire sur l'usage cartésien du mot suffira à le révéler : le mot *contemplation* possède chez Descartes un usage général et un usage spécial.

Dans l'usage général, on peut parler d'une *contemplation de la vérité*⁴², de la contemplation par l'esprit de ses idées⁴³ ou de la contemplation réflexive que l'entendement a de lui-même⁴⁴ ; de la contemplation de figures ou images, qui définit l'acte d'imaginer⁴⁵ ou de la contemplation des anneaux d'une chaîne⁴⁶.

Dans un usage spécial, il s'agit exclusivement de la contemplation de Dieu : c'est le cas ici comme au début de la *Méditation IV*, dans l'Exposé géométrique des *Secondes Réponses* (5^e demande), puis dans les *Principia*, I, articles 16 et 19. Citons ces deux derniers textes :

« Lorsque nous n'élevons pas comme il faut notre esprit à la contemplation de cet être tout parfait (*cum in entis summe perfecti contemplatione non sumus plane defixi...*) »⁴⁷.

« Ceux qui ont accoutumé leur esprit à la contemplation de la divinité, et qui ont pris garde à ses perfections infinies (*Dei ideam contemplari summasque ejus perfectiones advertere*, à contempler l'idée de Dieu et remarquer ses souveraines perfections)... »⁴⁸.

Il est essentiel de le remarquer : la contemplation de Dieu dont nous sommes capables en cette vie *est celle de son idée*, ou de sa nature telle qu'elle est donnée dans son idée. Il ne s'agit donc en aucune manière d'un dépassement de notre condition intellectuelle ; et ce n'est pas sans fondement que le texte français choisit de rendre *eadem [contemplatione]* par « *une semblable méditation* ». *Contempler* n'est certes pas *méditer* au sens de *raisonner* ou *discuter avec soi-même* : c'est plutôt *s'attarder* dans

⁴¹ *In Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem* : AT VII, 137 ; IX, 108.

⁴² L'expression figure en latin dans les *Principia*, I, art. 3, comme dans les *Illes Réponses*, AT VII, 149, 5, et dans la *Règle I*, AT X, 361, 5 (*contemplatio veri*).

⁴³ *Principes*, I, art. 13.

⁴⁴ *Reg. XII*, AT X, 422, 28 – 423, 1.

⁴⁵ *Med. II*, AT VII, 28, 5 ; IX, 22.

⁴⁶ *Reg. III*, AT X, 370, 2.

⁴⁷ *Principes*, I, art. 16.

⁴⁸ *Ibid.*, art. 19.

l'intellection d'une chose (comme devant une figure ou image), et en quelque sorte la *consommer*. Mais par rapport à Dieu, quelle forme cette contemplation prendra-t-elle ? Elle ne pourra consister qu'en l'actualisation d'une certaine structure – ce que Levinas nommait « la structure formelle » de l'idée de l'infini⁴⁹.

Le texte des *Premières Réponses* parle de « considérer attentivement chacune de ses perfections [...], non point à dessein de les comprendre, mais plutôt de les admirer » (*ad singulas ejus perfectiones attendere, illasque non tam capere quam ab ipsis capi*, non point tant pour les saisir que pour en être saisis)⁵⁰, comme étant absolument la même chose que d'occuper (le français dit : appliquer) toutes les forces de son entendement à les contempler, *intellectus sui vires omnes in iis contemplantis occupare*. Que veut dire : *ab ipsis capi* ? Sans doute, c'est apercevoir tout ce par quoi les perfections divines excèdent la capacité de notre esprit, et se situent au-delà de toute représentation qu'on en pourra former. Cependant - et en dehors même des problèmes de dénomination⁵¹ - il y a quelque chose d'abstrait dans ce parcours des perfections divines au dénombrement même sommaire desquelles il ne semble pas que Descartes se soit jamais essayé.

En revanche, on trouvera dans les textes cartésiens deux expériences caractéristiques, qui s'articulent à la méditation de la puissance de Dieu.

L'une est spécifiée dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 : il s'agit de

« [prendre] garde à l'infinité de sa puissance, par laquelle il a créé tant de choses, dont nous ne sommes que la moindre partie; à l'étendue de sa providence, qui fait qu'il voit d'une seule pensée tout ce qui a été, qui est, qui sera, et qui saurait être; à l'infailibilité de ses décrets, qui, bien qu'ils ne troublent point notre libre arbitre, ne peuvent néanmoins en aucune façon être changés; et enfin, d'un côté, à notre petitesse, et de l'autre, à la grandeur de toutes les choses créées, [qui ne doivent pas être enfermées] en une boule, comme font ceux qui veulent que le monde soit fini »⁵².

L'autre expérience est celle de l'esprit qui s'essaie à considérer tout ce que Dieu aurait pu faire et n'a pas fait, ou plutôt tout ce qu'il aurait pu ne pas faire (que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits, que les lignes tirées de la circonférence au centre fussent égales, que etc.)⁵³.

La première expérience est celle d'un élargissement maximal de l'entendement, et elle apporte un sentiment de protection universelle de l'être par la puissance divine : de là la « joie extrême » que la lettre à Chanut lui associe, avec de très importantes conséquences morales⁵⁴.

⁴⁹ E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961 ; rééd. Paris, Livre de Poche, 1990 p. 78.

⁵⁰ AT VII, 114 ; IX, 90.

⁵¹ On se souviendra de ce qu'écrivait François de Sales : « La méditation considère par le menu et comme pièce à pièce les objets qui sont propres à nous émouvoir ; mais la contemplation fait une vue toute simple et ramassée sur l'objet qu'elle aime [...] Nous comptons en méditant, ce semble, les perfections divines que nous voyons en un mystère, mais en contemplant nous en faisons une somme totale »: *Traité de l'amour de Dieu*, VI, V ; in *Œuvres*, éd. d'A. Ravier, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 621-622.

⁵² AT IV, 608, 23 – 609, 6.

⁵³ Cf. p. ex. *au P. Mesland*, 2 mai 1644, AT IV, 118-119

⁵⁴ AT IV, 609, 8 sq.

La seconde est celle d'un vertige qui reste en même temps contrôlé par la connaissance que l'esprit acquiert de ses propres limites.

En réalité, les deux expériences font système, comme il apparaît au titre de la corrélation certaine mais incompréhensible de la providence divine et de notre libre arbitre⁵⁵.

Quoi qu'il en soit, trois points seront à remarquer :

1) Dans le texte qui nous a occupés, le sujet de cette contemplation ne s'appelle pas la *mens*, ni l'*intellectus* (dont il s'agit, d'après les Premières Réponses, d'employer les forces) : c'est l'*ingenium*, le génie, l'intelligence inventive, celle qui a affaire aux machines (et, dans les *Premières Réponses*, quelques pages seulement séparent le développement sur l'infinité divine, incompréhensible quoique suprêmement intelligible, de celui que Descartes consacre à la réalité objective de l'idée de Dieu, avec l'exemple de l'*artifice objectif* contenu dans l'idée d'une machine⁵⁶).

2) Ce n'est pas seulement à la grandeur de l'objet, mais à l'exercice que se donne l'*ingenium* que se mesure le plaisir ressenti, plaisir qui a toujours rapport chez Descartes à l'expérience d'une résistance et d'un effort victorieux ou du moins fructueux. Si donc l'infinité divine est à la fois ce qui résiste le plus à la force de notre esprit et ce que nous pouvons et devons le plus absolument enregistrer, on concevra qu'elle reste chez Descartes l'objet le plus éminent de l'*ingenium*, et que de sa considération découle le plus grand plaisir de l'esprit, c'est-à-dire notre plus grand plaisir, tout court⁵⁷.

3) Au point des *Méditations* où nous en sommes, le doute affectant l'existence du monde rend inappropriée la première des deux formes d'expérience. Il ne reste donc guère que la seconde, avec le rapport entre la toute-puissance de Dieu, dont la considération nous apprend qu'il aurait pu faire que rien de ce qui est vrai ne soit vrai, et sa bonté, d'où vient pour nous l'assurance qu'il ne nous trompe pas sur ce que nous percevons distinctement comme vrai. C'est sans doute *cela* qui est contemplé, d'où résulte un plaisir singulier ; et si adoration il y a, elle tient à *cette lumière qui nous délivre en général l'accès à la vérité*.

En ce sens, dans l'ordre des *Méditations*, ce passage est absolument à sa place. Mais s'il fallait absolument marquer ici un arrêt, cet arrêt est seulement plus spécifique dans son objet qu'il n'apparaît ici explicitement, et nécessairement moins effusif qu'il ne l'est en français. Il est vrai que, comme Descartes l'écrira un jour à Élisabeth, « les grandes joies sont ordinairement mornes et sérieuses »⁵⁸.

⁵⁵ Cf. *Principes*, I, art. 41.

⁵⁶ Nous avons étudié cette notion et cette comparaison dans « Descartes, l'infini et l'autre homme », communication aux Premières Rencontres Cartésiennes en langue espagnole, Cali, mai 2012, version espagnole à paraître ; version française dans *Quaderni Leif*, Catane, n° 9, janvier-juin 2013, p. 33-48. Cette contribution est reprise dans *Philopsis*.

⁵⁷ On se souviendra, à ce titre, des « extrêmes contentements » que le *Discours de la Méthode* associait à la recherche de la vérité (AT VI, 27, 13; voir déjà *Reg. I*, AT X, 361, 4-5).

⁵⁸ *À Élisabeth*, 6 octobre 1645, AT IV, 305, 21-22.