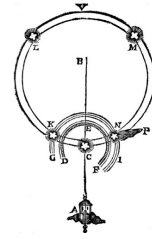


Les Archives du

Séminaire Descartes

*Nouvelles recherches sur le cartésianisme
et la philosophie moderne*



Samedi 21 janvier 2012, ENS

Descartes : une ou plusieurs idées de Dieu ? Autour de l'ouvrage d'Igor Agostini : *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones* (Le Monnier/Mondadori, 2010)

Igor AGOSTINI

L'idée claire et distincte de Dieu chez Descartes : conversations de philosophie cartésienne¹

Je voudrais commencer par remercier Denis Kambouchner pour l'invitation à présenter mon travail dans un cadre aussi prestigieux et stimulant. Merci infiniment aussi aux participants : Jean-Pascal Anfray, Frédéric Lelong et Jean-Luc Marion qui, avec Denis, m'ont honoré avec leur communications, intenses, rigoureuses, riches en remarques, questions et objections pertinentes et très précieuses pour moi. Mon espoir le plus vif est tout simplement, si non de parvenir à répondre de façon satisfaisante aux difficultés soulevées, tout au moins de mieux éclaircir les lignes principales de la recherche que j'ai développée dans mon livre. C'est la raison pour laquelle – et j'espère que tout le monde pourra comprendre un tel choix – je

¹ Acronymes : AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Vrin, Paris, 1964-1974 ; B = René Descartes. *Tutte le lettere 1619-1650* (2005), a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Bompiani, Milan, 2009 ; B Op. I = René Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009 ; Agostini = *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Le Monnier /Mondadori, Milan, 2010; Kambouchner = D. Kambouchner, « L'idée de Dieu, d'une distinction à l'autre », *Les Archives du Séminaire Descartes* (Samedi 21 janvier 2012), 7 p. ; Anfray = J.-P. Anfray, «Le caractère systématique des Secondes réponses : idées, modalités, vérité», *ivi*, 11 p. ; Lelong = F. Lelong [Communication sans titre], *ivi*, 11 p.

ne répondrai pas point par point aux observations de mes interlocuteurs. Ce que je me propose, en cherchant à en ressaisir les aspects centraux, c'est plutôt de revenir à leur incitation sur certaines des questions capitales que soulève la doctrine cartésienne de l'idée de Dieu.

De toute façon, un premier point fondamental fait l'objet d'un consensus entre nous tous, sur quoi il me semble qu'on ne pourra jamais assez insister : bien plus qu'elles ne complètent, éclaircissent et infléchissent les *Méditations*, les *Réponses* constituent avec elles un ensemble unitaire et organique. Néanmoins, c'est ici justement que la vraie difficulté se pose : les développements des *Réponses* peuvent-ils être expliqués exclusivement par « une différence de mode », selon laquelle les *Réponses* se limiteraient à commenter et expliquer « ce qui est livré de manière moins technique »² dans les *Méditations* ? C'est vers une telle lecture que deux parmi mes quatre interlocuteurs penchent, Kambouchner et Marion, qui peuvent s'appuyer, d'ailleurs, sur une longue et influente tradition interprétative, tellement longue et influente qui remonte, bien avant les interprètes contemporains, à Descartes lui-même : « [...] *nec differunt ab iis quae jam ante scripseram, nisi tantum in modo explicationis, quem de industria mutavi, ut ingeniorum diversitati servirem* »³. Ainsi, pour ce qui concerne en particulier l'objet de la présente discussion, l'idée de l'infini, Descartes prétend pour sa part à une absolue cohérence : "*Mihi nullo modo contradixi*"⁴.

Cependant, jusqu'à quel point faut-il accorder un privilège absolu au philosophe comme interprète par lui-même? Mon livre veut être une invitation non certes à se méfier de telles affirmations de la part de Descartes, mais néanmoins à évaluer chaque fois leur portée. Je ne pourrais le dire mieux qu'avec les mots dont se sert Anfray pour décrire l'approche que j'ai décidé de suivre de mon livre : « Ce genre de déclarations rétrospectives ne doit pas se voir accorder trop d'importance »⁵.

Le critère méthodologique que j'ai adopté a été de fonder une telle évaluation sur une double base :

a) textuelle, c'est-à-dire par une lecture neutre, si je peux dire, des *Méditations* et des *Réponses* ; une lecture qui, avant de tenter une intégration des textes, les a d'abord considérés, au moins provisoirement, comme des unités autonomes, ce qui exigeait non seulement une lecture des *Méditations* indépendante des *Réponses*, mais aussi une lecture des *Réponses* indépendante des *Méditations*. Toute intégration de textes chronologiquement successifs est

² Kambouchner, p. 2.

³ *Primæ responsiones*, AT VII, 120, 1-3 ; B Op. I, 836.

⁴ A X***, août 1641, AT III 427, 19-20 ; B 324, p. 1518.

⁵ Anfray, p. 11.

toujours sujette, à mon avis, au risque de prétérition si ces textes n'ont pas été préalablement soumis à une lecture isolée;

b) historique, c'est-à-dire conduite par la reconstruction d'un long débat autour des *Méditations* et des *Réponses*, dont un des aspects centraux est constitué par la difficulté, pour les défenseurs de Descartes, de démontrer la cohérence des textes cartésiens contre les accusations des adversaires qui s'accumuleront, du vivant de Descartes et bien après. Il s'agit là d'un véritable dossier, où le débat sur l'incohérence de la doctrine cartésienne se déroule autour d'une exégèse des textes des *Méditations* (et surtout des *Réponses*) qui sont à l'origine des différentes lectures. Dans la reconstruction de ce débat, mon propos n'a pas été de m'aligner sur les tenants de la thèse de l'incohérence (dont les arguments, d'autre part, sont souvent – pour ne pas dire dans la plupart des cas – tendancieux), mais de constater, au cas par cas, que si une telle accusation a été effectivement formulée, c'est aussi parce que les textes, en effet, ne présentaient pas la cohérence que Descartes lui-même et ses disciples ont prétendue.

Je suis prêt à admettre que l'adoption d'une telle méthodologie est parfois passée, justement dans le but d'éviter toute lecture rétroprojective, par la suspension du *carity principle* et par une *lectio difficilior*. Mais il me semble que le point clé est précisément d'évaluer la pertinence d'un tel choix, au cas par cas, sur la base de l'exégèse de chaque texte. Or, la communication de Marion pose des questions décisives sur la tenue d'ensemble de mon interprétation de Descartes ; et je ne pourrai pas ne pas en tenir compte au moment de revenir sur la question dans l'optique d'un travail systématique sur la métaphysique cartésienne, qui se proposerait d'encadrer le problème de l'idée de Dieu dans une perspective qui soit plus philosophique qu'historique (cf. *infra*, § 5). Toutefois, les objections de Marion ne se situent pas sur le plan de l'exégèse textuelle, que précisément mon livre considère comme préliminaire par rapport à toute autre considération. C'est pourquoi je me permettrai, dans la suite, de revenir sur quelques textes des *Méditations* et de *Réponses*, au moins ceux sur lesquels mon travail a eu l'ambition de proposer une lecture différente des interprétations canoniques, mais aussi sur les développements, soulignés par Kambouchner, de *Principia*, I, § 19, qui, je dois l'avouer, n'ont pas fait objet d'analyse dans mon travail.

Je commencerai en récapitulant les éléments essentiels de ce que, dans mon livre, j'appelle la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu, en examinant aussi le problème, soulevé par Kambouchner, à savoir s'il est légitime de se servir du nom de 'thèse' pour désigner cette doctrine cartésienne (§ 1).

J'en viendrai ensuite aux modifications principales qui caractérisent le passage des *Méditations* aux *Réponses*, en me concentrant sur les deux points qui me semblent tout à fait décisifs : 1) La distinction entre *intelligere* et *comprehendere* ; 2) La thèse de la (prétendue) infinité de la réalité objective de l'idée de Dieu. Il s'agit de deux aspects strictement complémentaires, ce qui

explique le fait que je prendrai la liberté de passer librement de l'un à l'autre (§§ 2-3).

J'insisterai avec une force particulière, en raison de son importance, sur une des objections posées par Gassendi, qui place Descartes face à une difficulté tout à fait nouvelle dans l'histoire de la philosophie (et de la théologie) occidentale : j'essaierai de montrer la nature et l'originalité de cette objection (§§ 3-4) et, dans la suite, d'examiner les différentes solutions proposées dans l'histoire du cartésianisme pour en sortir, mais aussi la fécondité, par rapport à ce problème, de celle qu'on pourrait appeler l'interprétation 'non représentationniste' de l'idée de Dieu chez Descartes – qui est, pour l'essentiel, celle que Marion oppose à ma lecture (§ 5).

Je défendrai la thèse qu'une réponse satisfaisante à l'objection de Gassendi est bien réperable dans le texte des *Cinquièmes Réponses*, mais qu'une telle réponse modifie au moins sur deux points essentiels la théorie de l'idée claire et distincte de Dieu de la *Méditation III* (§ 6).

§ 1. Dans la *Méditation III*, l'idée de Dieu est qualifiée par Descartes comme *maxime vera* et *maxime clare et distincta* (AT VII, 46, ll. 12, 15-16, 28 ; B Op. I, 740-742). En effet, elle contient, a) tout ce que je perçois clairement et distinctement de réel, de vrai et qui comporte quelque perfection ; b) d'innombrables autres choses que je ne comprend pas et que peut-être j'ignore (AT VII, 46, 16-18 ; B Op. I, 740 ; cf. aussi AT VII, 46, 23-26). La vérité, ici, doit être entendue comme vérité matérielle⁶, donc en terme de réalité objective, dépendante (je reviendrai tout-à-l'heure sur ce point) de la clarté et distinction.

Le point est essentiel, pour Descartes, parce que de là dépend justement la validité de la preuve de l'existence de Dieu : celle-ci suppose que je trouve en moi une idée, celle de la *substantia infinita*, qui, dans l'ordre du *modus essendi objectivus*, ait une réalité supérieure à celle de toutes les idées de choses finies, de la même façon que, dans l'ordre du *modus essendi formalis*, la substance infinie a une réalité supérieure aux choses finies, selon la dépendance établie de façon explicite par l'axiome VI des *Rationes more geometrico dispositae* : « *Substantia plus habet realitatis, quam accidens vel modus ; et substantia infinita, quam finita. Ideoque etiam plus est realitatis objectivæ in idea substantiæ, quam accidentis ; et in idea substantiæ infinitæ, quam in idea finitæ* »⁷.

⁶ Cf. *Meditatio III* : *Nec dici potest hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse* (AT VII, 46, 5, B Op I 840) ; *Primæ responsiones* : *Quaestio erat utrum in idea, quam formamus de Deo, aliquid reale, vel sola rei negatio contineatur, ut forte in idea frigoris nihil aliud est quam negatio caloris, qua de re nullum dubium esse potest* (AT VII, 114, 20-23 ; B Op. I, 830).

⁷ *Secundæ responsiones*, AT VII, 165, 29-166, 2 ; B Op. I, 898 ; c'est moi qui souligne.

Si je comprends bien, alors, la difficulté soulevée par Kambouchner quand il m'objecte que, pour que l'idée de Dieu soit *maxime clara et distincta*, il faut qu'avec l'infini comme tel, elle donne énormément à entendre – et je lui remercie pour avoir souligné la similitude, que je n'avais pas remarqué, entre *l'ab ipsis capi* des *Prèmières réponses* (AT VII, 114, l. 7 ; B Op. I, 830) et *l'implent* de *Principia philosophiae*, I, 19, AT VIII-1, 12, l. 17 ; B Op. I 1724) –, je crois qu'il n'y a pas vraiment de divergence entre nous sur ce point, que, d'autre part, je considère central pour l'entreprise cartésienne : c'est en effet précisément la *materia* des perfections de Dieu qui détermine la richesse de la *cognitio* humaine (*Primae responsiones*, AT VII, 114, 9-11 ; B Op. I, 830).

Mais si l'infini donne, en lui même, énormément à entendre, le problème reste à savoir s'il est aussi accessible à la *cognitio* humaine, en un mot si la correspondance entre réalité objective et réalité formelle, d'ailleurs toujours problématique, peut se donner dans le cas le plus difficile qui est celui de Dieu. Il s'agit là d'une vraie prétention, qui sera stigmatisée par Gassendi, sur ce point interprète impeccable et, en même temps, critique implacable de la métaphysique cartésienne : « Tu nihil aliud velle, quam debere ideam conformari rei, cujus est idea ; adeo ut repræsentative nihil contineat, quod ipso facto non sit in ipsamet re »⁸. La question est alors précisément celle de savoir si une telle réalité objective est effectivement donnée : or, c'est justement dans ce but que Descartes formule la doctrine de l'idée claire et distincte de Dieu.

En AT VII, 46, 5-28 ; B Op. I, 740-742, la réalité objective dépend de la clarté et distinction des parties composantes de l'idée. En effet, les conditions nécessaires pour la constitution de l'idée de Dieu en tant que *maxime vera* consistent dans le jugement qu'elle contient des perfections perçues de façon claire et distincte et des perfections qui ne sont pas comprises et peut-être ignorées, selon la séquence conceptuelle suivante : l'idée de Dieu, a) est *maxime clara et distincta* ; donc b) contient plus de réalité objective que toute autre idée ; donc c) est *maxime vera* – gouvernée par le postulat d'une directe proportionnalité entre clarté et distinction et réalité objective. L'idée de Dieu est *maxime vera*, c'est à-dire contient la quantité maximale de réalité objective, puisqu'elle est inclusive de toute perfection (réalité) perçue de façon (c'est-à-dire faisant l'objet d'une intellection) claire et distincte.

On comprend alors pourquoi il est essentiel à la démarche cartésienne de donner une fondation du premier moment de cette séquence, c'est-à-dire (a) de satisfaire à la question suivante : sur quelle base est-on autorisé à affirmer que l'idée de Dieu est *maxime clara et distincta* ? La réponse de Descartes doit être cherchée dans le parcours accompli jusqu'à cet étape des *Méditations* par le sujet méditant : c'est la raison pour laquelle je suis entièrement d'accord avec Kambouchner sur l'opportunité de faire attention à l'utilisation du mot «

⁸ *Quintæ objectiones*, AT VII, 285, 8-10 ; B Op. I, 1064.

thèse » pour expliquer la doctrine cartésienne de l'idée claire et distincte de Dieu. Pour Kambouchner, celle-ci ne doit pas être comprise de manière isolée (c'est-à-dire sur le mode : « *Nous avons de Dieu une idée claire et distincte* »), pas seulement parce que l'idée en tant que telle « n'est jamais d'avance claire et distincte, mais seulement rendue telle par un certain travail de l'esprit », mais aussi parce que « l'expression ne va jamais sans complément (... en tant que...) »⁹. Rien de plus vrai, mais je me permettrai d'aller encore plus loin, s'il est possible, dans la direction suggérée, en récapitulant les deux étapes constitutives du parcours – que j'ai essayé de reconstituer en détail dans mon livre¹⁰ – requis à l'attention du *meditans* pour arriver à former l'idée claire et distincte de Dieu :

I) Dans la *Seconde méditation*, Descartes a accompli les opérations suivantes : il a a) identifié la *res cogitans* avec la *mens* et expliqué la signification de cette identification¹¹ ; b) affirmé que la *mens* est perçue de manière plus claire et distincte que le corps¹². La *Méditation III*, pour sa part : a) récapitule ces acquis et met en connexion (pour la première fois de façon explicite) la susdite détermination de la *res cogitans* comme *mens*¹³ avec la propriété de la clarté et distinction ; b) donne une énumération de tout ce qui, dans les choses matérielles, est perçu de manière claire et distincte : substance, durée, nombre (pour ce qui est commun à la substance corporelle et à la substance pensante)¹⁴ ; extension, figure, position et mouvement (pour ce qui est propre à la substance matérielle)¹⁵. L'affirmation selon laquelle l'idée de Dieu contient tout ce que je perçois de façon claire et distincte comme vrai, réel et inclusif de toute perfection s'enracine précisément dans cette démarche : les perfections que le méditant perçoit de façon claire et distincte dans l'idée de Dieu sont, en effet, d'abord, celles qu'il a perçu de façon claire et distincte en analysant l'idée de la *mens* dans la *Seconde méditation* et l'idée du corps dans la *Troisième* (avec cette précision qu'en Dieu certaines propriétés sont contenues formellement et certaines d'autres de façon éminente : cf. AT VII, 46, l. 26 ; B Op. I, 740), à lier avec AT VII, 45, 5-6 et 8 ; B Op. I, 738). L'exégèse que Clauberg donnera de ce passage est, sur ce point, précieuse : « Probo etiam quod cogitatio, quam habeo de Deo, ex omnibus meis cogitationibus sit maxime clara et distincta: nam quicquid rei, quicquid veri ac perfecti clare ac distincte percipio sive in mente mea, qualia

⁹ Kambouchner, p. 5.

¹⁰ Agostini, p. 36 sq..

¹¹ Cf. *Meditatio II*, AT VII, 28, 20-22 ; B Op. I, 718.

¹² Cf. *Meditatio II*, AT VII, 29, 29-33 ; B Op. I, 718-724.

¹³ Cf. *Meditatio III*, AT VII, 35, 8-10 ; B Op. I, 726 : « In hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quædam et distincta perceptio ejus quod affirmo ».

¹⁴ Cf. *Meditatio III*, AT VII, 43, 19-20 ; B Op. I, 736.

¹⁵ Cf. *Meditatio III*, AT VII, 43, 15-19 ; B Op. I, 736.

sum intelligere, velle etc. ex artic. 4. sive in rebus corporeis, cujusmodi sunt magnitudo, figura etc. ex artic. 125. sive communiter in re cogitante et corporea ex art. 126. id totum in ea, quam de Deo habeo, cogitatione continetur »¹⁶.

II) Il reste à intégrer le groupe des perfections qui ont été énumérées comme perçues de façon claire et distincte en examinant l'idée de la *mens* et l'idée du corps avec celles que le méditant découvre dans le *nomen* de Dieu (AT VII, 45, l. 11 ; B Op. I, 740) ; perfections qu'il ne se borne pas à constater, mais soumet au travail de l'attention qui permet d'inférer l'existence de la substance infinie : « Quo diligentius attendo [...] »¹⁷.

Réalisée au point de convergence entre les deux démarches que je viens de reconstruire, l'affirmation de la clarté et distinction de l'idée de Dieu n'est pas donc une vérité incluse de façon analytique, pour ainsi dire, dans la définition de Dieu comme *ens summe perfectum et infinitum* : elle constitue le résultat du travail d'attention que Descartes a imposé au méditant à travers les *Méditations II et III* en l'élevant à la clarté et distinction des idées de la *mens* et du corps et des perfections propres à la substance infinie.

Mais, une fois acquises et affirmées la clarté et distinction de l'idée de l'*ens summe perfectum et infinitum*, la "contextualisation" de l'affirmation cartésienne à l'intérieur de la démarche du méditant n'empêche pas de reconnaître à une telle affirmation le statut d'une thèse - ce qui est confirmé, d'ailleurs, par sa fonction argumentative, en tant que vraie prémisse de la démonstration de l'existence de Dieu : en effet, bien que présentée comme réponse à une objection (l'idée de Dieu n'est pas une *idea vera*), selon une procédure déjà remarquée par les contemporains¹⁸, l'affirmation de l'idée de Dieu comme *maxime clare et distincta* et *maxime vera* constitue une prémisse essentielle à la première démonstration de l'existence de Dieu par les effets. Si Denis me concède ce point, "tandem igitur de re convenimus ; superest quaestio de nomine" (AT V, 342, 11-12 ; B 694, p. 2682).

¹⁶ J. Clauberg, *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animæ humanæ a corpore distinctio demonstratur, typis et impensis Adriani Wyngaerden, Duisburgi ad Rhenum, 1660, puis dans Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere præter Indicem locupletissimum, Opuscula quædam nova, nunquam antea edita, ex typographia P. et I. Blævi, Amstelodami, 1691 (rist. anast. : 2 voll., Olms, Hildesheim, 1968), pp. 341-490, in Medit. III, lect. 9, n. 175, p. 404.*

¹⁷ *Meditatio III*, AT VII, 45, 15, B Op I, 740, c'est moi qui souligne.

¹⁸ J. Schotanus, *Analysis exegetica in sex Meditationes Cartesii de prima philosophia ; in quibus Dei existentia, et animæ humanæ a corpore distinctio demonstrantur, ex officina Johannis Gyselaar, Franequeræ, 1688, in Medit. III, n. 20, sect. 8, p. 108 : « Per modum autem objectionis connectit sequentia antecedentibus, ut artificiosissime demonstrationum catenam nectat ».*

Je voudrais maintenant revenir sur les modifications principales auxquelles cette thèse est sujette dans le passage des *Méditations* aux *Réponses*.

§ 2. Grâce aux travaux de Jean-Marie Beyssade et de Jean-Luc Marion, il est désormais acquis que la doctrine cartésienne de l'idée de Dieu dans les *Méditations* reste inaccessible si l'on ne remonte pas, au-delà des choix de traduction du duc de Luynes et de Clerselier, au texte original latin et à la distinction entre *intelligere* et *comprehendere*. Toutefois, il me semble qu'un peu de chemin reste à parcourir sur ce point : dans mon livre, je défends la thèse selon laquelle la distinction entre *intelligere* et *comprehendere*, quoique déjà théorisée dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, et active dans la *Méditation III*, n'a pas, dans le texte capital de la fondation de l'idée claire et distincte de Dieu (AT VII, 46, 5-28 ; B Op. I, 740-742), le sens de l'opposition que tous les interprètes tendent à y voir, et qu'elle n'assumera au contraire à mon avis qu'à partir des *Premières Réponses*¹⁹.

Pour argumenter ma thèse, j'invite à considérer et à comparer avec le texte de la *Méditation III* la stratégie utilisée par Descartes dans les *Premières Réponses* pour répondre à l'objection d'inspiration aristotélicienne qui sera évoquée par Caterus : *Infinitum, qua infinitum, est ignotum*, objection que Descartes déclare avoir essayé de prévenir déjà dans les *Méditations* : « *Etsi objectionem istam prævenire conatus sim [...]* »²⁰. Le problème signalé par Descartes est celui de la nécessité d'une délimitation de la portée radicale de l'affirmation de la clarté et distinction de l'idée de Dieu. Or, une lecture pour ainsi dire neutre d'AT VII, 46, 5-28 ; B Op. I, 740-742), c'est-à-dire une lecture qui éviterait la rétroprojection de la distinction *intelligere-comprehendere* telle qu'elle sera utilisée dans les *Réponses* (à partir justement des *Premières*), montre que la restriction marquée par Descartes dans la connaissance humaine de Dieu ne se situe pas du côté du *comprehendere*, mais du côté de l'*intelligere* (*atingere*) ; autrement dit, si dans la *Méditation III* la connaissance de Dieu, tout en étant *maxime clara et distincta*, n'est pas une connaissance absolument *perfecta*²¹, ce n'est pas parce qu'il y a en Dieu quelque chose que nous ne comprenons pas, mais parce qu'on ne peut pas exclure qu'il y ait en lui quelque chose que nous n'entendons pas. En effet:

a) D'un côté, l'incompréhensibilité, loin de s'opposer à l'intelligibilité, est réintégrée selon un mouvement conceptuel qui il faut considérer dans son unitarité : « *Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quæ nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum ; est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur*

¹⁹ Agostini, p. 53 sq., 91 sq..

²⁰ *Primæ Responsiones*, AT VII, 112, 18-19 ; B Op. I, 828.

²¹ J'utilise ici l'expression employée par Descartes en *Quintæ Responsiones*, AT VII, 368, 9 ; B Op. I, 1170 : « *Alia multo perfectior* » (c'est moi qui souligne).

»²² ; ainsi, l'incompréhensibilité non seulement ne s'oppose pas à la clarté et distinction de l'idée de Dieu, mais tout en restant distincte d'elle, elle y est incluse, en tant que constitutive de la *ratio* de Dieu comme étant infini ;

b) D'autre côté, ce n'est que dans l'intelligibilité que s'enracinent les limites humaines dans la connaissance de Dieu : en effet, à la différence de toutes les propriétés qui font l'objet d'une intellection claire et distincte, *incompréhensibilité incluse*, il y a des propriétés que peut-être, *forte*, je ne peux pas même atteindre avec la pensée (AT VII, 46, 20-21 et 25-26 ; B Op. I, 740).

La ligne de défense adoptée dans le *Premières Réponses* n'est pas la même : la limitation de l'idée claire et distincte de Dieu provient aussi du *comprehendere* qui, cette fois, n'est pas simplement distingué de l'*intelligere*, mais lui est opposé : « *Itaque imprimis hic dicam infinitum, qua infinitum est, nullo quidem modo comprehendendi, sed nihilominus tamen intelligi* » (AT VII, 112, 20-23 ; B Op. I, 828 ; c'est moi qui souligne). L'incompréhensibilité devient donc, dans les *Réponses à Caterus*, instance limitatrice de l'intellection, à laquelle elle s'oppose sans lui être réintégrée.

La distinction entre *intelligere* et *comprehendere*, dont Descartes disposait à partir de 1630, est mobilisée ici dans le cadre de deux stratégies très différentes : distinction et réintégration (*Méditation III*) ; opposition sans réintégration (*Premières Réponses*). Il devient alors décisif d'essayer d'expliquer, sur ce point, les raisons de la démarche de la *Méditation III*. Pour le faire, il faut d'abord y constater la présence d'une double donnée textuelle qui ne peut pas être niée et que Kambouchner, en particulier, me semble disposé à me concéder pour l'essentiel :

1) La réalité objective de l'idée de Dieu, c'est-à-dire de la substance infinie, n'est jamais qualifiée par Descartes comme infinie. Bien que l'expression ait été utilisée par ses contemporains²³ comme par les interprètes d'aujourd'hui²⁴, Descartes s'est bien gardé d'employer l'adjectif 'infinie' pour caractériser la réalité objective de l'idée de Dieu;

²² *Meditatio III*, AT VII, 46, 18-21 ; B Op. I, 740.

²³ Cf., par ex., P.-S. Régis, *Réponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii Episcopi Suessionensis designati, Censura Philosophiæ Cartesianæ. Servant d'éclaircissement à toutes les parties de la Philosophie, surtout à la Métaphysique*, Jean Cusson, Paris, 1691, cap. 4, art. 4, p. 211 : «infinie objectivement» ; «objectivement infinie».

²⁴ Cf., par exemple, A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Leroux, Paris, 1922 (réimp. anast., Garland, New York, 1987), p. 166 : « réalité objective infinie » ; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953), 2 vol., Aubier, Paris, 1968, vol. I, p. 181 : « [...] l'infinité de sa réalité objective », p. 183 : « quantité infinie de réalité objective » ; M. Wilson, *Descartes*, Routledge and Kegan, London-Boston-Melbourne-Henley, 1978, p. 105 : « infinite objective reality » ; J. Carriero, *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 193 : « infinite objective reality ».

2) La seule expression qu'utilise Descartes est celle de *plus realitatis* : « *plus profecto realitatis objectivæ* » (AT VII, 40, l. 19 ; B Op. I, 734) ; « *plus realitatis* » (AT VII, 45, 26-27 ; B Op. I, 740) ; « *plus realitatis objectivæ* » (AT VII, 46, l. 9 ; B Op. I, 740). Autrement dit, Descartes n'attribue jamais à l'idée de Dieu une réalité objective infinie, mais toujours une réalité objective *supérieure à celle qui appartient aux idées des substances finies*. Autrement dit, le *maxime* attribué à la clarté et à la distinction (et à la vérité) de l'idée de Dieu ne doit pas être compris dans un sens absolu, mais dans un sens relatif aux idées qui se trouvent dans l'esprit humain : (« *omnium quæ in me sunt maxime vera, et maxime clara et distincta* » (AT VII, 46, 27-28 ; B Op. I, 742 ; c'est moi qui souligne).

Surtout, il ne s'agit pas seulement d'une donnée textuelle. Ce qui se déroule ici, ce sont les trois étapes constitutives de la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, qui reposent donc toutes sur la notion de *plus realitatis*, sans que le concept d'une réalité *infinie* soit jamais mobilisé : description de l'idée de la substance infinie (AT VII, 40, l. 19 ; B Op. I, 740) ; *vera idea* (AT VII, 45, 26-27 ; B Op. I, 734) ; *idea vera* (AT VII, 46, l. 9 ; B Op. I, 740). Un tel constat me semble d'autant plus intéressant si l'on considère, en particulier, la troisième étape, qui est gouvernée, comme on l'a vu, par le principe de proportionnalité directe entre clarté et distinction d'une part, réalité objective d'autre part : l'idée de Dieu est *maxime vera*, c'est-à-dire qu'elle contient la quantité maximale de réalité objective, puisqu'elle est inclusive de toute perfection (réalité) perçue de façon (c'est-à-dire, faisant qui fait l'objet d'une intellection) claire et distincte (AT VII, 46, 23-28 ; B Op. I, 780). C'est une perception positive qui est opératoire ici : l'idée de Dieu n'est pas seulement exclusive de toute imperfection : elle est inclusive de toute perfection qui fait l'objet d'une intellection claire et distincte.

Il me semble possible, en ce point, de mieux entrevoir le lien entre la doctrine de l'idée claire et distincte de Dieu et la distinction *intelligere/comprehendere* telles qu'elles sont formulées dans la *Méditation III*. Ma thèse est que la raison pour laquelle dans la *Méditation III*, la réalité objective de l'idée de Dieu n'est pas affirmée comme infinie, c'est qu'en Dieu il y a peut être (*forte*) des perfections que je ne peux pas atteindre avec la pensée (*atingere cogitatione* : AT VII, 46, l. 21 ; B Op. I, 780), c'est-à-dire (même si la terminologie de Descartes n'a pas encore ici la stabilité qu'elle acquerra dans les *Réponses*), *intelligere*. C'est donc la possibilité, laissée ouverte par le *forte*, d'une inintelligibilité partielle de l'idée de Dieu qui interdit d'affirmer comme infinie la connaissance humaine de Dieu, et qui permet donc de défendre la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu préalablement à l'objection : *infinitum qua infinitum est ignotum*.

C'est donc entièrement sur le *forte*, à rapporter strictement à l'*intelligere*, qui se fonde la limitation de l'idée claire et distincte de Dieu dans la *Méditation III*. Et toutefois, si d'un côté Descartes doit laisser ouverte la

possibilité d'une inintelligibilité de certaines perfections de Dieu, d'un autre, il ne peut l'affirmer de façon catégorique : si on devait affirmer sans restrictions épistémiques qu'il y a en Dieu des propriétés que je n'entends pas, la réalité objective de l'idée de Dieu serait nécessairement finie. C'est donc une sorte d'hésitation, mais bien calculée, qui pousse Descartes, dans la *Méditation III*, à ne pas déclarer infinie, mais seulement plus que finie, la réalité objective de l'idée de Dieu. Hésitation qui dérive de l'équilibre, instable quant on veut (comme l'est, d'ailleurs, le concept même d'une réalité *plus que finie*, en contraste avec le principe du tiers exclu), mais de laquelle Descartes est bien conscient, et dans laquelle il a décidé de laisser subsister, dans la *Méditation III*, les éléments constitutifs de la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu : la réalité objective et la clarté et distinction de l'idée de Dieu possèdent un *gradus essendi* qui d'un côté, pour garantir la sortie du solipsisme, doit être reconnu comme nécessairement supérieur au fini (voir la première preuve de l'existence de Dieu), mais qui, de l'autre, ne peut être admis comme infini tout court, pour éviter que notre connaissance de Dieu ne soit supposée infinie.

§ 3. Dans tout le cycle des *Réponses*, Descartes ne recourra plus à la même fondation de l'idée claire et distincte qu'il avait avancée dans la *Méditation III*. Bien plus, il est impossible de repérer, au moins dans les résultats, une ligne argumentative unitaire qui, au dessous de la reposition – constante, certes – de la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu, serait vraiment commune aux différentes interventions du philosophe, lesquelles, au contraire, présentent des solutions théoriques allant souvent dans des directions contraires. Parfois, Descartes s'efforce d'atténuer les aspects les plus subversifs de sa doctrine²⁵, laquelle est en revanche, dans d'autres textes, relancée et même radicalisée²⁶. Enfin, il ne s'agit pas d'une oscillation linéaire, car parfois, les deux tendances s'entrelacent, comme on constate (je reviendrai sur ce point) dans les *Cinquièmes Réponses*.

Néanmoins, on peut dire *grosso modo* qu'après avoir essayé d'atténuer, surtout dans les *Premières Réponses*, les aspects les plus durs de la doctrine, Descartes en vient, dans les *Cinquièmes Réponses*, sous la pression des objections de Gassendi, à affirmer pour la première fois l'infinité du contenu représentatif de l'idée de Dieu, au moins dans deux passages (qui en même

²⁵ Par exemple, outre aux textes de *Primæ Responsiones* que je commenterai, cf. *Secundæ Responsiones* (AT VII, 152, 9-10 ; B Op. I, 880; AT VII, 152, 20-21 ; B Op. I 880) ; *Quintæ Responsiones* (AT VII, 368, 9, 18-19, 22-23 ; B Op. I, 1170). C'est dans cette direction qui me semble aller le texte de la lettre à Silhon (AT V, 136-137 ; B 651, p. 2534) évoqué par D. Kambouchner (p. 6), que je rapprocherais pour ma part d'AT VII, 368, 9 ; B Op. I 1170.

²⁶ En particulier dans les *Quintæ Responsiones* : cf. AT VII, 365, 6-7, B Op. I, 1166 ; AT VII, 371, 19-20, B Op. I, 1174 ; et, surtout, AT VII, 371, 21-23 ; B Op. I 1174.

temps présentent eux aussi des solutions différentes l'une de l'autre : AT VII, 365, 20-21 ; B Op. I, 1166 ; AT VII, 371, 25-26 ; B Op. I, 1174).

Plus que jamais, il est ici essentiel dans la lecture des textes des *Réponses* de tenir compte de ceux des *Objections* : il faut, en effet, distinguer deux étapes dans l'histoire des critiques adressées à la thèse de l'idée claire et distincte, telle qu'elle se déroule dans les *Objections*.

Jusqu'aux *Cinquièmes Objections*, la principale difficulté avancée contre Descartes (par Caterus, mais aussi par Mersenne et Hobbes) tient, pour l'essentiel, à l'impossibilité pour le fini d'accéder à l'infini : c'est la difficulté que, comme je l'ai déjà fait observer, Descartes déclare avoir prévu. Et l'on comprend bien pourquoi, si on pense que l'impossibilité d'une représentation de l'infini par le moyen d'une espèce finie était une thèse largement répandue dans la théologie traditionnelle : il suffira de penser, à ce propos, à la doctrine thomiste de la connaissance de Dieu²⁷. Face à l'interdiction thomiste, les *Premières Réponses* adoptent une stratégie très différente de celle de la *Méditation III*, et marquée par la coprésence de deux opérations : la première, que je viens de mentionner, est la transformation de l'incompréhensibilité d'instance constitutive en instance limitatrice de la clarté et distinction de l'idée de Dieu ; la deuxième, qui nous intéresse maintenant, est l'affirmation de la connaissance humaine de Dieu comme connaissance finie (*cognitio finita* : AT VII, 114, 15-17 ; B Op. I, 830). Dans cette perspective, l'idée de Dieu se structure comme une connaissance limitée, non seulement parce que Dieu est incompréhensible, mais aussi parce qu'il y a en lui des propriétés qui ne peuvent pas tomber sous l'intellection de l'esprit. C'est justement ce que suggère l'exemple de la mer, que nous ne pouvons non seulement comprendre, mais même toucher : *Non totum visu attingamus*²⁸. L'éventualité que la *Méditation III* n'esquissait que de façon hypothétique semble ici être bel et bien affirmée, même si dans le contexte d'un exemple.

Ces deux opérations convergent vers un point commun : l'atténuation de la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu, dont la formulation est, maintenant, la suivante : *Clare et distincte intelligere aliquam rem talem esse, ut nulli plane in ea limites possint reperiri, est clare intelligere illam esse infinitam* (AT VII, 112, 23-25 ; B Op. I, 828). La différence avec la perspective de la *Méditation III* est frappante : entendre clairement et distinctement une chose comme infinie signifie ici entendre clairement et distinctement qu'elle n'est pas finie. Le fondement de la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu de la *Méditation III* disparaît : là, l'idée de Dieu était (*maxime*) claire et distincte en tant

²⁷ Cf., par exemple, *Summa contra Gentiles*, livre 3, cap. 49 : *Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut in primo libro ostensum est. Impossibile est igitur quod per aliquod creatum divina substantia videatur.*

²⁸ *Primæ responsiones*, AT VII, 113, 8 ; B Op. I, 830.

qu'inclusive de toute perfection (réalité) perçue de façon claire et distincte ; ici, l'idée de Dieu est claire et distincte en tant qu'exclusive de toute imperfection, c'est-à-dire de toute limitation.

Ce qui semble encore compliquer les choses est le fait qu'une telle formulation n'est pas simplement différente de celle de la *Méditation III* : comme le feront observer les adversaires de Descartes, elle semble très proche d'une caractérisation négative de l'infini²⁹ ; une caractérisation, pour le dire brièvement, très proche de l'idée négative de l'infini que Descartes avait exclue dans la *Méditation III* (AT VII 45, 26-27 ; B Op. I, 734)³⁰. Et, toutefois, une telle caractérisation reviendra encore, sous la plume de Descartes, dans les *Cinquième Réponses* : *Sufficit intelligere rem nullis limitibus comprehensam ut vera et integra idea totius infiniti habeatur*³¹ ; d'où, ici encore, l'imputation de contradiction³².

Or, il est vrai qu'une chose est de dire que l'infini est perçu par négation du fini (formulation exclue par la *Méditation III*), une autre de dire que je perçois avec clarté et distinction qu'il est impossible que l'infini contienne des limitations (formulation des *Premières* et des *Cinquièmes Réponses*) : dans le deuxième cas, en effet, ma perception de l'infini exclut, *objectivement*, toute limitation, tandis que la première affirmation, loin de légitimer une telle exclusion, permet simplement de constater que l'esprit ne perçoit (*subjectivement*, donc) aucune limitation dans l'infini. Et, toutefois, pour la fondation du projet de la *Méditation III*, il ne suffit pas que l'esprit soit certain que l'infini exclut toute limitation : il faut un contenu objectif infini, une réalité objective infinie (ou, pour mieux dire, *plus quam finita*) qui puisse être le point de départ d'une démarche causale permettant de sortir du fini. Autrement dit, pour l'application du principe de causalité à l'idée de l'infini, il ne suffit pas de savoir que l'infini est infini : il faut se le représenter dans une idée qui contienne une réalité objective *plus quam finita*.

Et toutefois, la difficulté posée par l'inaccessibilité de l'infini au fini n'était pas la seule à objecter à Descartes. Une autre objection devait bientôt être

²⁹ Cf., par exemple, J. Revius, *Methodi cartesianæ consideratio theologica*, apud Hieronimum de Vogel, Lugduni Batavorum, 1648, cap. 11, pp. 109-110 : *Quasi intelligere quid res aliqua non sit, sit clare intelligere quid sit*.

³⁰ Cf., par ex., par M. Schoock, *Admiranda methodus Novæ Philosophiæ Renati Descartes*, ex officina Joannis van Waesberge, Ultrajecti, 1643, sect. 3, caput 2, pp. 181; risp., p. 182 (tr. fr. in René Descartes et Martin Schoock. *La Querelle d'Utrecht*, éd. par Th. Verbeek, Les Impressions Nouvelles, Paris, 1988, pp. 272; risp., p. 273) : *Glossa hæc per omnia contra ipsum textum et argumentum militat [...] Cum ipse Cartesius fateatur Deum ut infinitum et perfectissimum a nobis cognosci modo negativo*.

³¹ *Quintæ responsiones*, AT VII, 368, 18-19 ; B Op. I, 1170.

³² Avancée par l'Hyperaspistes : *Tibi ipsi penitus contradicere videaris* (X*** à Descartes, juillet 1641, AT III, 403, 26 ; B 319, p. 1493) ; signalée, parmi les commentateurs modernes, par E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1913, p. 143.

adressée à la doctrine cartésienne, qui n'était pas engendrée par la prétention de l'accessibilité de l'infini au fini, mais par les limites avouées par Descartes lui-même quant à cette accessibilité. L'existence de cette objection me semble avoir échappé, au moins dans son indiscutable originalité par rapport à l'autre, aux interprètes modernes de Descartes, et ce, en dépit de son influence dans l'histoire du cartésianisme où elle a joué un rôle considérable, comme je montrerai un peu plus en détail tout à l'heure. Je ne peux reparcourir ici toute l'histoire du débat dans les *Réponses*, mais, s'il est permis de simplifier ici un peu les choses, le problème principal qui se pose est le suivant : si on admet, comme Descartes le fera à plusieurs reprises avec les objecteurs, que dans l'idée de Dieu il y a quelque chose qui échappe à la connaissance de l'esprit, l'idée de l'infini ne sera que partielle et, donc, elle ne sera pas une vraie idée l'infini, mais, tout simplement, une idée du fini.

En raison surtout de la préoccupation dominante parmi les premiers groupes d'objecteurs, laquelle concernait surtout l'orthodoxie de la doctrine cartésienne par rapport aux limites imposés par la théologie traditionnelle et par la religion (évoquée par Hobbes aussi³³) à la connaissance humaine de Dieu, ce n'est qu'avec Gassendi qu'une telle difficulté sera formulée pour la première fois : *Non est de ratione veræ ideæ rei infinitæ, ut illius tantum partem minimam, sive potius nullam ob nullam cum toto proportionem, repræsentet* (AT VII 297, 9-11 ; B Op. I, 1078)³⁴. La thèse de l'idée claire et distincte de Dieu est inadmissible non pas simplement parce qu'elle affirme que l'infini est accessible au fini (Caterus, Mersenne, Hobbes, Gassendi lui-même), mais parce qu'elle postule qu'une telle accessibilité soit possible par le moyen d'une idée qui, tout en prétendant d'être vraie, donc représentative de l'infini, ne représente pas, comme Descartes lui-même l'avoue, la totalité de ce qui se trouve dans l'infini. Autrement dit, même si l'on admet qu'il soit possible, pour le fini, d'atteindre l'infini, il est impossible qu'une telle accessibilité puisse se donner, comme Descartes le prétend, par le moyen d'une idée qui soit à la fois vraie (donc telle qu'elle représente l'infini) et non parfaite (car n'incluant pas tout ce qui se trouve dans l'infini).

Comme le fera observer Caramuel, qui suit sur ce point Gassendi, si l'idée de Dieu n'est pas adéquate, elle n'est pas l'idée de Dieu : *Si Deus in esse reali careret infinitis aut innumeris perfectionibus, non esset Deus, atqui idea Dei caret infinitis perfectionibus: ergo intentionaliter et in esse obiectivo non est Deus*³⁵. L'objection de Gassendi pénétrera avec force dans les pamphlets anticartésiens de l'époque, en particulier dans le cœur de la *Censura* de Huet

³³ *Tertiæ Objectiones*, AT VII, 189, 12-13 ; B Op. I, 932 : *Christiana religio nos obligat credere Deum esse inconceptibilem.*

³⁴ *Quintæ Objectiones*, AT VII, 297, 9-11 ; B Op. I, 1078.

³⁵ J. Caramuel y Lobkovitz, *Osservazioni contro le Meditationes cartesiane*, a cura di I. Agostini e Emanuela Orlando, *Rivista cisterense*, 2-3 (2013), pp. 105-237 : 192.

qui en garantira, à son tour, la diffusion : *Jam ex eo quod ait rem infinitam percipi positive , etsi non perfecte, et adæquate ; hoc est idea rei infinitæ, quæ in nobis est, positive exhibere nobis rem infinitam, etiamsi quidquid in re infinita est, adæquate nobis non exhibeat, sequitur ideæ huic aliquid ad perfectionem, et absolutionem deesse. Cui autem deest aliquid, id finitum est: unde manifeste colligitur, ideam rei infinitæ, quæ in nobis est, esse finitam*³⁶. En un mot, si, comme Descartes le prétend, la véritable idée de l'infini ne représente pas tout ce qui est dans l'infini, elle est, en même temps, infinie et finie.

Je voudrais insister sur la nature de la difficulté. La doctrine de Descartes, ici, n'est simplement subversive - dans la mesure où elle fait de l'infini quelque chose d'accessible à l'homme - mais contradictoire. C'est ce que remarquera, de manière très claire, un autre adversaire de Descartes, le socinien Hans Ludwig Wolzogen : *Tandem, de idea Dei, hoc est entis infiniti et perfectissimi, rem proponit creditu plane impossibilem, utpote contradictionem implicantem. [...] Si author dicat ideam non repræsentare totam infiniti latepotentialiam, non erit igitur idea ista entis infiniti idea*³⁷.

§ 4. Il est clair que l'auteur des *Méditations* est appelé ici à se mesurer à une difficulté tout à fait nouvelle dans l'histoire de la philosophie et de la théologie. Descartes n'avait été pas le premier à s'opposer aux limites imposées par S. Thomas à la connaissance humaine de Dieu : face à l'interdiction thomiste qui sera réitérée par Caterus, Jean Duns Scot avait bien affirmé la possibilité de représenter un objet infini par le moyen d'une espèce finie, en s'appuyant sur la distinction entre connaissance adéquate et connaissance *aliquo modo*³⁸ ; la distinction cartésienne entre *intelligere* et *comprehendere* est, ici, bien anticipée, et l'on peut donc bien voir pourquoi les commentateurs ont assimilé sur ce point les stratégies défensives de Scot et de Descartes³⁹. Et toutefois, la difficulté que Gassendi est le premier à formuler se situe à un autre niveau, comme précisément la comparaison avec la stratégie de Scot aide à mieux le comprendre : si chez Scot l'espèce, tout en pouvant atteindre un objet infini, Dieu, reste en elle-même quelque chose de fini, pour Descartes, l'idée de Dieu, si elle est finie du côté de la réalité formelle, est *plus que* finie du côté de la réalité objective ; elle *doit* être plus finie pour garantir la démonstration de l'existence de Dieu. En un mot, chez

³⁶ P.-D. Huet, *Censura philosophiæ cartesianæ* [Parisiis, 1689]. *Editio nuperrime aucta et emendata ex typographia Josephi Lovisa, Venetiis, 1734*, cap. 4, art. 3, p. 122.

³⁷ J. L. Wolzogen, *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Descartes* (1656), apud Johannem Henrici, Amstelodami, 1657, p. 15. C'est moi qui souligne.

³⁸ Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, pa. 2, q. 2, in *Opera omnia*, studio et cura commissionis scotisticæ ad fidem codicum, ed. C. Baliç, typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950-, vol. VII, p. 562-563.

³⁹ E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 124-125.

Scot, l'inadéquation de l'idée fait de cette idée quelque chose de fini ; pour Descartes, au contraire, l'inadéquation de l'idée ne compromet pas (ne doit pas compromettre) sa supériorité (en termes de quantité de réalité objective) par rapport au fini.

La difficulté qui affecte et caractérise alors la position de Descartes consiste à savoir comment il est possible que la réalité objective de l'idée de Dieu, soit, au même temps, a) *plus que finie*, en tant que correspondant à une réalité formelle infinie, et b) néanmoins, *finie*, parce que inférieure à cette réalité formelle infinie en tant qu'elle ne contient pas, sur le plan du *modus essendi obiectivus*, la même quantité de réalité que Dieu possède sur le plan du *modus essendi formalis*.

La distinction *intelligere/comprehendere* n'est plus utilisable ici, car c'est justement dans l'affirmation de l'incompréhensibilité de Dieu comme instance limitatrice de la clarté et distinction de l'idée de Dieu (aussi bien, d'ailleurs, que l'affirmation de l'inintelligibilité de certaines propriétés de Dieu) que la difficulté a son origine se révèle. Ce qu'avaient bien vu, à l'époque, les cartésiens qui, pour répondre à l'objection de Gassendi, recoururent à toute une série des distinctions pour essayer de sauver la position de Descartes des difficultés où une telle attribution, si elle était faite sans précisions, aurait nécessairement conduit : l'idée de Dieu est perçue comme infinie *formaliter obiective*, mais pas *materialiter obiective* (J. E. Schweling)⁴⁰ ; l'idée de Dieu est *perfecta in suo genere* (J. Schotanus)⁴¹ ; l'idée de Dieu, tout en étant infinie objectivement, n'exprime pas toutes les perfections

⁴⁰ J. E. Schweling, *Exercitationes cathedrarum in Petri Danielis Huetii Episcopi Suessionensium, Viri Ill. Censuram Philosophiæ Cartesianæ, typis Hermanni Braueri, Bremæ, 1690, cap. 4, art. 3* : « Infinitum ipsum, etiamsi materialiter secundum expressionem specialem infinitarum singularum et omnium perfectionum suarum, quorum numerus fines non habet, adæquate ac perfecte non percipiatur, formaliter tamen, quatenus intelligitur tam perfectum ut nihil ei desse possit, adæquate et perfecte satis percipitur ».

⁴¹ J. Schotanus, *Exetasis Censuræ, qui Petrus Daniel Huetius designatus Episcopus Suessionensis philosophiam cartesianam inique vexavit, typis Johannis Gyselaar, Franequeræ, 1691, cap. 4, art. 3, p. 254* : « Licet idea Dei Entis Infiniti et summe perfecti non sit adæquata, non tamen proinde ipsi deest aliquid ad perfectionem suam ; quia, uti omne, id quod habet requisita omnia suæ naturæ debita, et proinde in suo genere perfecta est ; ita et idea Dei habet requisita omnia suæ naturæ debita, et proinde in suo genere perfecta est, id est talis, qualis esse debet ».

qui sont en Dieu (P.-S. Régis)⁴². Les contemporains de Descartes précédaient donc les commentateurs modernes dans l'attribution de l'infinité à la réalité objective de l'idée de Dieu, mais, afin de sauver la doctrine cartésienne de l'imputation de contradiction avancée par Gassendi et développée par Huet, ils établissaient, de différentes manières, une distinction entre deux sens de l'infinité : en gros, une infinité *strictu senso*, convenant à la réalité formelle de Dieu, et une infinité pour ainsi dire *secundum quid*, convenant à la réalité objective de l'idée de Dieu.

Toutefois, une telle stratégie offrait prise à une objection inévitable, qui sera, par exemple, formulée contre Régis par un malebranchiste, Henri de Lelevel (1655-1705). Si, comme celui-ci l'affirme, l'idée de Dieu ne représente pas la totalité de ses perfections, elle ne pourra pas être vraiment infinie, en aucun sens, ni par conséquent conforme à son objet⁴³.

Mais au-delà de la cohérence conceptuelle, c'est la conformité à la lettre et à l'esprit des textes de Descartes qui fait problème ici : ni avant, ni après l'objection de Gassendi, en effet, Descartes n'a jamais envisagé de formuler une quelconque distinction entre deux sens de l'infinité ; au contraire, le choix effectué, comme on l'a vu dans la *Méditation III*, où Descartes s'était bien gardé d'affirmer comme infinie la réalité objective de l'idée de Dieu, semble aller dans une direction exactement contraire, celle d'une hésitation dans l'attribution du caractère de l'infinité à l'idée de Dieu.

§ 5. Si, comme le prouve le cadre que je viens d'esquisser, en montrant que la discussion de toute une époque sur l'idée de Dieu chez Descartes s'est enracinée dans l'interprétation de la réalité objective de l'idée de Dieu comme infinie, la raison est maintenant claire pour laquelle je ne peux pas être d'accord avec Jean-Luc Marion quand il m'objecte que ce que je présente dans mon livre comme une thèse originale⁴⁴, la non-infinité de la réalité objective

⁴² P.-S. Régis, *Réponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii Episcopi Suessionensis designati, Censura Philosophiæ Cartesianæ. Servant d'éclaircissement à toutes les parties de la Philosophie, surtout à la Métaphysique*, cap. 4, art. 3, p. 198-199 : « Que si l'Auteur réplique que l'idée de Dieu ne peut être infinie en aucun sens, non pas même objectivement, parce qu'elle ne peut exprimer toutes les perfections, nous répondrons encore, qu'afin que l'idée de Dieu passe pour infinie à notre égard quant à la propriété de représenter, il n'est pas nécessaire qu'elle exprime toutes les perfections qui sont en Dieu ; il suffit qu'elle en représente autant que notre esprit est capable d'en concevoir ».

⁴³ H. de Lelevel, *La vraie et la fausse métaphysique, où l'on réfute les sentiments de Monsieur Régis, et de ses adversaires sur cette matière*, chez Reinier Leers, Rotterdam, 1694, cap. 2, pp. 26-27 : « Mais cette idée représente-t-elle des perfections infinies? Non sans doute, puisqu'elle n'en peut représenter qu'autant que l'esprit en peut concevoir. Comment est-elle donc infinie? Comment ressemble-t-elle à son objet qui est infini, et qui a des perfections infinies? [...] ».

⁴⁴ Agostini, p. 92.

de l'idée de Dieu dans la *Méditation III*, ne contient en fait rien de nouveau. La chose est au premier abord un peu étonnante, pour autant que Marion lui-même semble s'aligner sur l'interprétation canonique en parlant de « réalité objective infinie » de l'idée de Dieu⁴⁵. Mais, sauf erreur de ma part, je crois voir où la finesse du philosophe veut doucement conduire son interlocuteur : c'est le régime même de la réalité objective, c'est-à-dire de la représentation, qui en tant que tel relève de la finitude. C'est la raison pour laquelle Marion affirme dans ses ouvrages, et me le répète aujourd'hui, que l'idée de Dieu n'est pas une vraie représentation⁴⁶.

Il s'agit là d'une thèse qui, elle aussi, s'oppose à celle de la presque totalité des contemporains (adversaires et partisans), aussi bien que des interprètes modernes de Descartes⁴⁷, et qui toutefois, dans ce cas, peut bien s'appuyer sur une certaine tradition non pas très ancienne mais influente. Celle-ci, née à l'intérieur de la *Forschung* cartésienne, notamment dans le cadre de l'interprétation existentielle de la métaphysique de Descartes offerte par Ferdinand Alquié⁴⁸, se retrouve aussi dans la lecture de Descartes par Levinas⁴⁹, peut-être débitrice, sur ce point, comme on l'a soutenu, de l'interprétation d'Alquié elle-même⁵⁰.

Pour tout dire, je pense que les lectures de Marion et de Levinas présentent, en réalité, des très fortes divergences dans la détermination positive de ce que devient l'idée de Dieu une fois établi, négativement, le fait

⁴⁵ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris, 1986, p. 163.

⁴⁶ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981), PUF, Paris, 1991², p. 404-406 (cf., surtout, p. 405, n. 12). Il faut toutefois souligner que Marion lui-même semble assumer, parfois, une position plus nuancée, par exemple dans *Sur le prisme...*, p. 263, p. 262, n. 65 : « La déduction de l'incompréhensibilité à partir de l'infini n'empêche pas de parler d'une représentation de l'infini » ; mais on trouve p. 244 du même ouvrage, des affirmations qui vont dans une direction un peu différente : « Il ne s'agit pas, avec l'incompréhensibilité divine, de renoncer à connaître rationnellement Dieu, mais de permettre à la rationalité de connaître l'infini, donc de connaître, au-delà de l'objectivité qu'elle maîtrise méthodiquement, l'infini comme tel ».

⁴⁷ Cf., de façon exemplaire, M. Gueroult, *Descartes...*, cit., vol. I, p. 161.

⁴⁸ F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris, 1950, p. 220 : « [...] caractère ontologique, et non purement représentatif, de la réalité objective de l'idée ».

⁴⁹ Cf. surtout E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1971), Le Livre de Poche, « Biblio essais », Paris, 1990.

⁵⁰ C'est l'hypothèse, que je partage, avancée par D. Arbib dans sa thèse *Dieu et l'infini dans la philosophie de Descartes* (sous la dir. De J.-L. Marion, Paris-Sorbonne, 12 décembre 2012, p. 196) : « On aura remarqué la prégnance de l'interprétation d'Alquié dans l'analyse levinassienne, et il n'est pas exclu que la *Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* ait offert aux développements cartésiens de *Totalité et infini* leur soubassement conceptuel ».

qu'elle ne relève pas de la représentation. Chez Levinas, l'idée de l'infini semble finalement se réduire à Dieu lui-même : « Dans l'idée de l'infini, se pense ce qui reste toujours à l'extérieur de la pensée »⁵¹. Dans l'interprétation de Marion, au contraire, l'idée de l'infini reste bel et bien une idée, mais telle qu'elle vient à s'opposer à l'idée du parfait : ce qui se produit ici est une opposition (jamais envisagée, en revanche, par Levinas) entre les noms de Dieu, qui hériterait, en la transformant dans un 'système de contradictions', une opposition historique entre deux traditions théologiques, scotisme (infini) et ockhamisme (parfait). Je reviendrai très brièvement tout à l'heure sur l'opposition entre infini et parfait théorisée par Marion, mais ne développerai pas ici la comparaison que je viens d'esquisser entre l'interprétation de Marion et celle de Levinas : pour la présente discussion, ne m'intéresse que la base commune aux deux interprétations, à savoir que l'idée de Dieu en tant qu'infinie ne relève pas du domaine de la représentation.

Or, c'est un fait qu'une telle lecture n'a jamais été utilisée comme stratégie pour tirer Descartes de la difficulté concernant la contradiction de l'idée de l'infini ; ce qui ne doit pas, d'ailleurs, étonner, si l'originalité de l'objection gassendiste, tout en étant destinée à influencer profondément le débat sur l'idée de Dieu dans l'histoire du cartésianisme, a toutefois échappé aux interprètes modernes de Descartes. Et néanmoins, si je l'ai bien reformulée, l'observation que Marion adresse à ma lecture me semble pouvoir être lue et, en même temps, utilisée comme une solution possible, voire la seule solution possible de son point de vue, à l'objection de la contradiction inhérente à l'idée de Dieu. L'interprétation 'non représentationniste', pour l'appeler ainsi, aurait en effet un net avantage sur les solutions traditionnellement avancées dans l'histoire du cartésianisme, dont j'ai rappelé qu'elles étaient obligées de recourir, dans le cadre d'une lecture représentationniste de la métaphysique de Descartes, à tout un groupe de distinctions impossibles à repérer dans le texte des *Méditations* et de *Réponses*. Cela pour la raison la plus simple et la plus rigoureuse : l'excès de l'infini sur le fini dans l'idée de Dieu ne relèverait pas du domaine de la représentation.

Peu importe ici que la genèse historique de l'interprétation "non représentationniste" n'ait rien à voir avec le problème historique posé par Gassendi, ni qu'une telle lecture n'ait été jamais utilisée pour mesurer l'efficacité de la métaphysique cartésienne. Ce qui compte, à ce niveau, n'est que la question proprement philosophique, que l'interprétation non représentationniste permet de résoudre en la dissolvant : l'infinité de Dieu

⁵¹ E. Levinas, *Totalité et infini...*, cit., p. 10. Cf. le commentaire très clair de D. Arbib, *La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas*, Paris, 2014 : « Pour Levinas, l'idée cartésienne est rien de moins que la présence de l'infini *en personne* à l'esprit. Ainsi s'explique sa lecture réaliste : c'est Dieu qui vient à l'idée – Dieu lui-même, et c'est pourquoi aucune pensée ne saurait le contenir ».

serait quelque chose qui ne relève absolument pas du contenu représentatif, lequel, en tant que représentatif, est fini. La difficulté est ainsi dépassée: pour ce qu'elle a de représentatif, c'est-à-dire de traduisible dans la réalité objective, l'idée de Dieu est finie ; mais son infinité, qui permet justement de prouver l'existence de Dieu, se situe au-delà du contenu représentatif.

Mais si la difficulté est ainsi dépassée, il me semble légitime s'interroger sur le prix qu'une telle solution nous oblige à payer sur le plan de l'exégèse interne des textes cartésiens. Si la lecture représentationniste traditionnelle, en effet, tombe dans les apories qu'on a vues, la lecture non représentationniste, tout en les dépassant, me semble risquer de soulever d'autres difficultés.

- Pour commencer, si elle veut éviter de faire finalement coïncider, à la manière de Levinas et bien au-delà de la doctrine de Descartes (comme l'auteur de *Totalité et infini* le reconnaît de façon explicite⁵²), l'idée de l'infini avec l'infini en lui-même, une telle lecture introduit forcément une distinction à l'intérieur de l'idée de Dieu. C'est précisément ici que se situe, à mon avis, la racine la plus profonde de la scission entre *summe perfectum* et *infinitem* attribuée à Descartes par Marion : le premier étant tout intérieur au domaine de la représentation et de la réalité objective, le second échappant en revanche aux restrictions de l'ordre de la représentation et, plus généralement, faisant sortir la métaphysique cartésienne des chaînes du modèle onto-théologique.

Mais une telle opposition tient-elle vraiment? Plusieurs arguments semblent incliner vers une réponse négative : a) Ce point ne semble pas avoir convaincu les interprètes de Descartes⁵³ ; b) Comme des études qui ont suivi l'ont montré, Descartes trouvait devant lui une tradition théologique et philosophique qui avait unifié infini et parfait ⁵⁴ ; c) L'identification entre

⁵² Levinas pense en effet que Descartes n'a jamais déterminé positivement ce qui est l'idée de l'infini : « Si penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l'infini n'est pas une pensée. Qu'est-elle positivement ? Descartes ne pose pas la question » (*Totalité et infini...*, cit., p. 232).

⁵³ J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, Paris, 2001, pp. 158, 165, 313 ; S. Di Bella, *Le Meditazioni metafisiche. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997 ; P. Clayton, *Descartes and Infinite Perfection*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, LXVII, (1993), pp. 137-147 et *Das Gottesproblem. Band 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1996, pp. 43-101 ; K. P. Winkler, *Descartes and the Names of God*, American Catholic Philosophical Quarterly, LXVII, (1993), n. 4, pp. 451-466 ; A. Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes : Im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-Boston- Köln, 1999, p. 235 sq. ; L. Devillairs, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Vrin, Paris, 2004, p. 50 sq. ; I. Agostini, *Ne quidem ratione. Infinità e unità di Dio in Descartes*, Conte, Lecce, 2004, p. 63 et suivantes.

⁵⁴ Cf. A. Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis...* op. cit., surtout p. 238-239 ; I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus. 1597-1641*, Roma, Editori Riuniti, 2008.

infini et parfait semble être établie de façon textuelle dans la *Méditation III* : *Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit*⁵⁵ ; d) L'opposition entre infini et parfait contredit les procédures de construction de la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu, qui reposent, comme on l'a vu, sur la notion de *quantitas realitatis* (identique à la perfection), ce qui n'aurait pas de sens si l'infinité n'était pas pensée en termes de perfection⁵⁶.

Et toutefois, je suis convaincu que l'opposition entre infini et parfait a l'avantage de mieux s'accorder avec l'équivocisme qui semble caractériser la théologie cartésienne, équivocisme magistralement esquissé par Marion dans la *Théologie blanche* et souligné avant lui par Henri Gouhier dans les pages denses que *La pensée métaphysique de Descartes* consacre à ce que l'auteur appelle l'« inversion métaphysique » de Descartes⁵⁷. L'enjeu de la question, ici, est destiné à s'élargir, comme l'ont bien fait observer les deux plus jeunes intervenants de cette journée, qui ont soulevé deux questions indépassables pour toute interprétation de la métaphysique cartésienne : la question de la création des vérités éternelles (Anfray)⁵⁸ et le problème de l'univocité, univocité qui serait d'une certaine façon impliquée dans ma lecture (Lelong)⁵⁹. Or, mon livre, dont l'intention directrice est celle d'une enquête historique et exégétique, ne s'articule pas à une interprétation systématique de la métaphysique de Descartes qui offrirait les éléments d'une réponse directe à ces questions : sur ce point, je ne peux donc que reconnaître le poids des difficultés formulées par mes interlocuteurs. Et toutefois, pour avouer franchement ce que je pense de cette question, et qui certes ne pourra être argumenté que dans un travail de reconstruction globale de la métaphysique cartésienne, je partage les deux thèses suivantes : a) La doctrine de Dieu des *Méditations* repose sur une perspective partiellement univociste dont les deux fondements sont à rechercher dans le primat absolu du principe de causalité et dans la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu, avec la réintégration de l'incompréhensibilité comme élément constitutif de la perception claire et distincte de Dieu et l'identification de l'infinité à la perfection ; b) La théorie

⁵⁵ *Meditatio III*, AT VII, 19-20, B Op. I, 742, que J.-L. Marion, *Sur le prisme...*, op. cit., p. 240, cite, pour souligner le primat de l'infini sur le parfait, en coupant la partie finale du passage, *ut nihil ejus perfectioni addi possit*, qui ratifie l'identité entre infini et parfait.

⁵⁶ Agostini, p. 30, 40-41.

⁵⁷ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 221 et suivantes. Je suis toujours resté étonné du fait que Marion n'ait jamais tracé une généalogie entre la magnifique enquête de la *Théologie blanche* et ces pages de *La pensée métaphysique*. Quant au reste, je suis convaincu que l'interprétation de Gouhier est beaucoup moins cohérente de celle de Marion dans le moment où elle attribue à Descartes l'identité entre infini et parfait (op. cit., p. 191).

⁵⁸ Anfray, p. 3 et suivantes.

⁵⁹ Lelong, p. 4, 8-9.

de la création des vérités éternelles, qui certes comporte une dimension équivociste, ne joue aucun rôle dans les *Méditations*. J'espère que mes interlocuteurs me pardonneront si je ne développe pas ici ces deux points, ce qui m'amènerait, de toute façon, un peu au-delà du sujet de la discussion présente.

- Mais il y a une difficulté qui me semble beaucoup plus pressante s'agissant de l'interprétation non représentationniste, d'autant qu'elle est indépendante de toute interprétation globale de la métaphysique cartésienne et qu'elle s'origine tout simplement dans la structure de la première preuve par les effets de la *Méditation III*. Si en effet, comme Marion le prétend, tout ce qui à l'intérieur de l'idée relève de la représentation est en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'objectivé, donc en tant que réalité objective prise *stricto sensu*, fini, alors il est vrai, certes, qu'une cause efficiente est requise pour donner raison de l'idée, non pas, toutefois, de sa réalité objective, mais précisément de ce qui, dans l'idée, ne relève pas de cette réalité objective. Autrement dit, la cause de l'idée, cause que je ne suis pas et qui ne peut être que Dieu, n'est pas ici cause de la réalité objective de l'idée, mais cause de ce qui la dépasse. Or c'est là une conséquence qui contraste avec la démarche cartésienne de la *Méditation III*, fondée sur l'application du principe de causalité à la réalité objective : dans la première preuve par les effets, la réalité objective (de l'idée de Dieu) est le seul fait, et tout le fait, dont on recherche la cause ; autrement dit, dans l'économie de la démonstration cartésienne, la cause efficiente (Dieu) épuise sa causalité dans la production de la réalité objective (de l'idée de Dieu).

Ce qui est en question ici, dans un mot, c'est la cohérence de l'interprétation non représentationniste avec la structure conceptuelle de la première preuve par les effets : renoncer à une lecture représentationniste de l'idée cartésienne de l'infini implique de renoncer à la fondation de la preuve de l'existence de Dieu sur un axiome causal qui travaille en entier dans le domaine de la *quantitas realitatis*.

C'est la raison pour laquelle la lecture représentationniste me semble encore la plus adéquate, avec toutes ses apories, lesquelles, toutefois, me semblent devoir être mesurées sur celle que je considère comme la réponse ultime de Descartes, ou, de toute façon, la seule satisfaisante, au problème, soulevé par Gassendi, de la contradiction inhérente à l'idée de Dieu. Mais pour la repérer, il faut, encore une fois, la retrouver en examinant les différentes stratégies argumentatives développées dans les *Cinquièmes réponses*.

§ 6. Dans les réponses de Descartes à Gassendi, au moins trois stratégies argumentatives s'entremêlent : 1) la reposition de la formulation négative de la thèse de l'infinité, qui avait été introduite, comme on l'a vu, dans les *Premières réponses* (AT VII, 368, 11-20 ; B Op. I, 1170) ; 2) la reposition de la

thèse de la *vera idea* et la radicalisation de l'*idea vera*, avec l'affirmation de l'infinité du contenu représentatif de l'idée de Dieu (AT VII, 365, 6-8 ; B Op. I, 1174) ; 3) l'utilisation du modèle qu'on pourrait appeler de l'« inclusion implicite ». De ces trois stratégies, seule la dernière me semble vraiment satisfaisante, au moins en partie, les *desiderata* inhérents à l'objection de Gassendi, dans la mesure où elle conjoint la négation du degré maximal de la clarté et distinction de l'idée de Dieu avec l'affirmation de la connaissance de la totalité des perfections de Dieu (AT VII, 371, 8-26 ; B Op. I, 1174).

D'un côté, en effet, Descartes affirme sans hésitation que l'idée de Dieu est formée toute d'une pièce, et que l'esprit humain peut toucher l'étant infini, incapable d'amplification : [...] *idea Dei formatur a nobis [...] tota simul ex hoc quod ens infinitum omnique ampliationis incapax mente attingamus*⁶⁰. L'idée de Dieu est ici donnée dans son intégralité à l'homme. Comme le dira Gassendi, en commentant ce passage : *In hoc est tota vis tuæ responsionis. [...] Sed nempe nihil distinxisti inter ideam et essentiam, putastique nihil differre esse rem in se, et cognosci ab aliquo ; quando existimasti nihil differre esse rem in se, et cognosci ab aliquo*⁶¹. Il n'y a aucune différence entre Dieu et son idée : donc, l'idée de Dieu est infinie comme Dieu lui-même. Dans la terminologie de la *Méditation III* (que toutefois Descartes se garde bien d'utiliser ici), la réalité objective de l'idée de Dieu est infinie.

Il s'agit là de la même thèse que Descartes avait avancé en AT VII, 365, 6-8 ; B Op. I, 1174), en développant la deuxième des trois stratégies que je viens de distinguer, mais avec cette différence capitale qu'ici il concède bien à Gassendi, a) que nous ignorons certaines propriétés de Dieu (AT VII, 368, 22-23 ; B Op. I, 1170) ; 2) que la clarté de l'idée de Dieu est sujette à un procès de clarification progressive (AT VII, 371, 15-17 ; B Op. I, 1174) ?

Mais comment concilier la thèse de l'infinité de la réalité objective de Dieu avec ces deux concessions une telle concession ? La réponse de Descartes est que l'idée de Dieu est telle que sont incluses dans son contenu représentatif toutes les perfections divines sans exception - sauf qu'elles ne le sont pas toutes de façon explicite. La découverte des nouvelles perfections auparavant ignorées n'implique donc pas une extension de l'idée de Dieu, mais seulement une explicitation : *At postquam semel concepta est idea veri Dei, quamvis novæ detegi possint in ipso perfectiones quæ nondum fuerant animadversæ, non ideo tamen augetur ejus idea, sed tantum distinctior redditur et expressior, quia omnes in eadem illa, quæ prius habebatur, debuerunt contineri, quandoquidem supponitur fuisse vera*⁶².

⁶⁰ *Quintæ responsiones*, AT VII, 371, 23-26 ; B Op. I, 1174.

⁶¹ P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, éd. par B. Rochot, Vrin, Paris, 1962, in *Medit. III*, dub. 10, inst. 3, pp. 371, 379.

⁶² *Quintæ responsiones*, AT VII, 371, 15-21 ; B Op. I, 1174.

Une telle solution se base sur l'adoption du modèle de l'idée de Dieu qui se trouve à la base de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu de la *Méditation V*, laquelle suppose que l'idée de Dieu contienne la totalité des perfections : *Necesse est ut illi omnes perfectiones tribuam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam*⁶³. Distinguons bien : a) L'idée de Dieu contient la totalité des perfections, parce qu'autrement elle ne serait pas l'idée de *l'ens perfectissimum* ; b) Cette inclusion est implicite, et ne présuppose pas la perception claire et distincte de toute perfection, parce qu'autrement, la déduction de l'existence serait sujette à l'accusation de pétition de principe.

Il trop clair qu'un tel modèle de l'idée de Dieu n'est pas entièrement superposable à celui de la *Méditation III*, où l'inclusion des perfections, tout en étant explicite, n'est pas nécessairement totale : a) Explicite, dans la mesure où je perçois avec clarté et distinction toutes les perfections que je sais convenir à Dieu ; b) Pas nécessairement totale, parce qu'il y a en Dieu, *forte*, des perfections que je ne connais pas. Il est donc bien possible, dans la *Méditation III*, que l'idée de Dieu ne contienne pas la totalité des perfections ; et c'est justement là, comme on l'a vu, la raison pour laquelle Descartes ne va pas jusqu'à affirmer la réalité objective de l'idée de Dieu comme infinie, se limitant à la penser comme *plus quam finita*.

Or, c'est justement l'utilisation du modèle de l'idée de Dieu de la *Méditation V* qui permet à Descartes de sortir de l'objection du caractère contradictoire de l'idée de l'infini, avancée pour la première fois dans les *Cinquièmes objections*. Gassendi objecte que si l'idée de Dieu ne contient pas tout ce qui est en Dieu, elle n'est pas l'idée de Dieu ; or, l'idée de Dieu ne contient pas tout ce qui est en Dieu, comme Descartes lui-même le reconnaît ; donc, l'idée de Dieu n'est pas l'idée de Dieu. La réponse de Descartes s'appuie sur une distinction interne à la deuxième prémisse de l'argument de Gassendi : l'idée de Dieu contient tout ce qui est en Dieu de façon implicite et, donc, elle est bel et bien l'idée de Dieu, même si une telle contenance n'est pas explicite pour toute perfection.

Il me semble donc possible, sans recourir à une interprétation non représentationniste, de repérer dans le texte de *Réponses* une solution satisfaisante et autorisée par Descartes lui-même au problème de la contradiction de l'idée de Dieu tel qu'il est posé par Gassendi ; une solution qui permet de sortir des apories inextricables qui grèvent les réponses proposées par les cartésiens de l'époque, lesquels avancent une série de distinctions entre deux sens de l'infini, qui sont inefficaces et introuvables dans le texte de Descartes.

Il faut toutefois admettre qu'avec l'adoption d'une telle stratégie, Descartes ne se bornait pas à renoncer (comme d'ailleurs déjà en AT VII, 365, 6-8 ; B Op. I, 1174) à la position de la *Méditation III* (où la réalité objective de l'idée de

⁶³ *Quintæ responsiones*, AT VII, 67, 23-25 ; B Op. I, 1770.

Dieu n'était jamais caractérisée comme infinie), mais modifiait profondément le grand postulat qui se trouvait à la base de la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu : celui de la proportionnalité directe entre clarté et distinction et réalité objective. Ce qui se produit, en effet, dans les *Cinquièmes Réponses*, est une dissociation du contenu représentatif et de la clarté et distinction : le contenu représentatif est infini, et avec lui la réalité objective, mais la clarté et la distinction sont sujettes à une progressive intensification.