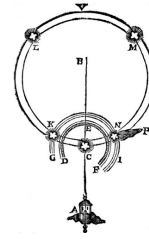


Les Archives du

Séminaire Descartes

*Nouvelles recherches sur le cartésianisme
et la philosophie moderne*



Samedi 21 janvier 2012, ENS

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

Jean-Pascal ANFRAY

Le caractère systématique des *Secondes réponses*: idées,
modalités, vérité.

Je voudrais évoquer ici deux aspects de l'ouvrage d'Igor Agostini. Je souhaiterais rappeler d'abord la méthode adoptée dans celui-ci et discuter ensuite les implications de son interprétation de l'évolution de Descartes au sujet de la théorie de l'idée.

Sur le plan de la méthode, IA accorde une place entière à l'ensemble constitué par les *Objections et Réponses*. L'approche défendue dans l'ouvrage consiste à repérer dans le livre publié en 1641 et une seconde fois en 1642, le flux de la pensée de Descartes dans le dialogue avec les objecteurs et de mettre à jour les tensions qui y émergent et qui explicitent le plus souvent des tensions latentes dans les six *Méditations*, mais où elles demeurent sous-déterminées (p.9). Descartes affirme certes dans la lettre à l'Hyperaspistes « mihi nullo modo contradixi » (AT III, 427) et, à la fin des Premières réponses, concède simplement un changement dans le *modus explicationis* (AT VII, 120). Mais d'après le point de vue herméneutique adopté par IA, ce genre de déclarations rétrospectives ne doit pas se voir accorder trop d'importance. L'approche préconisée par IA consiste au contraire à tenir chaque série d'objections et réponses pour l'unité textuelle de base à partir de laquelle doit s'élaborer l'interprétation, sans présupposer la cohérence absolue d'un système dont le texte des six *Méditations* contiendrait la formulation canonique.

Le second point concerne l'interprétation de la position de Descartes. IA remarque, après d'autres commentateurs, qu'une nouvelle définition, élargie, de l'idée apparaît dans les 2^e et 3^e *Réponses*. Désormais l'idée inclut les actes

mentaux ultérieurs à la simple appréhension, en comprenant le jugement et le raisonnement. Elle est en effet caractérisée comme « id tantum quod intellectu sive apprehendente, sive judicante, sive ratiocinante percipimus » (AT VII, 139, l. 9-11), caractérisation que ratifie la définition canonique des *rationes more geometrico dispositae* (AT VII, 160). L'idée, d'abord rapportée à l'activité cognitive plutôt qu'à son caractère représentatif (AT VII, 183, l.22-25), est désormais envisagée du point de vue de la « sphère de la réalité formelle » (p. 169). Une telle redéfinition, selon IA, n'est pas indifférente au contexte dans lequel elle apparaît, celui de la discussion de l'idée de Dieu, dont la clarté et la distinction n'est plus définie en termes de contenus représentatifs, comme dans la *Troisième méditation*, mais à partir de la notion de *vis concipiendi*. « On pourrait avancer, sinon soutenir » écrit-il, « que la redéfinition du terme *idea* telle qu'elle est mise en œuvre à partir des *Réponses* naît proprement dans le sillage de la crise de l'idée de Dieu » (p.164).

Je souscris à la fois à l'approche méthodique proposée dans l'ouvrage et avec la thèse selon laquelle la modification subie par la notion d'idée s'explique par la réponse cartésienne aux objections adressées à l'idée de Dieu. Je voudrais en fait ici mesurer la fécondité de l'approche proposée par IA en montrant que la redéfinition de l'idée proposée dans les *Secondes réponses* est solidaire d'autres thèses qui ne trouvent pas leur équivalent exact dans le corps des *Méditations* ni ailleurs dans les *Réponses*, mais *seulement* dans ce lieu spécifique que sont les *Secondes réponses*.

De quelles thèses s'agit-il ? En premier lieu, il s'agit dans la réponse au point 6, de la distinction (dialectique) de deux possibilités, la première subjective (« omne quod non repugnat humano conceptui », AT VII, 150, l. 20-21) ; la seconde *ex parte objecti*. Descartes refuse toute éventualité d'un chiasme entre ces deux possibilités, au point que la possibilité objective finit par coïncider avec la possibilité subjective. Dans cette perspective, il n'est plus nécessaire de fonder la possibilité sur les natures immuables de la *Cinquième méditation*.

Ensuite, il s'agit de la manière dont Descartes répond à l'objection visant la règle du vrai (AT VII, 126, l.10-20) et vide de son sens l'hypothèse d'une fausseté absolue en rapportant le vrai à une croyance ferme et stable qui devient le but de la connaissance (AT VII, 144-145).

L'hypothèse qui me guidera est la suivante : la redéfinition de l'idée, recentrée sur la notion d'activité mentale, à l'occasion de l'idée de Dieu, tout à la fois implique et est impliquée par les deux thèses en questions, si bien que le point de vue philosophique de Descartes dans les *Secondes réponses*, qui marque un écart avec le contenu des six *Méditations* est pourvu d'une véritable cohérence dont la clé de lecture est l'hypothèse selon laquelle la doctrine de la création des vérités éternelles en constitue l'arrière-plan commun.

I. L'idée comme disposition ou *vis concipiendi*.

Selon IA, la redéfinition de l'idée va de pair avec une interprétation dispositionnaliste de la thèse innéiste, absente des *Méditations*, et cela aussi dans les *Secondes réponses* ainsi que dans les *Troisièmes réponses* (AT VII, 133, l. 18-21 ; AT VII, 189, l.1-4). Cette conception de l'innéisme est en effet la conséquence d'une modification du nerf de la preuve de Dieu à partir de son idée. Dans la *Troisième méditation*, la preuve repose sur la présence en moi de l'idée Dieu (AT VII, 51-52), c'est-à-dire d'une idée dont la réalité objective soit plus grande que celle de toute autre idée (AT VII, 46, l.9). Par contraste, dans les *Secondes réponses*, la force de la preuve (*vis argumenti*) repose sur le fait que se trouve en nous la faculté de former l'idée de Dieu. Le recentrage sur la sphère de la réalité formelle s'accompagne ainsi, du moins dans le corps des *Secondes réponses*, d'une conception de l'idée comme une disposition permanente à penser et non comme simple occurrence ou épisode mental¹.

Il apparaît que Descartes recourt à la notion de faculté pour lui faire exercer deux fonctions qui, bien que distinctes, ne se croisent pas moins. (1) Etant une faculté, ou plus précisément une disposition (cf. AT VIIIb, 357-358), l'idée n'est pas toujours actuelle, mais seulement si certaines circonstances sont posées. Ainsi l'idée de Dieu ne s'actualise qu'à l'occasion d'un enseignement extérieur ou au contact de la Révélation². Mais (2) un tel pouvoir peut également s'envisager dans le rapport à son origine causale. C'est ici que joue pleinement le contexte des *Secondes réponses*. L'objecteur refuse en effet l'application aux idées du principe causal (AT VII, 123-124). Dès lors, Descartes, usant d'un argument de rétorsion, cherche à établir la réalité de l'idée de Dieu à partir de ce que concède l'objecteur, « nomen negant, et rem concedunt » (AT VII, 139).

[1] & contendo ex hoc solo quod attingam quomodolibet cogitatione sive intellectu perfectionem aliquam quae supra me est, puta ex eo solo quod advertam inter numerandum me non posse ad maximum omnium numerorum devenire, atque inde agnoscam esse aliquid in ratione numerandi quod vires meas excedit, necessario concludi, non quidem numerum infinitum existere, ut neque etiam illum implicare, ut dicitis, sed me istam vim concipiendi majorem numerum esse cogitabilem quam a me unquam possit cogitari, non a meipso, sed ab aliquo alio ente me perfectiore accepisse (AT VII, 139, l.11-22).

IA donne un commentaire précis de ce passage (p.166-168). Dans celui-ci, il n'est question que de l'esprit et de ses capacités, et l'idée y est définie par

¹ Cela rejoint partiellement le jugement de R. McRae (« Idea as a Philosophical Term in the Seventeenth Century », *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965), 175-190, à la p. 175 et 186.

² *Entretien avec Burman*, AT V, 165.

opposition à l'image cérébrale, ce qui conduit Descartes à renoncer à l'analogie avec l'image par laquelle il avait d'abord introduit la notion d'idée dans la *Meditatio* III où l'idée est dite « *tanquam imago* » (AT VII, 37). IA propose de comprendre l'argument comme une double inférence à partir d'une prémisse admise par l'objecteur qui est la suivante :

1. Je remarque que je ne peux parvenir au plus grand nombre en comptant.

J'en infère une première conséquence (*inde*) :

2. Je reconnais quelque chose dans la nature des nombres qui dépasse mes forces.

Ce qui revient, selon IA à l'affirmation suivante :

2'. Je peux concevoir un nombre plus grand que tout nombre qui peut être pensé par moi.

De là, seconde inférence :

3. Cette capacité ne vient pas de moi, mais d'un être plus parfait.

Autrement dit, il existe en moi un pouvoir dont je ne suis pas la source causale ultime, ce qu'IA appelle « l'hétéronomie du moi » à l'égard de cette *vis concipiendi*. Dès lors, l'innéité de l'idée de Dieu, entendue comme capacité que j'ai de former l'idée de Dieu peut s'accorder avec le fait que je ne suis pas la source ultime de cette capacité.

Il me semble qu'IA a raison d'insister sur l'équivalence suivante, qui ne va nullement de soi, bien qu'elle soit spécifique des *Secondes réponses* :

4. Je ne peux parvenir au plus grand de tous les nombres si et seulement si je peux concevoir un nombre plus grand que tout nombre pensable par moi.

L'incapacité qui m'est propre implique ce que l'on pourrait appeler une méta-capacité, la perception de mes propres limites, laquelle n'est possible que si je suis en mesure de penser la pensabilité d'un nombre plus grand. Dans la *Troisième méditation* au contraire le moment dans lequel la pensée de l'infini apparaît comme la condition de la pensée du fini est second par rapport à l'établissement de la preuve de l'existence de Dieu.

II. De l'idée comme disposition à la théorie du possible.

Tels sont donc d'après IA, les deux rôles revêtus par l'idée entendue comme disposition à penser : celui d'une capacité qui, dans le cas spécifique de l'idée de Dieu, est en moi sans que j'en sois la cause adéquate. J'ajouterai ici une hypothèse spéculative : en reconduisant l'idée à la seule notion de *vis concipiendi*, Descartes retrouve un des aspects de la doctrine de la CVE. En

effet, dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, Descartes soutenait que les vérités éternelles sont toutes innées :

Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait bien le pouvoir (AT I, 145).

Quelle que soit l'interprétation exacte de la CVE, il est au moins manifeste que les vérités logiques et mathématiques sont implantées en nous par Dieu et ne sont pas acquises au contact de l'expérience. Elles sont donc à ce titre innées ce qu'il faut comprendre en termes de possession de capacités et d'incapacités cognitives pour le sujet : par exemple, le fait de pouvoir de former la pensée d'une montagne d'or ou l'incapacité à penser que $2 + 3$ ne soit pas égal à 5. Ainsi les *Secondes* et troisièmes *Réponses* ne sont pas le premier lieu dans lequel Descartes formule une conception clairement dispositionnaliste de l'innéisme que viendront développer les *Notae in programma*, mais la première formulation de la CVE ne peut se comprendre qu'en ces termes.

En élargissant l'idée à toute la sphère de l'activité cogitative et en la pensant en termes de capacité de pensée, Descartes énonce donc en fait dans les *Secondes réponses* une conception en accord avec cet aspect de la doctrine de la CVE. Selon certains commentateurs, la CVE constituerait même l'unique motif pour lequel Descartes soutiendrait la théorie des idées innées³. Il me semble cependant si la CVE entraîne effectivement l'adoption de l'innéisme compris dans ce sens dispositionnaliste, la réciproque n'est pas vraie, l'innéisme pouvant s'accorder avec le rejet de la CVE.

A l'appui de l'affirmation selon laquelle la redéfinition de l'idée dans les *Secondes réponses* est une conséquence de la CVE, il y a ce passage évoqué dans l'introduction et commenté par IA (p.173-175), dans lequel Descartes distingue deux sens du possible en réponse à l'objection selon laquelle l'argument des *Premières réponses* pour être concluant, doit présupposer la possibilité de la nature divine.

[2] Sed videte quaeso, quam parum valeat haec exceptio. [A] Vel enim, ut vulgo omnes, per *possibile* intelligitis illud omne quod non repugnat humano conceptui ; quo sensu manifestum est Dei naturam, prout ipsam descripsi, esse possibilem, quia nihil in ipsa supposui nisi quod clare et distincte perciperemus debere ad illam pertinere, adeo ut conceptui repugnare non possit. [B] Vel certe fingitis aliquam aliam possibilitatem ex parte ipsius objecti, quae, [B'] nisi cum praecedente

³ L. Loeb, *From Descartes to Hume*, Ithaca, 1981, p.68. En s'appuyant sur le passage de la lettre à Mersenne, N. Jolley affirme dans *The Light of the Soul* (Oxford, Clarendon, 1990, p.51) qu'il y a une connexion étroite entre la CVE et la théorie des idées innées.

conveniat, nunquam ab humano intellectu cognosci potest, [B''] ideoque non plus habet virium ad negandum Dei naturam sive existentiam, quam ad reliqua omnia, quae ab hominibus cognoscuntur, evertenda. Pari enim jure, quo negatur Dei naturam esse possibilem, quamvis nulla impossibilitas ex parte conceptus reperiatur, sed contra omnia, quae in isto naturae divinae conceptu complectimur, ita inter se connexa sint, ut implicare nobis videatur aliquid ex iis ad Deum non pertinere, poterit etiam negari possibile esse ut tres anguli trianguli sint aequales duobus rectis, vel ut ille, qui actu cogitat, existat ; et longe meliori jure negabitur ulla ex iis quae sensibus usurpamus vera esse, atque ita omnis humana cognitio, sed absque ratione, tolletur (AT VII, 150, l.18-151, l.13).

Dans ce texte, deux sens du possible sont distingués: [A] la possibilité définie du point de vue subjectif comme *non-repugnantia* des concepts. En d'autres termes, le domaine du possible est identifié à celui du concevable. En second lieu, [B] Descartes introduit une possibilité objective (*ex parte ipsius objecti*). La question qui se pose est de savoir si ces deux possibilités coïncident ou non [B']. Si le possible_c ne coïncide pas avec le possible réel ou possible_o, alors ce dernier est inaccessible à la connaissance humaine. Mais dans ce cas, on ne dispose d'aucun critère permettant de décider si ce qui est concevable est possible_o ou pas, de telle sorte qu'entre l'idée de Dieu et celle d'un triangle la situation épistémique est identique (cf. « non plus habet virium » et « pari enim jure ») : l'existence est tout autant contenue dans l'idée de Dieu que l'égalité des trois angles à 180° dans celle d'un triangle. En d'autres termes, si l'on admet l'éventualité d'un écart entre ce qui est perçu clairement et distinctement et le possible réel, il n'y a aucune raison d'accorder un privilège épistémique à certaines conceptions par rapport à d'autres.

IA conclut son analyse du passage ainsi : « le sens de l'assertion *nunquam ab humano cognosci possit* n'est donc pas celui d'une simple inconnaissabilité, mais bien d'une contradiction » (p.175). Cependant, une difficulté interprétative demeure cependant lorsque l'on se demande si la possibilité_o ainsi posée correspond effectivement à une réalité (qui se trouve coïncider parfaitement avec ce qui est concevable) ou si elle est introduite simplement pour les besoins de l'argumentation.

Selon le premier point de vue, le possible_c est tout simplement identique à ce que nous concevons et constitue un guide fiable nous faisant accéder au domaine des possibilités_o : la coïncidence des deux est alors comprise dans la

perspective d'une explication de l'épistémologie des modalités que résume la formule suivante⁴ :

5. Je peux concevoir p , ssi p est possible.

[Pour que cette double équivalence soit valide à la lumière de la CVE, il faut distinguer le domaine du possible_o de celui d'une possibilité absolue invoquée dans la lettre à Mesland du 2 mai 1644, qui échapperait au pouvoir de conception de l'esprit humain (AT IV, 118).]

En lisant ce passage à la lumière de la *Cinquième Meditation* on est naturellement conduit à cette interprétation. Cherchant à distinguer les idées fictives des idées claires et distinctes des mathématiques, Descartes découvre un critère dans le fait que ces dernières impliquent un ensemble (infini) de propriétés qui en sont des conséquences logiques qui s'imposent à nous tandis que le contenu des secondes est composable et décomposable à notre gré⁵. A partir de là, Descartes conclut qu'à la réalité objective des idées claires et distinctes correspond effectivement un objet : elles sont *ideae quarundam rerum*, i.e. des idées portant sur des essences ou natures immuables :

Est tamen profecto determinata quaedam ejus natura sive essentia sive forma, immutabilis et aeterna (AT VII, 64 ; cf. AT VII, 68 : imaginam verae et immutabilis naturae).

Si nous pouvons énoncer des propositions véritables à partir de l'idée du triangle, c'est parce qu'une réalité (*res*, AT VII, 65), une nature immuable, correspond à cette idée. Or cette nature est le vrai porteur des propriétés modales et non l'idée. Par deux fois en effet dans le cours de la *Meditatio*, Descartes précise que notre pensée n'impose aucune nécessité aux choses (AT VII, 66, 1.21-22 ; AT VII, 67, 1.5-6). Ainsi, à propos de Dieu, que je ne peux concevoir que comme existant, il conclut :

Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere (AT VII, 67, 1.3-5).

Et dans l'argument de la distinction réelle, il pose pour principe que ce que nous concevons clairement et distinctement est possible (AT VII, 78, 1.2-3 ; *Lettre à Mersenne*, 15 septembre 1640, AT III, 181). Descartes souscrit donc aux deux conditionnels suivants :

⁴ Telle semble être l'interprétation de I. McFetridge, « Descartes on Modality » in *Logical Necessity and Other Essays*, Aristotelian Society Series 11, London, 1990, p. 192-193.

⁵ Ce critère est problématique selon M. Wilson (*Descartes*, p.172), puisque d'après elle l'essence fictive d'une licorne implique des conséquences logiques (comme d'avoir une unique corne sur le front) autant qu'une essence immuable.

6. Si je conçois clairement et distinctement p , alors p est possible.

7. Si je conçois clairement et distinctement que $non-p$, alors p est impossible.

Dans les deux cas, il s'agit d'une inférence (*sequitur*) du domaine de la pensée à celui d'une réalité extra-mentale, celle des essences ou natures immuables, subsistant indépendamment de notre pensée (cf. AT VII, 380), ce qui vient appuyer semble-t-il la coïncidence des modalités subjectives et objectives des *Secondes réponses*⁶. D'après cette interprétation, nous *accédons* au possible et au nécessaire par le biais des idées claires et distinctes, cependant la pensée n'est pas la *source* des modalités. Les deux thèses précédentes sont alors des thèses relevant de l'épistémologie des modalités, validées par la garantie divine. L'élément décisif pour cette interprétation repose sur le caractère essentiellement représentatif des idées, envisagée selon la sphère de la réalité objective, ce qui implique qu'une idée vraie doit avoir un objet qui est une essence immuable.

Mais à partir du moment où Descartes renonce à faire du caractère représentatif des idées le point de départ de sa définition, comme c'est le cas dans les *Secondes réponses*, les perspectives ne sont plus les mêmes, car il n'apparaît plus indispensable de poser une possibilité réelle distincte de la capacité à avoir une conception claire et distincte⁷. Si l'on prête attention au texte [2], Descartes introduit en effet la possibilité_o par le verbe *fingitis* qui marque un contraste avec le *intelligitis* par lequel il avait introduit la possibilité_c. Mais alors la possibilité_o ne serait introduite que pour les besoins de l'argumentation, afin d'établir au contraire qu'il n'est pas possible de la distinguer intelligiblement de la possibilité_c.⁸ On aurait alors affaire à un argument d'économie appuyé sur un dilemme. Ou bien en effet :

(B) la possibilité_o ne coïncide pas avec l'autre, dans ce cas, elle est par principe inaccessible à la connaissance humaine ;

Ou bien :

⁶ Difficulté d'interprétation de cette position : le débat entre A. Gewirth (qui suit M. Gueroult) et A. Kenny. Pour le premier, les essences n'existent que dans la pensée et ne sont distinctes hors d'elle des choses matérielles que par une distinction de raison, conformément aux *Principia* (I, 48 et II, 8 sur le nombre). Pour Kenny au contraire, qui s'appuie sur la *Cinquième méditation*, Descartes admet des entités éternelles distinctes de Dieu. Cf. T. Schmaltz, « Platonism and Descartes' view of immutable essences », *AGPh* 73 (1991), 129-170. D'après ce dernier, les essences immuables sont identiques au décret divin instaurant les vérités éternelles : l'essence du triangle se réduit à la loi spécifiant l'ensemble de ses propriétés.

⁷ Descartes retrouverait alors une position esquissée dans les *Regulae* (XII, AT X, 421).

⁸ Telle est l'interprétation de J. Bennett, « Descartes's Theory of Modality », *The Philosophical Review* 103 (1994), 639-667 à la p.648.

(A) elles coïncident et, dans ce cas, la possibilité_c suffit.

Il en résulte que les conditionnels 6 et 7 ne relèvent pas de l'épistémologie des modalités, mais constituent au contraire en quelque sorte une analyse des modalités. Les modalités ont leur source dans la structure de notre esprit, dans nos pouvoirs et nos incapacités de conception : le possible n'est rien d'autre que ce que nous sommes *capables* de concevoir, l'impossible ce que nous sommes dans *l'incapacité* de concevoir ou alternativement ce dont nous percevons clairement et distinctement le contraire : une montagne sans vallée est impossible parce que je cela implique contradiction dans ma pensée, écrit Descartes à Arnauld quelques années plus tard. Et l'on retrouve ici la caractérisation des idées en termes de dispositions et de capacités mentales⁹.

Ainsi ce passage des *Secondes réponses*, lu à travers la définition des idées en termes de capacité mentale conforte l'interprétation de la CVE comme doctrine psychologique des modalités : Dieu cause les vérités éternelles en constituant nos esprits tels qu'ils sont. La nécessité de la proposition « $2 + 2 = 4$ » est fondée dans le fait que Dieu a constitué nos esprits de telle sorte que nous ne parvenons pas à le concevoir autrement, lorsque nous concevons clairement et distinctement les idées des nombres 2 et 4, de l'opération d'addition et de la relation d'égalité¹⁰. Plus précisément, en formant l'hypothèse que l'interprétation subjectiviste de la CVE constitue l'arrière-plan implicite des *Secondes réponses*, on parvient à saisir le rapport systématique entre la modification de la définition de l'idée et la restriction aux modalités accessibles à l'esprit humain. Réciproquement, la CVE, qui n'est publiquement formulée comme on le sait que dans les *Sixièmes réponses*, adressées comme les *Secondes* à Mersenne, semble effectivement implicitement mobilisée dans ce texte.

⁹ M. Wilson, *Descartes*, London, Routledge, 1978, p.125 : « the necessity we perceive in mathematical propositions is in some sense and degree a function of the constitution of our minds » ; J. Bennett, « Descartes's Theory of Modality », p.647 : « what we can conceive provides all the content we are entitled to give to our modal statements » ; N. Jolley, *The Light of the Soul*, p.53-54.

¹⁰ L'analogie légale de la lettre du 15 avril 1630 paraît appuyer cette interprétation : si on imaginait que les lois étaient imprimées dans le cœur des sujets, ils agiraient spontanément en conformité avec elles et il n'y aurait pas besoin de postuler d'autres lois extérieures, qui deviendraient redondantes. Pareillement donc, Dieu crée des esprits ayant une structure cognitive spécifique, qui les rend capables de concevoir un esprit sans un corps, mais incapables de concevoir une montagne sans une vallée. D'autres passages dans lesquels Descartes paraît abaisser le principe de contradiction à une simple loi de notre pensée vont dans ce sens. Ainsi, à propos d'une montagne sans vallée, « je dis seulement que telles choses impliquent contradiction en ma conception » (*Lettre à Arnauld*, AT V, 224).

III. Modalités, vérité et certitude.

Mais le refus du réalisme ne se limite pas dans les *Secondes réponses* au réalisme modal. Comme je l'annonçais en introduction, la redéfinition de l'idée s'accompagne d'un renoncement au réalisme en général. Dans le dilemme tel qu'il apparaît dans le texte [2], j'ai laissé de côté la branche (B). Selon cette branche du dilemme, on admet hypothétiquement des vérités concernant des états de choses possibles auxquelles l'esprit humain n'aurait pas accès, si bien que la concevabilité ne serait plus un guide infallible des possibilités réelles. Mais, on l'a vu, Descartes ôte toute valeur à ces éventuelles vérités. Or il donne un peu auparavant dans ces *Réponses* les raisons justifiant son refus de (B), raisons qui ne sont pas spécifiques aux vérités modales, mais concernent plus généralement toutes les vérités.

Dans la première *Méditation* cette recherche d'une croyance ferme est annoncée comme un objectif (« si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiam stabilire », AT VII, 17), celui de la recherche de la vérité ne l'est pas moins, puisqu'il s'agit d'acquérir *veram et certam scientiam* (AT VII, 70, l.17-18). Mais dans le passage suivant, Descartes répond à l'objection d'un divorce théorique entre une certitude inébranlable et la vérité :

[3] Imprimis, statim atque aliquid a nobis recte percipi putamus, sponte nobis persuademus illud esse verum. Haec autem persuasio si tam firma sit ut nullam unquam possimus habere causam dubitandi de eo quod nobis ita persuademus, nihil est quod ulterius inquiramus ; habemus omne quod cum ratione licet optare. Quid enim ad nos, si forte quis fingat illud ipsum, de cujus veritate tam firmiter sumus persuasi, Deo vel Angelo falsum apparere, atque ideo, absolute loquendo, falsum esse ? Quid curamus istam falsitatem absolutam, cum illam nullo modo credamus, nec vel minimum suspicemur ? Supponimus enim persuasionem tam firmam ut nullo modo tolli possit ; quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo (AT VII, 144, l.26-145, l.9).

Il n'y a sans doute pas de passage plus éloigné du projet de validation de la raison que celui-ci. L'hypothèse d'une fausseté invincible de nos croyances, c'est-à-dire telle qu'aucune raison ne conduirait l'esprit adhérant à p à remettre en cause ultérieurement sa croyance en p est présentée comme purement fictive (*si forte quis fingat*)¹¹. Ceci constitue un retrait par rapport à la situation de doute introduite par l'hypothèse du Dieu trompeur dans la

¹¹ Je ne vois pas en revanche en quoi il faudrait voir un renoncement à un point de vue normatif et une prééminence du factuel comme semble le prétendre Bennett. La croyance la plus ferme est en effet celle qui ne peut être mise en cause non seulement par aucune raison actuellement proposée, mais encore par n'importe quelle raison, à l'exception du moins de l'hypothèse extrême envisagée ici, celle d'une fausseté *par principe* inaccessible à la réfutation rationnelle.

Première Méditation, dans la mesure où ce dernier concerne aussi *ea quae se perfectissime scire arbitrantur* (AT VII, 21, 1.8-9). La certitude la plus parfaite désigne la croyance qui, dans le temps, résiste en permanence à l'épreuve du doute. Il est éclairant à cet égard que Descartes justifie cette préférence pour la stabilité de la croyance à supposer qu'elle entre dans un conflit théorique avec la fausseté absolue par une considération pragmatique (*quid curamus ?*). J. Bennett interprète ce passage à la lumière d'une distinction entre deux objectifs philosophiques distincts : l'objectif normatif de la recherche de la vérité contre l'objectif factuel de la recherche de la stabilité des croyances¹². D'après cette lecture, l'hypothèse de la fausseté absolue évoquée dans ce passage loin d'être disqualifiée est simplement neutralisée. Mais il me semble que la logique de Descartes est la même dans le passage [3] que dans le [2] : dans les deux cas, la possibilité réelle ou la fausseté absolue ne sont introduites que pour les besoins de l'argumentation, afin de les rejeter. Comme il n'y a pas de sens à distinguer une possibilité pour la pensée d'une possibilité réelle, il n'y a pas davantage de sens à distinguer ce qui est faux de ce qui peut être asserté et justifié comme faux. Il n'y a donc pas au sens propre de fausseté absolue ou transcendante. Autrement dit, il y a plutôt dans ces réponses une redéfinition du vrai dans une perspective non-réaliste (au sens de M. Dummett)¹³, au point que la règle du vrai y apparaît comme une vérité analytique dès lors que les perceptions claires et distinctes sont définies comme celles qui résistent au doute.

Je conclus. Le plus instructif est ici que les mêmes *Secondes réponses* contiennent le passage qui marque la reformulation la plus internaliste du projet épistémologique cartésien. Or celle-ci s'accorde naturellement avec l'interprétation de la CVE qui, d'après nous, est sous-jacente aux réflexions sur le possible et sur l'idée comme disposition. Cela m'amène à deux conclusions. La première est que Descartes présente dans ces *Réponses* une série de thèses formant système, d'une manière plus étroite qu'il ne pourrait paraître au premier abord. La seconde est méthodique : il convient plus que jamais de poursuivre la démarche entreprise par IA, à propos du cas précis de l'idée de Dieu, et par d'autres avant lui, et de montrer comment à travers la discussion avec ses objecteurs, les différents ensembles d'objections et réponses expriment la fécondité de la pensée cartésienne.

¹² J. Bennett, « Truth and Stability in Descartes's *Meditations* », *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 16 (1990), 75-108 ; L. Loeb, « The Priority of Reason in Descartes », *The Philosophical Review*, 99 (1990), 3-43.

¹³ Ou encore, Descartes ne serait pas très éloigné du réalisme interne défendu par H. Putnam (1981), pour lequel le vrai est ce qui peut être justifié dans des conditions épistémiques idéales.