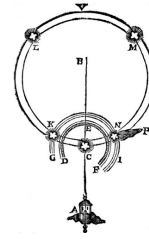


Les Archives du

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 Responiones* (Le Monnier/Mondadori, 2010)

Denis KAMBOUCHNER

L'idée de Dieu, d'une distinction à l'autre

Je voudrais commencer par faire l'éloge du livre d'Igor Agostini, qui offre sur un problème cardinal de la métaphysique cartésienne - *primum totius negotii fundamentum*, dit Caterus (AT VII, 97, 14) - une analyse extrêmement serrée, méthodique, endurente au plus haut degré, menée dans un style libre et sobre, nourrie d'une information exhaustive, notamment sur la littérature secondaire et l'histoire du cartésianisme. Non seulement les variations de problématique, d'une Méditation ou d'une série de Réponses à l'autre, sont examinées avec le dernier degré de la précision, mais la réception de Descartes au XVIIe siècle est évoquée à travers tout un éventail d'auteurs, incluant Tobie André, Burman, Caramuel, Clauberg, De Decker, De Volder, Fénelon, Du Hamel, Huet, Lanion, Petermann, Régis, Revius, Wittich... Tout un travail est ici accompli, avec un degré d'exactitude et d'efficacité qui est en partie la marque de l'auteur, en partie celle de l'école à laquelle il a été formé, et c'est ici l'occasion de souligner combien, en matière d'interprétation de Descartes et d'histoire du cartésianisme, les travaux réalisés par nos collègues italiens nous sont indispensables – une raison de plus pourquoi il importe tant d'étudier et de partager la langue.

Le problème cardinal est celui-ci : que veut dire exactement Descartes, et en quoi est-il fondé à dire, que nous avons de Dieu, substance infinie, etc., une idée claire et distincte ?

Le texte de la *Méditation III*, AT VII, 45-46 (IX, 36) est à la fois très abrupt et très complexe. Il établit deux ou trois choses en même temps : que l'idée de Dieu est une véritable idée, *vera idea* ; qu'elle est vraie au plus haut degré, *maxime vera*, et claire et distincte au plus haut degré, *maxime clara et distincta*, cela étant lié à ceci, avec deux ou trois arguments : la plus haute réalité

représentée (objective), l'inclusion dans cette idée de toutes sortes de perfections, et la nature ou raison de l'infini, *ratio infiniti*, qui le donne précisément comme incompréhensible, avec, en conséquence, quantité de choses que nous ne pouvons ni comprendre (*comprehendere*) ni peut-être même atteindre par la pensée (*nec forte etiam attingere cogitatione*), et donc peut-être d'innombrables choses que nous ignorons et qui seraient à compter, si nous les connaissions, parmi les perfections divines. C'est là le lieu crucial dont il s'agit de rétablir la cohérence, ou dont il convient de savoir (a) si les schèmes constitutifs sont conservés dans la suite des *Méditations* (la *Méditation V* incluse) ; et (b) s'il est expliqué dans les *Réponses* de manière absolument uniforme, et maintenu dans le tranchant de la thèse.

Je me limiterai sur ces chapitres à trois sortes d'observations.

1. L'étude d'Igor Agostini nous place devant l'entière complexité du rapport entre le texte des *Méditations* et celui des *Réponses* (et de la correspondance). En effet, il ne suffit pas d'indiquer que les *Réponses*, sur une multitude de points, complètent et éclairent, parfois infléchissent le propos des *Méditations*. Il faut parler d'une complémentarité organique que pour ma part j'associerais volontiers à une différence de mode. Les *Réponses* commentent et expliquent de manière plus technique ce qui est d'abord livré de manière moins technique, à l'état le plus concentré ou formulaire possible. On peut ainsi parler d'un élargissement progressif de l'exposé métaphysique depuis le *Discours de la méthode* : les *Méditations* explicitent le *Discours*, les *Réponses* explicitent les *Méditations*, et les *Principia* peuvent alors, sur leur mode propre, résumer le tout. Mais surtout, il faut insister sur le caractère extrêmement concerté et prévu de ce dispositif, et donc sur le caractère concerté de ce qui peut sembler relever dans les *Méditations* elles-mêmes d'une forme de sous-détermination (comme il en est question p. 11). La « métaphysique minimale » (p. 65) a toujours été destinée à être développée dans une certaine mesure.

Dans ces conditions, lorsqu'Igor écrit (p. 54) que dans les *Meditationes*, la distinction *intelligere/comprehendere* n'est pas encore fixée, et qu'il y a donc fréquemment de la part des commentateurs « rétroprojection » d'un aménagement lexical chronologiquement ultérieur, je ne suis pas sûr de pouvoir le suivre entièrement. Il me semble plutôt que chaque point peut prêter à une série non limitée de développements, impliquant adaptation relativement pragmatique à l'interlocuteur (non pas tant dans le fond des thèses que dans le mode de thématization) - ce que Descartes appelle, dans le *Discours*, « ombrager » les choses (dont on ne peut mettre en avant, « mettre vers le jour », toutes les faces à la fois). Toujours à quelque degré, un lieu différent signifie un langage différent. Descartes ne dit jamais absolument la même chose, il varie toujours ses formules, dans une plus grande mesure par exemple que ne le feront un Malebranche ou un Leibniz. Mais ce n'est

évidemment pas parce qu'il ne dit pas absolument la même chose que les énoncés ne peuvent se coordonner.

Peut-on alors parler, avec Igor, d'une « histoire » de la thèse de l'idée claire et distincte, non seulement pour la réception mais dans le texte cartésien lui-même ? C'est le problème : y a-t-il histoire, c'est-à-dire à quelque degré transformation ou déplacement, avec ce que cela implique d'irréversibilité, ou au contraire déclinaison plus ou moins systématique ? Les variations de l'explication, notamment dans les *Réponses*, ou même déjà le déplacement du propos dans la *Méditation V*, sont-ils de nature à affecter le noyau de la conception cartésienne telle qu'elle apparaît, exprimée de manière immédiatement complexe, dans la *Méditation III* ?

2. Il y a, me semble-t-il, un préalable à cette discussion, qui est la reconnaissance de la difficulté de parler des idées - ce que j'appellerais la condition d'inobjectalité (plutôt qu'inobjectivité) de l'idée (ou son objectalité limitée).

En coordonnées cartésiennes, l'idée est assurément quelque chose de réel, une forme dont nous ne pouvons douter qu'elle soit donnée, cette forme immanente à l'esprit qui lui permet de penser à telle ou telle chose ou même de penser telle chose. Nous pouvons l'inspecter, c'est-à-dire examiner et voir ce qu'il y a dedans, déterminer ce qu'elle nous représente. Selon une thématique un peu différente, qu'il convient de respecter comme telle, nous pouvons, pour autant que l'idée est claire et distincte, en tirer des propositions (sur la nature ou les propriétés de la chose qu'elle nous représente) ; et de toute manière, d'après cette expérience de ce qui y est contenu, nous pouvons la qualifier d'une certaine façon. Mais sauf peut-être à une exception près, qui se trouvera dans la simple idée géométrique du corps, nous ne pouvons pas faire le tour d'une idée (dans une analyse intégrale). Et en tout cas, nous ne pouvons pas la placer en elle-même, « en personne » sous le regard de l'esprit. Nous ne pouvons d'ailleurs la qualifier que de manière très restreinte, à savoir comme claire ou obscure, distincte ou confuse, vraie ou fautive (matériellement), adéquate ou inadéquate, selon l'expérience qu'elle nous donne de son objet ; mais la *réalité formelle* de l'idée nous échappe. Si elle ne nous échappait pas, Descartes ne pourrait dire :

« Entre mes idées, en tant qu'elles sont seulement des modes du penser, donc dans leur réalité formelle, je ne reconnais aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte » (VII, 40 ; IX, 31).

Mais même la considération de ce que l'idée représente, ou celle de sa « réalité objective » dans le sens le plus spécifique de l'expression, ne doit pas nous faire franchir certaines limites dans la manière dont nous en parlons. Par exemple, de l'opposition du fini et de l'infini, on devrait pouvoir dire (peut-

être plus résolument que ne le fait Igor, tout sensible qu'il est au problème) qu'en coordonnées rigoureusement cartésiennes elle ne s'applique pas à l'idée elle-même : elle s'applique à la rigueur aux facultés ou puissances de l'esprit (je dis : à *la rigueur*, car l'infinitude de la volonté est beaucoup moins nettement affirmée par Descartes qu'on ne l'admet d'ordinaire), et à la connaissance humaine en tant qu'elle est réalisée (et ce, même si ses progrès sont illimités). Mais, par exemple, de l'idée de Dieu, qui fait ici question au plus haut degré, on ne peut dire *ni qu'elle est finie ni qu'elle est infinie*.

On pourrait être tenté de dire : *cette idée est infinie selon son objet, et finie selon ce qu'elle nous permet en effet d'embrasser* ; ou bien : *elle est infinie selon ce qu'elle nous représente à titre général, et finie selon ce qu'elle nous fait entendre en effet*. Mais ce serait une mauvaise manière, trop schématique, de gérer une certaine dualité d'aspects qui lui appartient et dont la thématization est toujours des plus délicates. Vous ne pouvez pas la qualifier d'infinie (comme le fera Fénelon) sans introduire une brèche incompréhensible dans la finitude de l'entendement en général ; vous ne pouvez pas la qualifier de finie sans entamer la capacité humaine d'intellection de l'infini. Mieux vaut par conséquent s'abstenir de toute qualification. Et déjà quand Descartes dit par exemple (*Vèmes Réponses*, AT VII, 368, 2-3) : *idea infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendī*, il va au maximum de ce qu'il peut dire dans la voie d'une assimilation de l'idée à l'objet.

On ne peut même pas dire : *la réalité objective de mon idée est finie ou infinie*. Ce qui semble paradoxal en effet, si la réalité formelle de la chose représentée (réalité formelle considérée comme un degré, degré de réalité ou de perfection) est l'unique index de la réalité objective de l'idée (considérée elle-même, selon la seule interprétation vraiment fondée, comme un degré ou quantum). L'être formel de Dieu étant infini, la réalité objective de l'idée qui nous le représente ne doit-elle pas être infinie ? Mais non : cela reviendra encore ou bien à rendre l'esprit capable de l'infini, en un sens fort (capable de le comprendre, possédant l'infini en lui-même), ou bien à rendre l'idée elle-même transcendante à l'esprit. Et puis, nous n'avons de cette réalité objective qu'une connaissance indirecte : s'il y a dans la métaphysique cartésienne un concept construit, c'est celui-là (qui ne se réduit même pas à l'*esse objectivum* de l'Ecole), et c'est sans doute pourquoi il est si souvent défiguré par les commentateurs, par rapport à la lettre des énoncés cartésiens, qui est elle-même si restrictive. Nous n'avons pas du tout accès à une détermination absolue de la réalité objective : nous pouvons seulement dire que la réalité objective d'une idée est plus ou moins grande que celle d'une autre. Sous ce rapport, ce que suggère Igor (p. 63) est tout à fait juste : la réalité objective de l'idée de Dieu devrait seulement être dite *plus que finie*.

3. Ceci nous conduit au problème de la *thèse* de l'idée claire et distincte de Dieu. Dans quelle mesure y a-t-il *thèse*, et s'il y en a une, qu'affirme-t-elle ?

Comme Igor le montre parfaitement, cette thèse, pour autant qu'elle est attestée, ne se sépare pas de tout un mouvement d'attestation de l'idée de Dieu comme *vera idea / idea vera*. Non seulement il s'agit d'une vraie idée, mais de *la plus vraie*, car la plus claire et la plus distincte de toutes.

Cette proposition possède un relief indiscutable, mais elle ne doit pas s'entendre de manière isolée, ni trop absolument, ni, en tout état de cause, en dehors d'un sens spécifique de la clarté et de la distinction.

a) Elle ne doit pas s'entendre de manière isolée, c'est-à-dire sur le mode : « *Nous avons de Dieu une idée claire et distincte* ». Outre que l'idée elle-même n'est jamais d'avance claire et distincte, mais seulement rendue telle par un certain travail de l'esprit, l'expression ne va jamais sans complément (... en tant que...). Telle quelle, la proposition dont il s'agit rendrait donc un son trop doctrinal et trop synthétique. Le mode analytique des *Méditations* fournit certaines déterminations grâce à un certain type de réflexion et dans le cours de cette réflexion, ce qui les rend indissociables d'un certain type de contextualisation.

b) L'affirmation d'une idée claire et distincte de la nature divine ne s'entend évidemment pas comme celle d'une connaissance adéquate, c'est-à-dire d'une parfaite transparence du contenu, d'une exhaustivité de l'analyse, et moins encore comme celle d'une saisie de l'essence – terme imposant, auquel Descartes préfère presque constamment celui, plus latin et plus prudent, de *nature*.

Pour nous éclairer sur la clarté et la distinction cartésiennes, nous n'avons guère que les articles 45 et 46 de la Première partie des *Principia* :

« J'appelle distincte [cette perception] qui, étant claire, est précise et séparée de toutes les autres de telle sorte qu'elle ne contient en elle absolument rien que ce qui est clair ».

On peut préférer la traduction française :

« ... celle qui est tellement précise et différentes de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ».

Est distinct, dirons-nous, ce qui a été dûment examiné dans son mode de donation, et sur quoi l'esprit est allé jusqu'au bout de l'interrogation ou de la réflexion afférente, avec les résultats toujours positifs de cette opération. Est distinct, avant tout, ce dont on a bien mesuré la singularité épistémique ou épistémologique.

À cet égard, la dualité des arguments d'AT VII, 46 (inclusion de toutes les perfections ; *ratio infiniti*) ne peut évidemment pas être réduite. Pour que l'idée de Dieu soit *maxime clara et distincta*, il faut qu'avec l'infini comme tel,

elle donne énormément à entendre. Mais à tout prendre, l'argument majeur, celui qui reviendra partout, reste lié à la spécificité de la réalisation intellectuelle de l'infini ; et ce, d'autant que la *ratio infiniti* se retrouvera dans toutes les perfections que nous pouvons contempler en la circonstance.

On peut se référer là-dessus, également dans les *Principia*, I, à l'article 19, à propos des perfections divines : bien que nous ne les comprenions pas, parce qu'il est de la nature de l'infini de n'être pas compris par nous, qui sommes finis, nous n'en pouvons pourtant pas moins les connaître plus clairement et plus distinctement qu'aucune chose corporelle, parce qu'elles remplissent davantage (*implent*) notre pensée, et sont plus simples et ne sont obscurcies par aucune limitation. C'est la même idée que dans les *Premières Réponses*, où il était question moins de saisir ces perfections que d'en être saisi, *illasque non tam capere quam ab ipsis capi* (VII, 114, 7).

Pourquoi cet argument est-il présenté par la *Méditation III* un peu en retrait par rapport à l'autre qui est pourtant plus problématique ? Sans doute risque-t-il d'être interprété trop négativement. Le point principal et vraiment constitutif est donc présenté avec un temps de retard par rapport à un point qui n'est certes pas inessentiel mais reste plus problématique. Bien entendu, je peux très bien savoir (dans la réflexion) si quelque chose appartient ou non à la nature de Dieu ; mais les jugements afférents dépendent encore de mon langage, et les perfections divines en dehors de l'omniscience et de la toute-puissance seront toujours déterminées en termes trop humains.

Sous ce dernier rapport, il n'existe pas de réelle incompatibilité entre la doctrine de la *Méditation III* et ce qui sera affirmé de l'obscurité de l'idée dans la lettre à Silhon [?] de mars ou avril 1648, texte auquel il me semble qu'Igor pourrait accorder une plus grande place et une plus grande portée que celles qu'il lui reconnaît p. 230, n. 117. Que dit Descartes ici ?

« Toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendent du raisonnement et du progrès de notre discours, qui les déduit des principes de la foi qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet » (AT V, 136-137).

On ne peut donc parler ici que d'« une perception trouble et douteuse, qui nous coûte beaucoup de travail et dont encore ne jouissons-nous que par moments après que nous l'avons acquise » (*ibid.*).

Cette dépréciation de la connaissance naturelle de Dieu - et même de celle qui procède ordinairement (« sans miracle ») de la révélation - est de la part de Descartes tout à fait singulière et inattendue. Et cependant, nous n'avons ici que la contrepartie discursive du *non tam capere quam capi* du texte

canonique des *Premières Réponses*¹. L'idée de Dieu est sans doute *sous un certain rapport* la plus claire et distincte de toutes, mais cette clarté et distinction n'est pas exclusive d'une certaine obscurité. Ou peut-être faudra-t-il accepter que la distinction épistémologique (la perception réflexive de la singularité d'une connaissance, autrement dit d'un mode de donation) n'aille pas nécessairement de pair avec la distinction épistémique (perception du contenu spécifique d'une idée, autrement dit des propriétés de la chose qu'elle représente), qui aura toujours partie liée avec la possibilité d'accéder au détail et par conséquent avec la com-préhension. Il faut remercier Igor de nous avoir rappelés, par des analyses d'une acuité exemplaire, à la difficulté de ces questions.

¹ J'ai eu depuis l'occasion de reprendre cette question dans « L'éblouissement de l'esprit : sur la fin de la *Méditation III* » (Premières Rencontres cartésiennes avec l'Amérique latine, Journée du 21 septembre 2013).