

*studi*

## Dieu dans la philosophie de Descartes

NICOLAS GRIMALDI\*

Sommario: 1. *L'existence de Dieu prouvée par l'idée que nous en avons*; 2. *L'existence de Dieu prouvée par l'expérience de notre finitude*; 3. *L'existence de Dieu prouvée par la continuation de mon existence*; 4. *La démonstration de l'existence de Dieu: le dit argument ontologique*; 5. *La véracité divine*; 6. *La connaissance de Dieu*; 7. *Dieu comme cause*.



L'idée de Dieu soutient tout l'édifice de la philosophie cartésienne. Non seulement son idée est la première et la plus claire de toutes, mais elle précède même celle que nous avons de nous. De même que si nous n'avions pas d'abord l'idée de la perfection, nous ne pourrions jamais avoir d'expérience de l'imperfection, de même est-ce donc l'idée de Dieu qui nous fait sentir notre imperfection, et nous prépare ainsi à découvrir, au bout du doute, la certitude du *Cogito*.

S'il est vrai qu'il ne peut pas y avoir de «vraie et certaine science pour un athée», c'est parce que nulle déduction ne peut être certaine tant que nous ne sommes pas assurés de l'éternité des vérités et de ce que toutes les idées claires et distinctes sont vraies. Or une telle certitude ne peut être tirée que de la véracité divine, et cette véracité elle-même ne peut que se déduire de la nature de Dieu.

Les lois générales de création (c'est-à-dire les fondements de la physique), ne peuvent être que déduites de l'idée que nous avons de l'éternité et de l'immutabilité de son Créateur. Et tous les théorèmes particuliers seront déduits de ces lois générales.

Parce qu'on ne saurait d'aucune façon vouloir ce dont on n'aurait aucune idée, nous n'éprouverions pas l'infinité de notre volonté si l'idée que nous avons de Dieu ne faisait de l'infinité de ses perfections l'objet ultime de notre volonté. C'est parce que l'idée de Dieu est l'idée la plus originaire de notre entendement qu'elle est l'originaire corrélat de notre volonté.

Parce que la doctrine cartésienne de la création continuée fait de chaque instant l'instant même de la création, Dieu est non seulement la cause totale de ce qui existe, mais encore la cause efficiente de chaque chose. Parce que c'est donc lui qui fait les

\* Université de Paris-Sorbonne, 1, rue Victor Cousin, 75230 Paris

studi

grandes âmes, ou celles qui sont basses et vulgaires, c'est à lui que les généreux sont redevables de l'usage qu'ils font de leur liberté. Il n'est donc rien qui ne dépende toujours entièrement de Dieu, et pas même le plus libre des hommes dans le moment où il fait de sa liberté un usage absolu.

Parce que tout dépend de lui, c'est donc lui qu'il faut d'abord connaître. Or la première chose à connaître, c'est son existence. Une objection aussi vieille que le platonisme consisterait alors à nous opposer qu'il serait vain de s'interroger sur l'existence de ce qu'on ne connaît pas. La réponse, bien sur, est qu'il n'y aurait strictement rien à en connaître s'il n'existait pas. Alors? Il nous faut remarquer que le mouvement même de la pensée cartésienne résout cette apparente contradiction, en faisant de l'idée de Dieu l'idée la plus originaire. Parce que l'idée de Dieu a toujours déjà été donnée, nous en avons toujours eu une idée très claire; et c'est pourquoi nous pouvons fort légitimement nous interroger sur son existence.

C'est ce mouvement spontané de la pensée que nous commencerons par analyser.

\* \* \*

L'idée de Dieu apparaît, des la *Première Méditation*, pour radicaliser l'entreprise du doute, du moins en son premier moment. Est alors considéré comme douteux tout ce dont on peut trouver la moindre raison de douter. S'agissant des vérités mathématiques, si indépendantes de toute existence matérielle, outre le fait que certains s'y trompent, on ne pourrait guère trouver de raison d'en douter que de supposer un Dieu trompeur. En effet, observe Descartes, «il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis»<sup>1</sup>. Une chose est l'idée que nous avons de Dieu, autre chose l'opinion que nous avons de son existence. L'idée de Dieu nous fait concevoir «une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont ont été créées et produites»<sup>2</sup>. C'est donc une seule et même chose d'avoir l'idée de Dieu et d'avoir l'idée d'un être infiniment puissant. Puisqu'il n'est rien qu'il ne puisse, il est donc possible qu'il me trompe jusque dans les choses qui me semblent les plus évidentes. L'idée innée de la toute-puissance de Dieu devient, en ce sens, une raison de douter.

Si l'on comprend bien que l'idée que nous avons de l'infini soit innée puisqu'elle ne peut être acquise, il est plus surprenant que cette idée que nous avons de l'infini soit en même temps celle d'un être qui nous a créés. Or c'est une idée constante chez Descartes que, si je m'étais créé, je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée<sup>3</sup>. Puisque je me connais imparfait, j'ai donc été créé. Mais ce sont toutes les créatures imparfaites qui, pour cette même raison, ont donc été créées. Il s'ensuit d'une part que le seul être qui ait pu les créer n'est donc pas une créature, et d'autre part qu'il doit être parfait.

Si la toute-puissance de Dieu pouvait fournir une raison de douter, sa perfection justifiait toutefois une raison inverse: car la meilleure chance pour une créature de

<sup>1</sup> *Première Méditation*, AT, IX-1, 16.

<sup>2</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 36.

<sup>3</sup> Cfr. *Discours*, 4ème partie, AT, VI, 34; *Méditation troisième*. AT, IX-1, 38; *Principes I*, 20.

n'être point trop imparfaite n'est-elle pas d'avoir été créée par la plus parfaite des causes? Serait-il vraisemblable, dans ce cas, que le plus parfait et le plus puissant des créateurs n'eut produit ses créatures que pour les abuser?

Voici le problème posé dès la *Première Méditation*. Lorsqu'elle s'achèvera, deux choses seront manifestes. Assujetti à la capacité de notre entendement, le premier moment du doute aura manifesté que *nous avons* l'idée de Dieu. Développé par l'exercice de notre volonté sous le travesti du Malin Génie, le second moment du doute aura prouvé que notre volonté est capable d'une négativité infinie. Car combien de choses a-t-elle «révoqué en doute» au bout de cette méditation? Une infinité: autant que Dieu, s'il existe, a pu en créer.

Une fois découverte la première évidence: *Cogito, existo*, une deuxième en est aussitôt tirée. En effet, puisque l'évidence du conditionné prouve l'évidence du conditionnant, l'évidence de ma *cogitatio* en tant que mode de la pensée atteste l'évidence d'une *res cogitans* en tant que substance de ce mode. De la découverte du *Cogito*, Descartes avait encore tiré un corollaire: puisque ce qui caractérisait l'évidence de cette proposition (*Cogito, existo*) était sa très grande clarté et distinction, un théorème avait fait de la clarté et de la distinction les propriétés et comme les critères de l'évidence. On aurait pu continuer, s'il n'y avait eu cette hypothèque d'un Dieu trompeur<sup>4</sup>, qui obère toute déduction, et par conséquent toute progression de la connaissance. Car s'il est vrai qu'on ne peut pas douter de l'évidence *dans le moment même* où l'attention en impose l'intuition à l'esprit, plus rien toutefois ne nous assure encore de sa vérité lorsque nous avons cessé d'y être attentif, et que nous considérons une autre idée. Et en effet, s'il y a un Dieu qui peut tout, ne peut-il pas avoir fait que ce qui était vrai l'instant précédent ne fût plus vrai l'instant suivant? Comment alors être jamais assuré de la pérennité de la vérité, nonobstant l'instantanéité de nos certitudes? Comment être assuré que la *praesens evidentia* peut être considérée comme une *evidentia aeterna*? Nulle science ne sera donc possible tant que n'aura pas été levée l'hypothèque de l'éventualité d'un Dieu trompeur. Le mouvement des *Méditations* va donc consister à se demander: 1) s'il y a un Dieu; et 2) s'il peut être trompeur.

Tout le cheminement de cette argumentation, on le voit, est gouverné par la conception que se fait Descartes de la toute-puissance divine. Selon lui, étant tout-puissant, Dieu est absolument indépendant. Étant indépendant, il ne peut être assujetti à rien, et pas même à la vérité, ni au bien, ni à la justice. Puisqu'il peut tout et qu'il ne dépend de rien, tout dépend inconditionnellement de lui, y compris les vérités, qu'il a donc aussi créées comme il a tout créé. Or c'est cette idée d'un *Dieu créateur des vérités* qui, lorsque nous ne percevons plus l'évidence d'une vérité, laisse planer le doute que Dieu, qui l'a créé, ne l'ait depuis abrogée et n'en ait créé une autre. On voit donc comment l'argumentation des *Méditations*, où n'apparaît pas la doctrine de la création des vérités<sup>5</sup> en est cependant implicitement tributaire.

<sup>4</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 28: «Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande»; cfr. *Principes* I, 13.

<sup>5</sup> À *Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145: «les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir au

La première question va donc être celle de savoir s'il existe réellement un être qui corresponde à l'idée que nous avons de Dieu. Dieu existe-t-il? A l'oeuvre tout au long de la *Troisième Méditation*, une première méthode va consister à *prouver* que Dieu est l'unique cause possible d'un certain nombre de faits aussi indubitables qu'immédiatement constatables: *le fait est que j'ai l'idée de Dieu, le fait est que je ne suis pas parfait, le fait est que je dure*. S'interrogeant sur la condition de possibilité de faits aussi patents, Descartes va en effet montrer qu'ils ne seraient pas possibles si Dieu n'existait pas. Comme dans une méthode d'investigation policière, les faits étant donnés, ils constituent autant de *preuves* de l'existence de leur cause. Car comment ne tiendrait-on pas pour prouvée l'existence de l'unique cause possible dès lors qu'est indubitamment constatée l'existence de son effet? Si tel effet ne peut avoir que telle cause, il suffit d'avoir établi l'existence de l'effet pour avoir *prouvé* l'existence de sa cause. Autant qu'il y en a donc d'effets remarquables, autant va-t-il donc y avoir de preuves de l'existence de Dieu.

## 1. L'existence de Dieu prouvée par l'idée que nous en avons

Prenant appui sur l'idée de Dieu que nous trouvons en nous, la première argumentation va consister à se demander si nous pouvons l'avoir produite, et sinon quelle en peut être la cause. Prenant appui sur le principe de causalité, elle va donc l'appliquer aux idées en général, puis à l'idée de Dieu en particulier.

Toute l'axiomatique et tout le rationalisme cartésiens sont requis par la mise en oeuvre de cette preuve. Qu'il n'y ait rien dont on ne soit fondé à «demander la cause pourquoi il existe», c'est en effet un axiome, et même le premier de tous<sup>6</sup>. S'il n'y a pas de réalité dont on ne puisse rendre raison, il s'ensuit que tout ce qui est réel est rationnel. Si la raison d'être de toute chose est la cause qui l'a produite (*causa sive ratio*), il doit y avoir une première cause, qui est à elle-même sa propre raison, et que pour cette raison même, posant sa propre existence par sa propre essence, on peut nommer *causa sui*. Aussi est-ce ce que fera Descartes dans ses réponses à Caterus<sup>7</sup> et à Arnauld<sup>8</sup>.

Qu'«aucune chose ne puisse avoir le néant pour cause», c'est également un axiome<sup>9</sup>. Pas plus qu'il ne peut donc y avoir d'absolue spontanéité ni de pur commencement, pas plus ne peut-il y avoir de création (*aliquid ex nihilo*) dans la

Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui»; 6 mai 1630, AT, I, 149: «Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quia independenter ab illo sint verae*. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître, de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*»; 17 mai 1630, AT, I, 151-153: «Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*». Cfr. aussi *Sixièmes Réponses*, AT, IX-1, 233.

<sup>6</sup> Cfr. *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 127.

<sup>7</sup> Cfr. *Réponses aux 1ères Objections*, AT, IX-1, 87.

<sup>8</sup> Cfr. *Réponses aux 4èmes Objections*, AT, IX-1, 187-188.

<sup>9</sup> Cfr. *Réponses aux 2ndes Objections*, 3e axiome, AT, IX-1, 127.

création<sup>10</sup>. Du même coup, puisqu'il ne saurait rien y avoir dans l'effet qui n'y ait été produit par sa cause, «c'est une chose manifeste pour la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet»<sup>11</sup>. Quoiqu'elle paraisse déduite du précédent axiome, Descartes dira que «c'est une première notion, et si évidente qu'il n'y en a point de plus claire»<sup>12</sup>; et il la présentera donc à la fin des *Secondes Réponses* comme le troisième de ses axiomes<sup>13</sup>.

Dès lors qu'il ne pourrait rien y avoir de plus dans ce qui suit que dans ce qui précède, un tel axiome réduirait donc tout changement à un déplacement, bornerait le nouveau à n'être jamais qu'un réaménagement de l'ancien, et, résumant le tout à n'être rien de plus que la somme de ses parties, ferait par conséquent du mécanisme le principe fondamental de tout ce qui peut se produire dans la nature. Or, c'est qu'objectent à Descartes aussi bien Mersenne et les théologiens de la Sorbonne<sup>14</sup> que Gassendi<sup>15</sup>. Se référant implicitement à des descriptions d'Aristote<sup>16</sup>, c'est l'observation même de *la vie* qui leur paraît contester l'axiomatique cartésienne. Le propre de la vie n'est-il pas, en effet, qu'il y ait plus dans ce qui suit que dans ce qui précède? Le propre d'un organisme n'est-il pas que le tout soit autre chose et quelque chose de plus que la somme de ses parties? Ne voit-on pas «tous les jours que les mouches et plusieurs autres animaux, comme aussi les plantes, sont produits par le soleil, la pluie et la terre, dans lesquelles il n'y a point de vie comme en ces animaux, laquelle vie est plus noble qu'aucun autre degré purement corporel»?<sup>17</sup>. Comme aucune expérience ne saurait récuser une évidence, c'est sa logique *a priori* qui conduit Descartes à écarter l'objection: s'il nous semble parfois qu'il y ait plus dans l'effet que dans les causes qui ont concouru à sa production, c'est faute de connaître assez toutes les causes qui concourent au phénomène de la génération<sup>18</sup>. Formulée par Gassendi, l'autre objection oppose à Descartes que son principe ne vaut que pour la cause matérielle, mais est impertinent quant à la causalité efficiente: que reste-t-il de l'architecte dans la maison achevée, et qu'eut-on jamais pu observer dans l'architecte de ce qui constitue proprement la maison?<sup>19</sup>. Nul embarras pour Descartes: quel philosophe eut jamais cherché dans la matière la cause ou la raison de la forme qu'elle reçoit?<sup>20</sup>.

Ce principe de causalité posé comme originaire, Descartes va l'appliquer aux idées. Une telle démarche ne s'explique toutefois que par le statut dérivé que Descartes leur assigne. Toute idée, pense-t-il en effet, est une représentation; toute représentation est comme une image; et toute image dérive de son modèle comme tout reflet dérive de ce qu'il réfléchit. «Entre mes pensées, recense-t-il, quelques-

<sup>10</sup> Cfr. *Cogitationes privatae*, AT, X, 218: «Tria mirabilia fecit Deus: res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum». Si la Création est *mirabilis*, c'est parce qu'elle excède et effare, en effet, toute compréhension.

<sup>11</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 32.

<sup>12</sup> *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 106.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, AT, IX-1, 128.

<sup>14</sup> Cfr. *Secondes Objections*, AT, IX-1, 97.

<sup>15</sup> Cfr. *Cinquièmes Objections*, AT, VII, 288.

<sup>16</sup> Cfr. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, V, 15; V, 19; V, 31.

<sup>17</sup> *Secondes Objections*, AT-IX-1, 97.

<sup>18</sup> Cfr. *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 105-106.

<sup>19</sup> Cfr. *Cinquièmes Objections*, AT, VII, 288.

<sup>20</sup> Cfr. *Réponses aux 5èmes Objections*, § V, AT, VII, 366.

unes sont comme les images *des* choses, et c'est à celles-là que convient proprement le nom d'idée: comme lorsque je me représente un homme, une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même»<sup>21</sup>. C'est donc par nature, selon Descartes, que toute idée renvoie à autre chose qu'elle-même, dont elle n'est, comme une effigie ou une trace, qu'une représentation déléguée, dérivée<sup>22</sup>. La formulation de la lettre au P. Mesland du 2 mai 1644 n'autorise là-dessus aucune équivoque. C'est très expressément, en effet, que Descartes y déclare ne «mettre aucune différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir»<sup>23</sup>. D'où cette constante assimilation de toute intellection à une passion<sup>24</sup>. Car «comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée»<sup>25</sup>.

Toute idée est donc constituée, et jamais constituante. Comme un reflet par rapport à son original, comme une empreinte par rapport à son sceau, comme un tableau par rapport à son modèle<sup>26</sup>, l'idée ne produit pas son objet: elle le reproduit. Et «encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne naissance à une autre idée,... il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original, dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement»<sup>27</sup>. Et en effet, comme nous n'eussions jamais eu l'idée ou l'image d'un satyre ou d'une sirène si nous n'avions jamais vu d'homme, de femme, de bouc ni de poisson, toutes nos idées sont «comme des tableaux ou des peintures qui ne peuvent être formés qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable»<sup>28</sup>. Par conséquent, de même que toute vision, si déformée ou composée qu'elle puisse être, dépend de l'objet vu, de même toute idée, si factice qu'elle soit, dépend de l'essence qu'elle ne nous fait concevoir qu'autant qu'elle nous la représente. On comprend du même coup que, si toute idée est «comme un tableau», elle peut «à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont (elle a) été tirée», quoiqu'elle ne puisse «jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait»<sup>29</sup>. Image, tableau, trace, empreinte, marque, effigie, reflet, une idée n'est pas une cause: c'est toujours un résultat. Il n'y a pas d'idée en soi. Renvoyant par nature à autre chose qu'elle-même, c'est par nature qu'elle est une relation, un double.

Ainsi décrite, c'est nécessairement que la nature de l'idée conduit donc à distinguer sa réalité objective et sa réalité formelle<sup>30</sup>. Comme ce que nous voyons dans un miroir pourrait être dit la réalité objective du reflet, la réalité objective d'une idée est ce

<sup>21</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 29.

<sup>22</sup> *Ibidem*, AT, IX-1, 34-35: «les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose».

<sup>23</sup> À *Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 113.

<sup>24</sup> Cfr. À *Regius*, mai 1641, AT, III, 372.

<sup>25</sup> À *Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 113.

<sup>26</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 33: «la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux [...]».

<sup>27</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 33.

<sup>28</sup> *Première Méditation*, AT, IX-1, 15.

<sup>29</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 33.

<sup>30</sup> *Ibidem*: «tout ainsi que cette manière d'être objectivement appartient aux idées, de leur propre nature, de même aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premières et principales) de leur propre nature».



que nous concevons en elle en tant qu'elle en est l'image ou la représentation. Et comme on pourrait dire, corrélativement, que l'objet réfléchi par le miroir est la réalité formelle de l'image ainsi produite, de même la réalité formelle d'une idée est ce qui correspond ontologiquement dans son objet à ce qu'elle nous en fait logiquement concevoir<sup>31</sup>.

De même encore que ce qui fait la différence entre les diverses images d'un miroir n'est pas le miroir qui les réfléchit, mais la diversité des objets qu'elles reflètent, de même n'y a-t-il pas d'autre différence entre les diverses idées que la diversité des essences ou des objets qu'elles représentent. Leur réalité objective est donc déterminée et constituée par leur réalité formelle<sup>32</sup>.

Puisqu'il est de la nature d'une idée de renvoyer à autre chose comme à sa cause<sup>33</sup>, Descartes devait s'estimer fondé à y appliquer le principe de causalité. Il en tire donc un théorème qui, appliqué à l'idée que nous avons de Dieu, en prouvera l'existence: toute idée doit avoir une cause, contenant formellement au moins autant de réalité que cette idée en représente objectivement<sup>34</sup>. Il n'y a rien qu'une idée nous fasse logiquement concevoir qui ne doive être ontologiquement dans sa cause.

Étant une substance, notre âme a donc formellement assez de réalité pour produire l'idée d'une substance étendue, et, à partir d'une telle idée, celle de tous les modes de l'étendue<sup>35</sup>. Mais, parce que c'est notre imperfection même qui nous a fait douter, et parce que c'est le doute qui nous a fait découvrir la substantialité de notre âme, notre âme est une substance finie. Elle ne possède donc pas assez de réalité formelle pour être cause de l'idée d'infini qui est cependant en nous. Par conséquent, l'idée de perfection<sup>36</sup>, ou l'idée d'infini<sup>37</sup>, c'est-à-dire l'idée de Dieu, ne peut être en moi que parce qu'un être possédant réellement, formellement, ontologiquement cette perfection et cette infinité l'a mise et produite en moi, «comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage»<sup>38</sup>. «Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire de Dieu) est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée»<sup>39</sup>.

À cette preuve par la trace ou par la marque, les premiers lecteurs de Descartes élevèrent quatre types d'objections, auxquelles il avait pourtant répondu par avance dans le corps de ses *Méditations*. Elles portaient:

<sup>31</sup> Cfr. *Réponses aux 2ndes Objections*, définitions III et IV, AT, IX-1, 124-125.

<sup>32</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 31-32: «si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres».

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 33: «si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans l'idée qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant [...]»; «tout ainsi que cette manière d'être objectivement appartient aux idées, de même aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées [...]»; «il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original [...]».

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*, p. 32-33; cfr. aussi *Réponses aux 2ndes Objections*, 5ème axiome, p. 128; *Principes I*, 18.

<sup>35</sup> Cfr. *Méditation troisième*, p. 36.

<sup>36</sup> Cfr. *Discours*, 4ème partie, AT, VI, 34; *Principes I*, 18.

<sup>37</sup> Cfr. *Méditation troisième*, p. 36.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 40.

- sur la validité de l'application du principe de causalité aux idées,
- sur le caractère inné ou adventice de l'idée de Dieu,
- sur son caractère inné ou factice,
- sur la possibilité même d'avoir véritablement une idée de l'infini.

Dans les *Premières Objections* Caterus fait en effet observer qu'une idée n'a pas d'existence en acte. Une maison a peut-être besoin d'une cause idéale pour être construite, mais de quelle cause l'idée de maison pourrait-elle avoir besoin? L'idée de quelque existence que ce soit n'est-elle pas que l'existence d'une idée? Et le propre d'une idée n'est-il pas d'exister sur le mode de l'inexistence? «Pourquoi donc recherche-je la cause d'une chose qui actuellement n'est point, qui n'est qu'une simple dénomination et un pur néant?»<sup>40</sup>. La réponse de Descartes est simple. Il est vrai que la Joconde n'est pas Monna Lisa. Doit-on penser pour autant que la Joconde n'existe pas et qu'elle n'est rien? Les idées ont le même genre de réalité qu'une image ou un tableau: une réalité objective. N'être que dans l'entendement, ce n'est pas ne pas être; de sorte que si une chose a besoin d'une cause pour *exister hors* de l'entendement, elle doit aussi avoir besoin d'une cause pour *exister dans* l'entendement, c'est-à-dire pour être conçue<sup>41</sup>.

Également inspirées d'une ontologie implicitement réaliste, les *Secondes Objections* font valoir un autre argument. Bien loin de penser, comme fera Malebranche, que représenter c'est en quelque façon contenir, et à l'inverse de Descartes pour qui concevoir une idée c'est la recevoir, Mersenne considère que concevoir c'est produire une idée, et qu'il n'est pas plus difficile de concevoir un chilio-gone qu'un triangle, ou d'imaginer mille thalers que de n'en imaginer qu'un: au bout du compte on n'est pas plus riche d'une manière que de l'autre. Parce que les idées ne sont que des êtres de raison, et parce que l'idée de richesse ne nous rend pas plus riches que l'idée de pauvreté ne nous rend pauvres, aucune idée ne peut «être plus noble que l'esprit qui la conçoit»<sup>42</sup>. Descartes répond en dénonçant la pétition de principe d'une telle objection. Si on commence par dire que les êtres de raison sont produits par la raison, et de surcroît que nous ne concevons que des êtres de raison, on n'aura évidemment aucun mal à prouver que l'idée de Dieu n'est qu'un être de raison. Mais, de fait, on n'aura rien prouvé du tout, puisqu'on a commencé par se donner ce qui était précisément à prouver, à savoir que tout ce que nous concevons est produit par notre esprit<sup>43</sup>. Or tel est précisément le cas unique de l'idée de Dieu, qu'elle contient plus de réalité objective que notre esprit ne possède de réalité formelle, de sorte qu'il est aussi certain qu'elle est en nous, qu'il est certain qu'elle ne vient pas de nous.

Une deuxième série d'objections met en question le caractère inné de l'idée de Dieu. Nous ne l'avons pas produite: soit. Elle a été mise en nous: soit. Mais par qui? Y a-t-il rien dans l'idée que nous concevons de Dieu dont nous ne soyons redevables à ce qui nous a été enseigné?<sup>44</sup>. N'est-il pas singulier que l'idée qu'en a Descartes soit si exactement conforme à ce qu'en enseigne l'Église depuis qu'elle en a reçu la

<sup>40</sup> *Premières Objections*, AT, IX-1, 74.

<sup>41</sup> *Réponses aux 1ères Objections*, AT, IX-1, 82-83.

<sup>42</sup> *Secondes Objections*, AT, IX-1, 48.

<sup>43</sup> Cfr. *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 106.

<sup>44</sup> Cfr. *Secondes Objections*, AT, IX-1, 98.



Révélation?<sup>45</sup>. Comme par une sorte de réciproque, n'est-il pas tout aussi remarquable que ceux qui n'en ont reçu ni la Révélation, ni la tradition, ni l'enseignement, «n'ont point en eux une telle idée»?<sup>46</sup>. Bref, cette idée de Dieu, l'eussions-nous jamais eue si nous ne l'avions jamais reçue? La première objection n'embarrasse pas Descartes: à supposer que cette idée ait été mise en moi par ceux qui me l'enseignèrent, tant et tant qu'on remonte, il faut bien finir par convenir qu'il dut y avoir quelqu'un à qui on ne l'avait pas enseignée et en qui cependant elle avait été mise<sup>47</sup>. Quant à la seconde objection, il la récuse purement et simplement, parce qu'il nie *le fait* que précisément elle tient pour observable. Parce qu'il n'y a pas d'homme qui n'ait l'idée d'infini, il n'y a pas d'homme qui n'ait l'idée de Dieu; et les Canadiens et les Hurons ne pensent pas là-dessus autrement que tout le monde. Ce qui prouve le caractère inné de l'idée de Dieu, c'est son caractère universel. En effet, si l'idée de Dieu avait pu être inventée, composée, colportée, transmise par ci ou par là, «elle ne serait pas conçue si exactement de la même façon par tout le monde; car c'est une chose très remarquable que tous les métaphysiciens s'accordent unanimement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu»<sup>48</sup>.

Si l'idée que nous avons de Dieu n'a été ni acquise ni transmise, ne pourrait-elle alors avoir été construite à partir de divers éléments de notre expérience? Faute qu'elle soit une idée adventice, ne serait-elle pas une idée factice? Ne se peut-il, demande Mersenne, qu'elle «ne représente rien que ce monde corporel, qui embrasse toute les perfections» imaginables, de sorte que sous le nom de Dieu nous ne nous représentions en fait qu'«un être corporel très parfait»?<sup>49</sup>. Il suffit, répond Descartes, d'évoquer une telle notion pour en dénoncer l'absurdité. Un corps parfait est comme un cercle carré. Comment serait-il, en effet, de la nature d'un corps d'être infiniment divisible sans qu'il soit aussi de sa nature d'être infiniment corruptible, c'est-à-dire imparfait? Parce que la matière n'existe que *partes extra partes*, un corps n'est qu'une somme d'exclusions, un ramassis d'ingrédients séparés, morcelés. Comment une unité aussi occasionnelle et précaire aurait-elle aucune perfection?<sup>50</sup>.

Mais, demande alors Gassendi, si l'idée de Dieu ne peut être tirée de la considération des choses extérieures et matérielles, ne pourrait-elle être formée «par amplification» ou «par agrandissement» des facultés que nous reconnaissons simplement en nous-mêmes? Ne suffit-il pas de durer, de connaître, de pouvoir, et même de notre expérience de la bonté et du bonheur<sup>51</sup>, pour que nous puissions en dériver, par mul-

<sup>45</sup> Cfr. *Cinquièmes Objections*, AT, VII, 286.

<sup>46</sup> *Secondes Objections*, AT, IX-1, 98.

<sup>47</sup> Cfr. *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 107.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 108; et aussi *Réponses aux 1ères Objections*, AT, IX-1, 84: «parce que (l'idée de Dieu) est empreinte d'une même façon dans l'esprit de tout le monde, et que nous ne voyons pas qu'elle nous vienne jamais d'ailleurs que de nous-mêmes, nous supposons qu'elle appartient à la nature de notre esprit».

<sup>49</sup> *Secondes Objections*, AT, IX-1, 98.

<sup>50</sup> Cfr. *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 109; et p. 107: que l'idée de Dieu «peut être formée de la considération des choses corporelles, cela ne me semble pas plus vraisemblable que si vous disiez que nous n'avons aucune faculté pour ouïr, mais que, par la seule vue des couleurs, nous parvenons à la connaissance des sons. Car on peut dire qu'il y a plus d'analogie ou de rapport entre les couleurs et les sons qu'entre les choses corporelles et Dieu».

<sup>51</sup> Cfr. *Cinquièmes Objections*, AT, VII, 287.

tiplication, l'idée de l'éternité, de l'omniscience, de la toute-puissance, etc.? Observons n'importe quel homme; affectons ses caractères d'une puissance exponentielle: n'aurons-nous pas produit de la sorte une idée toute semblable à celle que nous avons de Dieu? Nullement, répond Descartes. Imaginer que Dieu puisse être quelque méganthrope, ce serait en effet comme croire qu'un éléphant est un énorme ciron<sup>52</sup>, ou que l'éternité est une dilatation de la temporalité. Quoi qu'on prétende imaginer de la sorte, on ne conçoit rien du tout. Car tant et tant qu'on ajoute du fini à du fini, on n'en finira jamais de produire l'infini<sup>53</sup>. L'infini peut être un tout; mais il n'est certainement pas une somme. L'idée que nous en avons ne pouvant donc être obtenue par aucune médiation, elle ne peut être donnée que tout entière et tout d'un coup<sup>54</sup>. Donnée immédiate de la conscience, intuition originaire, c'est une idée innée.

D'ailleurs, quand on imagine que l'idée de Dieu pourrait être produite par la faculté que nous avons «d'amplifier toutes les perfections créées», c'est cette faculté dont on omet toutefois d'expliquer comment elle peut être en nous. Excédant toute représentation possible, que manifeste une telle faculté, sinon une originaire affiliation avec l'idée de ce qui excède tout excès et dépasse tout dépassement<sup>55</sup>. Si, comme le dira Malebranche, «nous avons toujours du mouvement pour aller plus loin», n'est-ce pas parce que nous avons originairement l'idée du lointain absolu, de l'absolument indépassable, c'est-à-dire de l'infini? Or notre esprit aurait-il la capacité de dépasser indéfiniment la représentation de toute chose finie s'il n'avait une volonté infinie, et notre volonté pourrait-elle être infinie sans vouloir l'infini? Pourrait-elle être infinie si nous n'avions originairement en nous l'idée de perfections infinies, c'est-à-dire de Dieu même<sup>56</sup>.

Mais, va objecter Gassendi, puisque notre entendement est fini, en évoquant «ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand», ce qu'il conçoit de la sorte n'est-il pas toujours fini? Puisqu'il ne peut donc pas le concevoir, cet infini dont il prétend avoir l'idée n'est-il pas alors qu'un mot<sup>57</sup>. D'ailleurs, comme le mot même l'indique, l'infini n'est-il pas qu'une notion négative, exprimant seulement la négation de ce qui est fini? Tout au contraire, répond Descartes, c'est ce qui est fini qui ne peut jamais être conçu que comme une limitation de ce qui n'a pas de limite<sup>58</sup>. Malebranche sera donc strictement fidèle à la pensée de Descartes lorsqu'il dira que l'idée d'infini précède et fonde celle de toute chose finie<sup>59</sup>. D'une part, en effet, on

<sup>52</sup> Cfr. *Réponses aux 5èmes Objections*, Sur la 3e Méd., § IV, AT, VII, 365.

<sup>53</sup> Cfr. *Méditation troisième*, AT, IX-1, 137.

<sup>54</sup> *Réponses aux 5èmes Objections*, Sur la 3ème Méd., § X, AT, VII, 371: «ne pensez pas que "l'idée que nous avons de Dieu se forme successivement de l'augmentation des perfections des créatures"; elle se forme tout entière et tout à la fois, de ce que nous concevons par notre esprit l'être infini, incapable de toute sorte d'augmentation».

<sup>55</sup> *Ibidem*, § IV, p. 365: «d'où nous peut venir cette faculté d'amplifier toutes les perfections créées, c'est-à-dire de concevoir quelque chose de plus parfait qu'elles ne sont, sinon de cela seul que nous avons en nous l'idée d'une chose plus grande, à savoir, de Dieu même?»; et § IX, p. 371 :«je soutiens que cette vertu-là d'augmenter et d'accroître les perfections humaines jusqu'à tel point qu'elles ne soient plus humaines, mais infiniment relevées au-dessus de l'état et condition des hommes, ne pourrait être en nous si nous n'avions un Dieu pour auteur de notre être».

<sup>56</sup> Cfr. *À Mersenne*, 25 décembre 1639, AT, II, 628.

<sup>57</sup> Cfr. *Cinquièmes Objections*, AT, VII, 296.

<sup>58</sup> Cfr. *Réponses aux 5èmes Objections*, Sur la 3ème Méd., § IV, AT, VII, 365.

<sup>59</sup> Cfr. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, livre III, 2ème partie, chap.VI (OC, I, 441).

ne conçoit pas l'être par son manque. D'autre part, comment aurions-nous jamais l'idée du manque ou de la limitation si on n'avait préalablement l'idée de l'être sans limitation ni restriction?<sup>60</sup> Bien loin, par conséquent, que l'idée d'infini puisse être obtenue par totalisation ou par négation de l'idée que nous avons de ce qui est fini, c'est au contraire la conscience même de notre finitude qui ne serait pas même possible si nous n'avions originairement l'idée de l'infini; de sorte, comme l'avaient manifesté les *Méditations*, que «nous avons premièrement en nous l'idée de Dieu que de nous-mêmes»<sup>61</sup>.

## 2. L'existence de Dieu prouvée par l'expérience de notre finitude

Tous les exposés de la métaphysique cartésienne en développent l'argument<sup>62</sup>. Je désire. J'ai donc l'idée de perfections que je ne puis me donner. C'est la preuve que je ne suis pas mon créateur. En effet, il est plus difficile de faire être ce qui n'est pas que de perfectionner (c'est-à-dire de modifier) ce qui est. Parce que je ne suis pas la cause de mon être, je ne suis pas la cause des idées dont je ne possède pas formellement la réalité, et qui ont donc dû être mises en moi par l'être qui m'a créé. Or il n'aurait pas pu en produire en moi la réalité objective s'il n'en avait formellement ou éminemment possédé la réalité.

Comme toute trace est à la fois l'empreinte et l'absence de ce qui l'a produite, notre désir est donc la trace de Dieu en nous. Anticipant une pensée de Pascal<sup>63</sup> l'argument cartésien caractérise donc Dieu comme la présence dont notre désir est l'absence. Puisque la conscience même de notre imperfection atteste la finitude de notre statut de créature, la réciproque de ce théorème est qu'étant donc incréé un être parfait est nécessairement éternel.

## 3. L'existence de Dieu prouvée par la continuation de mon existence

Cet argument est un simple corollaire de la doctrine cartésienne du temps, laquelle est immédiatement déduite de son axiomatique. Qu'«aucune chose actuellement existante ne puisse avoir quelque chose non existante pour cause de son existence» il n'y a pas à en débattre ni à en discuter: c'est un axiome<sup>64</sup>. On en pourrait déduire que, n'existant plus, le passé ne peut pas être cause du présent. Mais il n'y a pas même à le déduire, c'est encore un axiome: «le temps présent ne dépend pas de celui qui l'a immédiatement précédé»<sup>65</sup>. Pour la même raison, l'avenir, qui n'existe pas encore, ne peut pas être la cause finale du présent. Le présent ne peut donc pas

<sup>60</sup> Cfr. À *l'Hyperapistes*, août 1641, § 6, AT, III, 427; cfr. aussi À *Clerselier*, 23 avril 1649, § 5, AT, V, 356.

<sup>61</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 36.

<sup>62</sup> Cfr. *Discours*, 4<sup>ème</sup> partie, AT, VI, 34-35; *Méditation troisième*, AT, IX-1, 38; *Principes* I, 20.

<sup>63</sup> B. PASCAL, *Pensées* (éd. Brunschvicg), fr. 425: «Que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide [...]?».

<sup>64</sup> *Réponses aux 2<sup>ndes</sup> Objections*, 3<sup>ème</sup> axiome, AT, IX-1, 127.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 2<sup>ème</sup> axiome.

studi

tendre vers l'avenir. Nous voici donc introduits *a priori* dans une ontologie où il n'y a ni tendance, ni dynamisme. Tout s'y achèverait donc à l'instant même qu'il commence, si la cause qui l'a créé ne continuait de créer le monde encore à chaque instant. Telle est cette doctrine de la création continuée<sup>66</sup>, qui fait de chaque instant l'instant même de la création, et de Dieu, comme nous le verrons, la cause efficiente de toutes choses<sup>67</sup>.

Pourtant, objecte Gassendi, n'observe-t-on pas souvent que l'effet continue d'exister alors même que sa cause a disparu? N'est-il pas ordinaire que les enfants survivent à leurs pères? La maison ne dure-t-elle pas bien longtemps encore après que son architecte et les maçons aient disparu?<sup>68</sup> Mais ce n'est pas de cette façon, répond Descartes, que Dieu nous crée. Car autre chose est la causalité de type artisanal qui fait de l'avenir une transformation du présent, et autre chose celle qui crée l'existence même et la perpétue d'instant en instant<sup>69</sup>. Or c'est ainsi, comme la lumière ne dure qu'autant que le soleil la crée, que nous aussi ne durons qu'autant que Celui qui nous a créés continue de le faire.

#### 4. La démonstration de l'existence de Dieu: le dit argument ontologique

La *Cinquième Méditation* ne prouve plus: elle démontre. Elle ne cherche plus, par une analyse des effets, à attester les caractères ou l'identité de leur cause. Elle ne procède donc plus *a posteriori* mais uniquement *a priori*, par le pur examen d'une notion. Descartes ne va donc pas procéder ici autrement que n'avait fait Saint Anselme dans les deuxième et troisième chapitre de son *Proslogion*. Comme celui-ci avait évoqué l'idée de «ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand», Descartes évoque l'idée de perfection, c'est-à-dire l'idée de ce à quoi on ne peut rien ajouter, ce qui est une autre manière de caractériser l'infini. Certes, avait prévenu Saint Anselme, il ne suffit pas qu'une chose soit comprise dans notre intelligence pour que nous comprenions qu'elle est — sauf précisément lorsqu'il s'agit de «ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand». Car le comprendre, c'est comprendre qu'il est. De cela seul — à savoir l'infini — il suffit d'avoir l'idée pour savoir que ce n'est pas seulement une idée. Sa pure réalité logique le désigne comme la suprême réalité ontologique. Son existence est incluse dans son essence. Descartes ne dira pas autre chose<sup>70</sup>.

Toutes les difficultés soulevées par cet argument viennent peut-être du seul fait

<sup>66</sup> Cfr. *Discours*, 4ème partie, AT, VI, 45; *Méditation troisième*, AT, IX-1, 39; *Réponses aux 1ères Objections*, AT, IX-1, 86; *Principes* I, 21.

<sup>67</sup> Cfr. p.ex. *Réponses aux 1ères Objections*, AT, IX-1, 86: «parce que je vois que les parties du temps peuvent être séparées les unes d'avec les autres, et qu'ainsi, de ce que je suis maintenant, il ne s'ensuit pas que je doive être encore après, si, pour ainsi parler, je ne suis créé de nouveau à chaque moment par quelque cause, je ne ferais point de difficulté d'appeler *efficiente* la cause qui me crée continuellement en cette façon, c'est-à-dire qui me conserve».

<sup>68</sup> Cfr. *5èmes Objections*, sur la *3ème Méd.*, § 9, AT, VII, 301.

<sup>69</sup> Cfr. *Réponses aux 5èmes Objections*, AT, VII, 369.

<sup>70</sup> Cfr. *Discours*, 4ème partie, AT, VI, 36; *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 52; *Réponses aux 1ères Objections*, AT, IX-1, 91; *Principes* I, 14 et 15.

de l'avoir présenté comme un *argument* ou comme une démonstration<sup>71</sup>, c'est-à-dire comme un raisonnement, avec ses prémices et sa conclusion. Ou bien, en effet, parce qu'*on ne peut pas* concevoir l'infini s'il lui manque l'existence, *c'est une seule et même chose* de concevoir l'infini et de le concevoir existant<sup>72</sup>. Il s'agit alors d'une intuition immédiate. Se demander si l'infini peut ne pas exister, c'est comme se demander s'il peut y avoir un cercle carré. Dans ce cas, il va de soi que l'existence et l'infini sont réciproques: parce qu'elle ne peut être limitée par ce qui n'existe pas, l'existence est sans limite et par conséquent infinie; de même, parce qu'il n'y a rien qu'on puisse lui ajouter, l'infini existe nécessairement. Toutefois, au lieu d'en conclure, par un coup de pouce logique, qu'il est *l'être nécessaire*, on devrait seulement dire, en toute rigueur, qu'il y a nécessairement de l'être, à l'infini. Ou bien, comme l'exposé cartésien peut parfois le laisser supposer, nous avons l'idée de Dieu comme nous avons celle du triangle<sup>73</sup> et, de même que nous déduisons de la nature de celui-ci que la somme de ses angles est égale à deux droits, de même nous «concluons»<sup>74</sup> de la nature de celui-là qu'il doit nécessairement exister. On aurait alors affaire, comme en géométrie, à un jugement hypothético-déductif: «à supposer qu'il y ait un être parfait... il serait de sa nature que...».

C'est ce qui constitue l'objection de Caterus à Descartes, comme il avait inspiré celle de Saint Thomas<sup>75</sup> à Saint Anselme. Si claire que puisse être l'idée que nous avons d'un être parfait ou de l'infini, «il ne s'ensuit pas pour cela qu'on entende que cette chose soit dans la nature, mais seulement dans l'entendement»<sup>76</sup>. Or Descartes lui-même avait déjà évoqué cette éventuelle objection<sup>77</sup>, et avait dénoncé le «sophisme caché sous l'apparence de cette objection»<sup>78</sup>. Car la considération de toutes les autres idées nous a accoutumés à distinguer les caractères intrinsèques de leur essence de la possibilité extrinsèque de leur existence<sup>79</sup>. Et c'est cette habitude qui nous fait croire sophistiquement que nous aurions *d'abord* l'idée d'un être infini ou d'un être parfait, et qu'*ensuite* nous en déduirions l'existence comme une de ses propriétés. Comme d'abord nous avons l'idée de triangle sans savoir ce que pouvait valoir la somme de ses angles, ainsi a-t-on pu croire que nous avons d'abord l'idée d'infini sans savoir si l'existence pouvait être ou non contenue dans sa notion. En cette assimilation, en cette abusive généralisation, en cette coutumière analogie consiste précisément *«le sophisme»*. Car l'idée d'un être parfait n'est autre chose que

<sup>71</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 52, l. 14-15: «ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu?»; cfr. AT, VII, 65, l. 19-20.

<sup>72</sup> *Ibidem*, l. 41-42: «encore qu'en effet *je ne puisse pas concevoir* un Dieu sans existence non plus qu'une montagne sans vallée [...]»; et p. 53, l. 13-15: «de cela seul *que je ne puisse concevoir Dieu sans existence*, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement».

<sup>73</sup> Cfr. *Discours*, 4ème partie, AT, VI, 36; *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 51, l. 14-27 et p. 52, l. 3.

<sup>74</sup> Cfr. les expressions par lesquelles Descartes suggère peut-être imprudemment un raisonnement, une déduction, une discursivité: «il s'ensuit» (AT, IX-1, 53, l. 14 et AT, VII, 6, l. 3), «cette nécessité est suffisante pour me faire conclure» (AT, IX-1, 53, l. 39).

<sup>75</sup> Cfr. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, 1a pars, quaestio 2, art. 1.

<sup>76</sup> *Premières Objections*, AT, IX-1, 79.

<sup>77</sup> Cfr. *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 53, l. 1-7.

<sup>78</sup> *Ibidem*, l. 8-9.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 52, l. 28-32.

l'idée d'un être existant; au point que c'est même n'en pas concevoir l'idée que de se demander s'il existe.

Plus subtile est une des objections de Gassendi qui anticipe la critique kantienne. L'existence, dit-il, n'est pas une perfection. À l'inverse, nulle chose n'est parfaite ou imparfaite qu'à la condition préalable d'exister. Ce n'est donc pas parce qu'une chose est parfaite qu'elle existe, mais il faut qu'elle existe pour qu'elle puisse avoir quelque perfection que ce soit<sup>80</sup>. Or cette argumentation repose sur deux glissements de sens. Lorsque Gassendi évoque les diverses perfections possibles d'une chose, c'est au même sens où il évoquerait ses diverses déterminations possibles: pour être verte ou jaune, grande ou petite, belle ou laide, encore faut-il d'abord qu'une chose soit. Son existence n'est pas une détermination ou un prédicat parmi d'autres, mais la condition même de toute prédication et de toute détermination objective. Par ailleurs, la «perfection» qu'évoque Descartes à propos de Dieu, n'est pas seulement une suréminente qualité ou l'excellence d'une quelconque détermination: la perfection selon Descartes est un autre nom de l'infini. Faute de lever ces équivoques, Descartes ne peut donc que répondre en répétant qu'on peut concevoir toutes choses indépendamment de leur existence, hors l'être parfait, ou l'infini, ou Dieu, car «Dieu est son être, et non pas le triangle»<sup>81</sup>.

Si on se rappelle la fortune historique de l'argument ontologique, et comment toute l'ontologie spinoziste en sera en quelque sorte déduite (à partir des notions de *causa sui* et de substance), une objection de Mersenne prend un poids considérable. S'il y a «un être infini en tout genre de perfection», son existence n'exclut-elle pas toute autre existence?<sup>82</sup>. Puisqu'il ne peut rien y avoir hors de lui, ne faut-il pas en effet qu'il soit l'unique substance et la cause immanente de toutes choses? Sans doute est-ce l'histoire qui nous a fait rétrospectivement mesurer l'enjeu de l'objection. Descartes répond; mais est-il convaincant? L'existence de l'infini, dit-il, n'exclut pas celles des choses finies. Soit; mais quel est alors leur statut? Ne seront-elles pas que des modes de l'infini? À cause de sa conception de la liberté, rien et pas même ce qui nous semble absurde ou contradictoire, ne peut limiter la liberté infinie de Dieu. Du même coup, il n'est plus rien qui doive embarrasser: «à quoi servirait l'infinie puissance de cet infini imaginaire, s'il ne pouvait rien créer?... Il en est de même de tous les autres attributs de Dieu, même de la puissance de produire quelques effets hors de soi»<sup>83</sup>. Hors de Dieu: sera-ce hors de l'infini?

Il y a toutefois une autre objection à l'argument ontologique, et qui nous semble plus radicale que toutes les autres, bien qu'elle n'ait été articulée par aucun des correspondants de Descartes. Elle consiste à observer que cet argument n'atteste autre chose que l'existence de l'infini, au sens où l'existence ou l'être en général doivent être dits infinis. L'infini est: il y a partout et toujours infiniment de l'être. Quel être? Est-il un? Est-il une personne? Est-il créateur? Or, ce «il y a» infini, peut-on le nommer Dieu autrement que par un abus de langage? Autrement dit, cet argument est-il véritablement une démonstration de l'existence de Dieu?

Il est vrai, toutefois, que Descartes n'avait pas attendu cette démonstration pour

<sup>80</sup> Cfr. *Cinquièmes Objections*, sur la *5ème Méd.*, § 2, AT, VII, 323.

<sup>81</sup> *Réponses aux 5èmes Objections*, sur la *5ème Méd.*, § 2, AT, VII, 383.

<sup>82</sup> Cfr. *Secondes Objections*, AT, IX-1, 99, l. 8-16.

<sup>83</sup> *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 111.



tenir l'existence de Dieu comme prouvée. Aussi est-ce dès la fin de la *Troisième Méditation* et au tout début de la quatrième qu'il lève l'hypothèque qui grevait le projet de toute science possible: celle du Dieu trompeur. L'existence de Dieu désormais certaine, le problème se pose en effet maintenant de savoir s'il peut être trompeur.

## 5. La véracité divine

Parce que Dieu est infini, il n'est rien qu'il ne puisse. Il peut donc nous tromper jusque dans ce qui nous paraît le plus évident. En effet, s'il y avait une seule chose qu'il ne puisse, sa liberté aurait une limite: il ne serait donc pas absolument infini. De ce pouvoir infini qui est en Dieu, et qui inclut donc celui qu'il a de nous abuser de toutes les façons, ne va-t-il pas s'ensuivre un insurmontable, un invincible doute qui réduira toute science à n'être qu'une suspecte vrai-semblance?

À l'exception de la morale provisoire, c'est tout le système, toute l'entreprise toute la doctrine cartésienne qui se trouvent maintenant dépendre de cette unique question<sup>84</sup>. Sur la réponse que Descartes va faire, c'est tout son édifice qui est fondé. Or, autant de fois que l'argument en est exposé, cette réponse tient en deux lignes: «quoique pouvoir tromper soit une marque de subtilité ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice; et partant cela ne peut se rencontrer en Dieu»<sup>85</sup>. Plus brièvement encore, dans son *Épître à Voetius*, Descartes dira même qu'«un Dieu trompeur est inconcevable [...] parce que cela implique contradiction dans le concept»<sup>86</sup>. Il n'y avait donc pas besoin d'explication: il suffisait de poser la question pour y avoir répondu.

Ses *Réponses aux Sixièmes Objections* fourniront toutefois à Descartes l'occasion de produire deux arguments. Le premier est que l'erreur est un défaut, un manque, une privation, et que ce qui la fait telle est un néant. Or le souverain être ne peut pas plus vouloir le néant qu'il n'en peut être la cause<sup>87</sup>, car c'est ne rien créer que de créer le rien. Parce qu'il fait implicitement référence à la Révélation, un autre argument est moins cartésien: comment la religion pourrait-elle nous faire un devoir de notre foi si on pensait que Dieu pût jamais nous tromper?<sup>88</sup>

Conséquence immédiate de la véracité divine: le fameux projet d'une *mathesis universalis* que Descartes avait formé dès 1628 s'en trouve désormais ontologiquement bien fondé. Comme Descartes avait annoncé à Mersenne en 1630 que Dieu a placé dans nos esprits les idées innées des lois qu'il a instituées dans la nature<sup>89</sup>,

<sup>84</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 55, l. 9: «la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de jamais rien savoir parfaitement»; et p. 56, l. 23-26: «Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose».

<sup>85</sup> *Méditation quatrième*, AT, IX-1, 43, l. 1-5; cfr. aussi *Méditation troisième*, p. 41, l. 30-33; *Réponses aux 6èmes Objections*, § 4, AT, IX-1, 230; et *Principes I*, 29.

<sup>86</sup> *Epistola ad Voetium*, AT, VIII-2, 60.

<sup>87</sup> Cfr. *Réponses aux 6èmes Objections*, § 5, AT, IX-1, 230.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Cfr. *À Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145.

voici que la véracité divine vient de lui fournir «le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en (Dieu), mais encore de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence»<sup>90</sup>. Non seulement c'est donc la carrière d'une science infinie qui s'ouvre à la méthode cartésienne, mais c'est même l'assurance bien fondée d'une science qui pourra désormais se développer, à la manière de la géométrie, entièrement *a priori*. Car le premier effet de la véracité divine est bien que l'ordre des choses est originellement conforme à celui de nos idées claires et distinctes, de sorte qu'il suffit de bien juger pour bien faire.

La véracité divine est-elle le fondement de *toute* certitude? Regius le fait remarquer à Descartes: la vérité des axiomes n'est-elle pas manifeste par elle-même, indépendamment d'aucune autre garantie que leur évidence même?<sup>91</sup>. Mersenne renchérra: n'avons-nous pas découvert avec une absolue certitude que nous existons ou que nous sommes un esprit, avant même de connaître l'existence de Dieu, et moins encore sa véracité?<sup>92</sup>. N'avons-nous pas découvert la clarté et la distinction comme d'indubitables critères de la vérité<sup>93</sup> avant même de nous interroger sur l'existence de Dieu? Par conséquent, va demander Arnauld<sup>94</sup>, l'argumentation cartésienne n'est-elle pas tombée à son insu dans un cercle, fondant l'existence de Dieu sur sa clarté et sa distinction, puis garantissant la certitude de la clarté et de la distinction par l'existence de Dieu?

Cette objection a pour origine le double statut de la certitude, qu'on l'obtienne dans l'immédiateté d'une intuition, ou par la discursivité d'une déduction. *Pendant que* notre attention nous procure l'intuition d'une idée claire et distincte, nous ne pouvons aucunement en douter. Quand il y aurait un Dieu trompeur, «il ne saurait jamais faire que je ne sois rien *tant que (quamdiu)* je penserai être quelque chose»<sup>95</sup>. Car la clarté et la distinction sont les propriétés de l'évidence, et le propre de l'évidence est qu'on n'en puisse pas douter<sup>96</sup>. Toutefois, cette évidence ne dure qu'aussi longtemps que nous en avons l'intuition; et cette intuition ne dure qu'aussi longtemps que l'attention qui nous la procure. D'où ces notations temporelles dont Descartes précise et accompagne tous les exemples qu'il donne de cette *praesens evidentia*: «tant que»<sup>97</sup>, «toutes les fois que»<sup>98</sup>, «pendant que»<sup>99</sup>, «tandis que»<sup>100</sup>, «*quam-*

<sup>90</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 56.

<sup>91</sup> Cfr. À Regius, 24 mai 1640, AT, III, 64.

<sup>92</sup> Cfr. *Secondes Objections*, AT, IX-1, 98-99.

<sup>93</sup> Cfr. *Méditation troisième*, AT, IX-1, 27, l. 27-31: «il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies».

<sup>94</sup> Cfr. *Quatrièmes Objections*, AT, IX-1, 166.

<sup>95</sup> *Méditation seconde*, AT, IX-1, 19, l. 33-34; la même idée est reprise dans la *Troisième Méditation*, p. 28, l. 28-34.

<sup>96</sup> Cfr. la définition de l'intuition dans la 3ème des *Regulae*, AT, X, 368, l. 16-17 (ut [...] nulla prorsus dubitatio relinquatur); cfr. aussi *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 52, l. 1-4.

<sup>97</sup> Cfr. *Méditation seconde*, AT, IX-1, 19, l. 34.

<sup>98</sup> Cfr. *Méditation seconde*, AT, IX-1, 19, l. 37; *Méditation cinquième*, p. 53, l. 33.

<sup>99</sup> Cfr. *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 52, l. 3; et p. 55, l. 27.

<sup>100</sup> Cfr. *Méditation troisième*, AT, IX-1, 28, l. 29.

*diu*»<sup>101</sup>, «*quoties*»<sup>102</sup>. Car l'évidence s'impose à notre intuition aussi longtemps mais pas plus de temps que nous y sommes attentifs. Dès que, pour progresser dans la science, nous suivons l'ordre et l'enchaînement des idées, voici cependant que l'attention que nous donnons à l'une nous distrait de celle que nous avons donnée à l'autre. Du même coup, cessant d'en avoir l'intuition, nous cessons d'en éprouver l'évidence, sa vérité ne s'impose plus à notre esprit que par le *souvenir*<sup>103</sup> que nous en gardons. Rien ne nous assure plus, alors, qu'un Dieu trompeur n'a pas abrogé les vérités qu'il avait créées. À moins de savoir que Dieu n'est pas trompeur et qu'il a donc fait éternelles les vérités qu'il a créées, nulle déduction ne sera jamais certaine, et nul progrès de la connaissance ne sera jamais possible.

C'est cette certitude-là que la véracité divine garantit: non celle de la *praesens evidentia* mais celle de l'*evidentia aeterna*. Aussi Descartes a-t-il parfaitement raison de se défendre d'être «tombé dans la faute qu'on appelle cercle»<sup>104</sup>. Car lorsqu'il avait dit «que nous ne pouvons rien savoir certainement si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe», il ne s'agissait pas des évidences présentes à l'intuition, mais de l'éternité des vérités ainsi découvertes, et par conséquent uniquement «de la science des conclusions»<sup>105</sup>. Voilà donc en quel sens il ne peut pas y avoir de «vraie et certaine science pour un athée»: «parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science»<sup>106</sup>.

Lorsque Descartes avait établi, au début de la *Troisième Méditation*<sup>107</sup>, que les idées vraies sont claires et distinctes, c'était une description phénoménologique, et la vérité dont il s'agissait était celle de l'évidence s'imposant à l'intuition. Lorsque la véracité divine lui permet d'assurer, dans la *Cinquième Méditation*, que «ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai»<sup>108</sup>, les caractères de la certitude sont élevés cette fois à la dignité de critères logiques, et la vérité dont il s'agit est une réalité éternelle.

On peut donc dire que, si la première conséquence de la véracité divine est l'éternité des vérités créées, la seconde est que toutes les idées claires et distinctes sont vraies, c'est-à-dire conformes à la réalité. S'ensuivant de celle-ci, la troisième est la substantialité de l'âme et son indépendance ontologique par rapport au corps. Et en effet, dès la *Seconde Méditation*, la découverte du *Cogito* a rendu manifeste que nous avons une idée claire et distincte de notre existence comme esprit, alors même que nous n'avons aucune idée d'aucun corps. D'une indépendance absolue de

<sup>101</sup> Cfr. *Meditatio secunda*, AT, VII, 25, l. 9; *Meditatio tertia*, p. 36, l. 16; *Meditatio quinta*, p. 65, l. 9.

<sup>102</sup> Cfr. *Meditatio secunda*, AT, IX-1, 25, l. 12; *Meditatio quinta*, p. 67, l. 21.

<sup>103</sup> Cfr. *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 55, l. 16; p. 56, l. 1 et 5; cfr. aussi À *Regius*, 23 mai 1640, AT, III, 64, l. 25-29.

<sup>104</sup> *Réponses aux 4èmes Objections*, AT, IX-1, 189, l. 36-37.

<sup>105</sup> *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 110; aussi *Réponses aux 4èmes Objections*, AT, IX-1, 190: «nous sommes assurés que Dieu existe parce que nous prêtons attention aux raisons qui nous prouvent son existence; mais après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement, pour être assurés qu'elle est vraie: ce qui ne suffirait pas, si nous ne savions que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur».

<sup>106</sup> *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 111.

<sup>107</sup> Cfr. *Méditation troisième*, AT, IX-1, 27, l. 28-31.

<sup>108</sup> *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 55, l. 39-41.

leurs *idées*, la véracité divine nous autorise à conclure que la réalité de l'un est absolument indépendante de la *réalité* de l'autre, et par conséquent qu'il s'agit de deux substances distinctes<sup>109</sup>.

L'âme étant «d'une nature entièrement distincte du corps», il s'ensuit «qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui»<sup>110</sup>. C'est la quatrième conséquence de la véracité divine. En effet l'idée claire et distincte que nous avons de la pensée la manifeste comme simple – et par conséquent comme indivisible<sup>111</sup> –; tandis que l'idée que nous avons du corps nous manifeste l'étendue comme son attribut principal, et la divisibilité infinie comme une propriété de l'étendue. Or, de même que ce qui est infiniment divisible est originairement et naturellement corruptible, de même ce qui est indivisible par nature est naturellement incorruptible<sup>112</sup>, quoique Dieu puisse annihiler ce qu'il a créé<sup>113</sup>. Aussi seule la Révélation peut-elle énoncer de façon affirmative ce que la raison ne manifeste que de façon négative. Ce que dit la raison: parce qu'elle *n'est pas* soumise au corps, l'âme *n'est pas* soumise naturellement à la mort<sup>114</sup>. Ce qu'enseigne la Révélation: que nos âmes sont immortelles<sup>115</sup> et surnaturellement destinées à «des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en ce monde»<sup>116</sup>.

Cinquième conséquence de la véracité divine: il y a des corps extérieurs, la nature matérielle existe. Première observation: il y a en nous une faculté d'imaginer. Or l'imagination est la faculté par laquelle nous nous représentons dans un corps tout

<sup>109</sup> Cfr. *Méditation sixième*, AT, IX-1, 62; *Réponses aux 2ndes Objections*, exposé géométrique, 4ème prop. AT, IX-1, 131-132; *Au P. Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, 475-478.

<sup>110</sup> *À Mersenne*, 24 décembre 1640, AT, III, 266; *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 120: «La connaissance naturelle nous apprend que l'esprit est différent du corps, et qu'il est une substance; et aussi que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, est seulement composé d'une certaine configuration de membres, et autres semblables accidents; et enfin que la mort du corps dépend seulement de quelque division ou changement de figure. Or nous n'avons aucun argument ni aucun exemple, qui nous persuade que la mort, ou l'anéantissement d'une substance telle qu'est l'esprit, doive suivre d'une cause si légère comme est un changement de figure, qui n'est autre chose qu'un mode, et encore un mode, non de l'esprit, mais du corps, qui est réellement distinct de l'esprit. Et même nous n'avons aucun argument ou exemple, qui nous puisse persuader qu'il y a des substances qui sont sujettes à être anéanties. Ce qui suffit pour conclure que l'esprit, ou l'âme de l'homme, autant que cela peut être connu par la philosophie naturelle, est immortelle».

<sup>111</sup> Cfr. *Abrégé des Six Méditations*, AT, IX-1, 10.

<sup>112</sup> *Ibidem*: «l'esprit ou l'âme de l'homme ne se peut concevoir que comme indivisible [...] l'âme humaine n'est point composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance [...] l'âme humaine est immortelle de sa nature».

<sup>113</sup> Cfr. *À Mersenne*, 24 décembre 1640, AT, III, 266.

<sup>114</sup> Cfr. *À Huygens*, 10 octobre 1642, AT, III, 798; et *À Elisabeth*, 3 novembre 1645, AT, IV, 333: «laissant à part ce que la foi nous enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle, nous pouvons faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance».

<sup>115</sup> *Réponses aux 2ndes Objections*, AT, IX-1, 120: «si on demande si Dieu, par son absolue puissance, n'a point peut-être déterminé que les âmes humaines cessent d'être, en même temps que les corps auxquels elles sont unies sont détruits, c'est à Dieu seul d'en répondre. Et puisqu'il nous a maintenant révélé que cela n'arrivera pas, il ne doit plus rester touchant cela aucun doute».

<sup>116</sup> *À Huygens*, 10 octobre 1642, AT, III, 798.

ce que nous nous représentons<sup>117</sup>. S'il n'y avait aucun corps, elle serait donc en nous une faculté d'aberration ou une faculté hallucinogène, et Dieu qui l'a mise en nous serait un Dieu trompeur. L'existence en nous de l'imagination fait donc présumer de l'existence vraisemblable de corps extérieurs. Deuxième observation: nous avons des sensations, et nos sensations sont des idées. Comme telles, elles sont des images. En tant qu'images, elles ont une réalité objective. Cette réalité a nécessairement une cause, dont nous savons déjà qu'elle doit posséder ou éminemment ou formellement au moins autant de réalité que l'idée en représente. Si cette cause était Dieu, il produirait en nous comme un leurre ou comme une illusion ces images à quoi rien de réel ne correspondrait: ce serait un Dieu trompeur. Il ne reste par conséquent qu'une cause possible à nos sensations: une réalité possédant formellement ce qu'elles nous représentent objectivement: c'est-à-dire l'existence matérielle de choses extérieures<sup>118</sup>.

La véracité divine autorise la déduction d'une théorème supplémentaire. Puisque toutes les choses matérielles ne peuvent être conçues que comme étendues, tout ce qui est vrai de l'étendue est nécessairement vrai de la matière. Or, nous avons un système d'idées claires et distinctes touchant l'étendue: c'est la géométrie. Tout doit donc pouvoir s'expliquer en physique comme en géométrie par de simples modifications de grandeur, de figure, ou de mouvement. Voici le mécanisme *a priori* fondé.

## 6. La connaissance de Dieu

Si on excepte la certitude que je suis, et que je suis un esprit, il n'y a donc pas une connaissance qui ne s'ensuive de celle que nous avons de Dieu<sup>119</sup>. Non seulement, comme nous l'avons vu, l'idée d'infini est la première de toutes et la plus originelle, puisque l'idée d'aucune chose finie ne peut être formée que par limitation ou négation de l'idée d'infini; mais l'idée de Dieu est même la plus claire et la plus distincte de toutes. Comme il avait écrit à Mersenne que «*Deus est maxime cognoscibilis et effabilis*»<sup>120</sup>, Descartes répondra à Caterus qu'il y a en Dieu «incomparablement plus de choses qui peuvent être clairement et distinctement connues, et avec plus de facilité, qu'il ne s'en trouve en aucune des choses créées»<sup>121</sup>. Parce qu'il n'y a rien de semblable à l'infini, ni rien qui en approche<sup>122</sup>, on ne peut en effet jamais le confondre: aussi est-ce la plus distincte de toutes les idées. Mais s'il est aussi vrai, et en quelque sorte par nature, qu'on ne peut pas le dé-finir, cela est sans importance,

<sup>117</sup> Cfr. *Méditation sixième*, AT, IX-1, 57 et 58; À *Morus*, 5 février 1649, AT, V, 270, l. 23-25: «rien ne tombe sous l'imagination qui ne soit étendu».

<sup>118</sup> Cfr. *ibidem*, p. 63, et *Principes* II, 1.

<sup>119</sup> À *Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 150, l. 2-4: «l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres».

<sup>120</sup> À *Mersenne*, 21 janvier 1641, AT, III, 284, l. 11.

<sup>121</sup> *Réponses aux Ières Objections*, AT, IX-1, 90; et *Principes* I, 19: «nous concevons (les perfections infinies de Dieu) plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles, à cause qu'étant plus simples et n'étant point limitées, ce que nous en concevons est beaucoup moins confus».

<sup>122</sup> À *Morus*, 5 février 1649, § 4, AT, V, 274: «*Solus Deus est quem positive intelligo esse infinitum*».

puisqu'il est la seule réalité qui n'ait pas besoin d'être dé-finie pour être clairement conçue et parfaitement distinguée.

Il convient toutefois de distinguer entre ce que c'est que «comprendre», et ce que c'est que «savoir», «entendre», ou «concevoir». Parce que «comprendre c'est embrasser par la pensée»<sup>123</sup>, «le mot de comprendre signifie quelque limitation, (de sorte qu') un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'aperçoive, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne, encore qu'on ne puisse l'embrasser»<sup>124</sup>. Aussi Descartes ne cessera-t-il de dire que «l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu»<sup>125</sup>, ou que «l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini»<sup>126</sup>. Il est donc bien clair qu'incompréhensible ne signifie pas inconnaissable, puisque c'est une seule et même chose de connaître l'infinité de Dieu et de le connaître comme incompréhensible<sup>127</sup>.

Ainsi, de même que l'idée que nous avons de la perfection a dû précéder en droit celle que nous avons de notre imperfection, de même la connaissance que nous avons de Dieu nous découvre que nous pouvons le contempler<sup>128</sup> mais non pas le comprendre, que tout dépend de lui sans qu'il dépende de rien<sup>129</sup>, et par conséquent qu'il est cause de tout.

<sup>123</sup> À *Mersenne*, 27 mai 1630, AT, I, 152: «on peut savoir que Dieu est infini [...] encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre, [...] de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit qui n'excédât pas la grandeur de nos bras: car comprendre c'est embrasser par la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée».

<sup>124</sup> À *Clerelier* (en réponse à Gassendi), AT, IX-1, 210, où Descartes reprend donc la même comparaison dont il avait usé dans la lettre à Mersenne du 27 mai 1630.

<sup>125</sup> *Réponses aux Ières Objections*, AT, IX-1, 89, l. 31-32; *Entretien avec Burman*, sur la 3ème Méd., AT, V, 154: «Dei perfectiones non imaginamur, nec concipimus, sed intelligimus [...]».

<sup>126</sup> *Réponses aux 5èmes Objections*, sur la 3ème Méd., § VII, AT, VII, 368, l. 4; *Méditation troisième*, AT, IX-1, 37, l. 4-5: «il est de la nature de l'infini que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre; et il suffit que je conçoive bien cela [...]».

<sup>127</sup> À *Mersenne*, 27 mai 1630, AT, I, 152: «on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir»; *Méditation quatrième*, AT, IX-1, 44: «sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit»; et À *l'Hyperaspistes*, août 1641, § 7, AT, III, 430, l. 4-7: «quand il est question des choses qui regardent Dieu, ou l'infini, il ne faut pas considérer ce que nous en pouvons comprendre (puisque nous savons qu'elles ne doivent pas être comprises par nous), mais seulement ce que nous en pouvons concevoir, ou atteindre par quelque raison certaine».

<sup>128</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 41: «il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre».

<sup>129</sup> À *Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 150: «il est le seul auteur duquel toutes choses dépendent»; 27 mai 1630, AT, I, 152: «il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles [...] je sais que Dieu est auteur de toutes choses [...]»; *Réponses aux 6èmes Objections*, § 8, AT, IX-1, 235: «quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui [...]».



Avant d'examiner ce qui s'ensuit de la dépendance de toutes choses par rapport à Dieu, voyons ce que nous pouvons connaître de son incompréhensible nature. Volontiers nous dirions, avec Malebranche, que l'infinité est le principal caractère des attributs divins, dont les autres dérivent. Pourtant, on doit observer que l'ordre dans lequel Descartes les évoque n'est pas constant. Tantôt c'est la souveraineté de Dieu et son éternité qu'il cite en premier<sup>130</sup>. Tantôt c'est son omniscience et son omnipotence<sup>131</sup>. Tantôt c'est sa perfection<sup>132</sup>. Tantôt c'est son infinité<sup>133</sup>. Sans doute pourrait-on interpréter cette diversité des noms divins, et l'apparente réversibilité de leur ordre, par le fait que chacune des perfections de Dieu englobe et exprime toutes les autres. En ce sens, leur diversité ne ferait que diffracter l'absolue simplicité de Dieu<sup>134</sup>. Au sens où le propre de l'infini est qu'on ne lui peut rien ajouter, n'est-ce pas pourtant son infinité qui fait sa suprême perfection? Pour la même raison, n'est-ce pas aussi son infinité qui fait son éternité? Quant à son omniscience et son omnipotence, ne s'ensuivent-elles pas de son infinité absolue, au sens où nulle perfection (connaître, pouvoir) n'existe qu'en participant à la sienne?

Poussant cette logique à sa limite, Descartes n'eut-il pas dû affirmer alors que, puisque l'être et l'infini sont réciproques, il n'est rien que Dieu ne soit? N'eut-il pas alors été conduit à affirmer, comme fera Spinoza, que l'étendue est un attribut divin? Et en effet, l'étendue n'est-elle pas l'attribut principal d'une substance? Ne pouvant être conçue que par elle-même, n'est-elle pas aussi conçue comme infinie – ou du moins comme indéfinie?<sup>135</sup>. Ce que l'étendue a d'analogue à l'infinité, cette positivité ontologique qui fait de l'étendue une manière *d'être*, d'où lui viendraient-ils s'il n'y a rien d'étendu en Dieu dont elle participe? Par ailleurs, étant posé que l'étendue n'est pas une limitation, ni une privation, ni une illusion, ni un néant, mais une véritable réalité, comment Dieu serait-il infini s'il y avait quelque chose qu'il ne fût pas? Morus avait pressenti ce développement de la logique cartésienne, en signalant que si «Dieu est positivement infini», il doit «exister partout». N'allait-on pas alors tomber dans quelque nouveau panthéisme? Descartes s'y refuse absolument. «Je n'admets pas ce *partout*, répond-il à Morus. Car il paraît ici que vous ne faites consister l'infinité de Dieu qu'en ce qu'il existe partout, ce que je ne vous passe point; croyant au contraire que Dieu est partout à raison de sa puissance, et qu'à raison de son essence il n'a absolument aucune relation au lieu»<sup>136</sup>.

<sup>130</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 32, l. 5-7: «je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui».

<sup>131</sup> Cfr. *Principes* I, 14.

<sup>132</sup> Cfr. *Principes* I, 15; I, 18; I, 19; I, 20.

<sup>133</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 35, l. 41; p. 36, l. 3: «par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont ont été créées et produites»; p. 37, l. 38-40: «je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède»; cfr. aussi *Principes* I, 27, où Descartes va distinguer ce qui est proprement infini de ce qui n'est qu'indéfini afin «de réserver à Dieu seul le nom d'infini».

<sup>134</sup> *Méditation troisième*, AT, IX-1, 40, l. 15-17: «l'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçois en lui»; *Réponses aux 2èmes Objections*, AT, IX-1, 108, l. 17-20.

<sup>135</sup> Cfr. *Réponses aux 1ères Objections*, AT, IX-1, 89-90; *Principes* I, 27.

<sup>136</sup> À Morus, 15 avril 1649, AT, V, 343, l. 13-18.

Ce problème a son origine dans la conception différente que Descartes et Spinoza se font de l'étendue. Alors que Spinoza expliquera que l'étendue, *en tant qu'attribut*, doit être conçue comme absolument simple, et par conséquent comme absolument indivisible<sup>137</sup>, Descartes ne la conçoit que comme divisible à l'infini, et composée de parties qui toutes réciproquement s'excluent (*partes extra partes*). À l'inverse de ce que pensera Spinoza, c'est donc une seule et même chose pour Descartes d'être corporel et d'être étendu. Aussi usera-t-il de la même argumentation pour montrer que Dieu n'est pas étendu que pour montrer qu'il n'est pas corporel. «Parce que l'extension constitue la nature du corps, dit-il, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps»<sup>138</sup>. Si Dieu n'est pas étendu, c'est donc parce que l'étendue ne peut pas être divine, et cela pour trois raisons: 1) parce qu'elle n'a pas de simplicité; 2) parce qu'étant divisible elle est exposée à la corruption, et par conséquent à la temporalité; 3) parce que n'étant constituée que d'une infinité d'exclusions et de limitations, son infinité n'est qu'une infinité de privations et de négations. Son infinité n'est qu'un mauvais infini.

## 7. Dieu comme cause

Parce que Dieu est infini, rien d'extérieur à lui n'a jamais pu le produire: il n'est causé par rien; il est *causa sui*<sup>139</sup>. Ayant donc une indépendance absolue, il n'est déterminé par rien: sa liberté est infinie. Étant cause de tout, mais n'étant pas étendu, il est absolument transcendant à l'univers qu'il a créé. Toutefois, puisque Dieu n'est déterminé par rien, peut-il avoir aucune cause finale? ni même aucune cause formelle? ni non plus aucune cause matérielle, puisque la matière est un effet de sa Création? En quoi alors consiste cette causalité? Comment s'exerce-t-elle?

S'agissant de Dieu, dont la Création est une causalité entièrement surnaturelle, Descartes rappelle le caractère inadéquat de tous les types connus d'explication causale, qui n'ont de sens qu'à l'intérieur de la nature, où s'exerce une causalité strictement naturelle<sup>140</sup>. Toutefois, parmi les différents types de causalité inventoriés et caractérisés par l'École, il en est un qu'on peut analogiquement attribuer à la Création: c'est la causalité efficiente<sup>141</sup>. Aussi Descartes ne cesse-t-il de dire que

<sup>137</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Éthique* 1, 13 et corollaire; 1, 15, scolie; et lettre XII à Louis Meyer (in *Oeuvres complètes de Spinoza*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954, p. 1098).

<sup>138</sup> *Principes* I, 23; et aussi *Réponses aux 2<sup>des</sup> Objections*, AT, IX-1, 109, l. 10-20: «la nature du corps enferme plusieurs imperfections, par exemple, que le corps soit divisible en parties, que chacune des parties ne soit pas l'autre, et autres semblables; car c'est une chose de soi manifeste, que c'est une plus grande perfection de ne pouvoir être divisé que de pouvoir l'être, etc.».

<sup>139</sup> Cfr. *Réponses aux 1<sup>ères</sup> Objections*, AT, IX-1, 87-88; et *Réponses aux 4<sup>èmes</sup> Objections* AT, IX-1, 187-189.

<sup>140</sup> *Réponses aux 6<sup>èmes</sup> Objections*, § 8, AT, IX-1, 235, l. 39; p. 236, l. 5: «il n'est pas besoin de se demander en quel genre de cause cette bonté, ni toutes les autres vérités [...] dépendent de Dieu; car, les genres de causes ayant été établis par ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de causalité, il n'y aurait pas lieu de s'étonner quand ils ne lui auraient point donné de nom; mais néanmoins ils lui en ont donné un, car elle peut être appelée efficiente [...]».

<sup>141</sup> Cfr. *ibidem*, p. 236, l. 4-5.

«Dieu est cause efficiente et totale»<sup>142</sup>. Il le redira en 1647 dans l'édition française des *Principes*<sup>143</sup> comme il le disait dans ses lettres de 1630 à Mersenne: «Dieu est le seul auteur duquel toutes les choses dépendent»<sup>144</sup>. Comme rien n'existe donc que par lui<sup>145</sup>, «il est aussi bien auteur de l'essence que de l'existence des créatures»<sup>146</sup>; de sorte que les vérités éternelles aussi sont ses créatures et ne dépendent que de sa volonté<sup>147</sup>.

Cette doctrine pose les plus grands problèmes. Elle sera critiquée aussi bien par Spinoza que par Malebranche ou par Leibniz. Elle est aussi ce qui fait la principale originalité de la pensée de Descartes. Tout s'ensuit de la stricte identification de Dieu à l'infini, de l'infini à la toute puissance, de la toute puissance à l'indépendance absolue, de l'indépendance absolue à l'indétermination absolue, de cette indétermination absolue à l'indifférence absolue, et de l'indifférence absolue à la contingence absolue. Toutes ces notions (puissance, indépendance, indétermination, indifférence, contingence) vont conspirer et s'unifier dans la notion de liberté, et dans la conception que Descartes va donc développer de la liberté de Dieu.

Tout commence par l'idée que «la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes»<sup>148</sup>. Parce que rien ne peut donc agir sur la volonté de Dieu, c'est pour elle seule et même chose d'être absolument libre et d'être absolument indéterminée. C'est pourquoi «Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble»<sup>149</sup>. Pas plus qu'il n'a donc été déterminé par aucune considération ni raison à créer ces vérités plutôt que d'autres, s'il a donc «voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues»<sup>150</sup>. *Il aurait donc tout aussi bien pu faire que les contradictoires fussent simultanément compatibles, que les angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux droits*<sup>151</sup>, que les rayons d'un cercle ne fussent pas égaux<sup>152</sup>, qu'il y eut des montagnes sans vallées<sup>153</sup>, ou même rien du tout<sup>154</sup>.

<sup>142</sup> À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152, l. 2; et À Elisabeth, 6 octobre 1645, AT, IV, 314, l. 22-25: «Dieu est tellement la cause universelle de tout, qu'il en est en même façon la cause totale; et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté».

<sup>143</sup> Cfr. *Principes* I, 24.

<sup>144</sup> À Mersenne, 6 mai 1630, AT, I, 150, l. 7-8; 27 mai 1630, AT, I, 152, l. 7.

<sup>145</sup> *Réponses aux 6èmes Objections*, § 8, AT, IX-1, 236, l. 12-13: «rien ne peut exister, en quelque genre que ce soit, qui ne dépende de Dieu».

<sup>146</sup> À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152, l. 2-4.

<sup>147</sup> À Mersenne, 15 avril 1630, AT, I, 145, l. 7-10: «les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures»; 27 mai 1630, AT, I, 152, l. 2-4: «il est aussi bien l'auteur de l'essence que de l'existence des créatures; or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles [...]»; *6èmes Réponses*, § 8, AT, IX-1, 236, l. 19-22: «il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité».

<sup>148</sup> À Mesland, 2 mai 1644, AT, IV, 118, l. 11-12.

<sup>149</sup> *Ibidem*, l. 19-21.

<sup>150</sup> *Ibidem*, l. 25-27.

<sup>151</sup> Cfr. *ibidem*, l. 6-10.

<sup>152</sup> Cfr. À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152, l. 20-23.

<sup>153</sup> Cfr. À Arnauld, 29 juillet 1648, § 6, AT, V, 224.

<sup>154</sup> Cfr. À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152, l. 23.

La toute-puissance, la parfaite indépendance et la suprême liberté de Dieu sont donc tout un avec son indétermination et son indifférence absolues. Car «une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance»<sup>155</sup>, de sorte que sa «volonté a été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais»<sup>156</sup>.

Contrairement à un schéma anthropologique qui nous fait imaginer Dieu à notre image en lui prêtant un entendement et une volonté semblables aux nôtres, Dieu n'a donc pas été déterminé à créer ce monde parce qu'il serait le meilleur, ou à faire ces choses parce qu'elles sont très bonnes: tout à l'inverse c'est parce qu'il l'a voulu que ce monde est le meilleur, et c'est parce qu'il les a produites que ces choses sont très bonnes<sup>157</sup>. Car tout ce qui est médiat, discursif, successif et séparé dans l'homme à cause de son imperfection, est immédiat, simple et simultané en Dieu à cause de sa perfection. Ainsi, alors que c'est par des opérations successives que l'homme conçoit, délibère, puis décide, la simplicité de Dieu fait au contraire que c'est en lui «une seule et même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*»<sup>158</sup>. Aussi n'y a-t-il «aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté»<sup>159</sup>. C'est dans le monde créé que les vérités précèdent la connaissance qu'on en acquiert, et que cette connaissance précède la décision de notre volonté. Pour Dieu, à l'inverse, rien ne serait à connaître s'il ne l'avait créé, et rien ne serait à vouloir s'il ne le connaissait. Voilà pourquoi la volonté de Dieu devait être absolument indifférente et sa création absolument contingente, «n'y ayant en effet aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée»<sup>160</sup>.

On aura remarqué qu'en évoquant la simplicité de Dieu, c'est toujours sa volonté que Descartes commence cependant toujours par citer. «Par cela seul qu'il veut quelque chose, il la connaît, etc.»<sup>161</sup>. «C'est une seule et même chose *de vouloir*, d'entendre et de créer»<sup>162</sup>. Et quoiqu'il ne s'agisse d'aucune priorité chronologique, Dieu n'a conçu aucune vérité «avant que sa nature (de cette vérité) ait été constituée

<sup>155</sup> 6èmes Réponses, § 6. AT, IX-1, 233, l. 24-25; cfr. aussi § 8, p. 235, l. 32-34.

<sup>156</sup> *Ibidem*, § 6, p. 232, l. 40; p. 233, l. 1.

<sup>157</sup> *Ibidem*, § 8, p. 235, l. 34-39: «si quelque raison ou apparence de bonté eut précédé sa préordination, elle l'eut sans doute déterminé à faire ce qui aurait été de meilleur. Mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, elles sont très bonnes, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire».

<sup>158</sup> À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 153, l. 1-3; v. aussi 6 mai 1630, AT, I, 149, l. 28-30: «en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*».

<sup>159</sup> À Mesland, 2 mai 1644, AT, IV, 119, l. 9-14: «l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute pure: et que ces mots de St Augustin expriment fort bien: *Quia vides ea, sunt*, parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose».

<sup>160</sup> 6èmes Réponses, § 6, AT, IX-1, 233, l. 1-8.

<sup>161</sup> À Mersenne, 6 mai 1630, AT, I, 149, l. 28.

<sup>162</sup> À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 153, l. 2.

telle par la détermination *de sa volonté*»<sup>163</sup>. Et, parce que c'est en effet la volonté qui affirme ou qui nie, qui crée ou ne crée pas, «les vérités éternelles dépendent [...] *seulement de la volonté de Dieu*»<sup>164</sup>. Sans doute le Dieu qui prononce le «*Fiat*» inaugural est-il un Dieu volontaire. Néanmoins, tout cela ne manifeste-t-il pas quelque subreptice primat de la volonté?

Solidaire de cette observation, on aura noté que toute l'argumentation cartésienne s'ensuit ici du privilège accordé à la *puissance* de Dieu par rapport à ses autres attributs. Malebranche dénoncera dans ce privilège qui soumet la charité, la justice et la sagesse de Dieu à sa puissance, une conséquence de l'anthropomorphisme par lequel nous prêtons à Dieu les perfections que nous désirons le plus, à cause de notre imperfection même, et en conséquence du péché. Par ailleurs, et quelque souci que Descartes ait eu de tenir sa philosophie séparée de sa religion, le Dieu de la Toute-Puissance n'est-il pas plutôt celui de l'Ancien Testament que celui du christianisme?

Enfin, si l'indifférence est en Dieu l'expression de sa suprême liberté, n'est-ce pas aussi au sens où le Dieu de Descartes est si ab-solu que, comme chez Aristote, tout ait rapport à lui sans qu'il ait rapport à rien? Tout lui est relié; mais il n'est lié à rien. Mais alors, comment pourrait-il jamais aimer sa création puisqu'elle lui est indifférente? Pourquoi, comme le demandera Leibniz, l'aimerait-on de ce qu'il a fait sans choix, ni inclination, ni dilection, ni préférence? Comme nous le fait pressentir une lettre de 1647 à Chanut, lorsqu'on dit qu'on aime Dieu, faut-il alors s'étonner si cet amour exprime plus souvent le désir d'être Dieu que celui de le servir?<sup>165</sup> D'ailleurs, quand on prendrait garde «à l'infinité de sa puissance, par laquelle il a créé tant de choses, dont nous ne sommes que la moindre partie; à l'étendue de sa providence, qui fait qu'il voit d'une seule pensée tout ce qui a été, qui est, qui sera, et qui saurait être; à l'infailibilité de ses décrets, [...] et enfin, d'un autre côté, à notre petitesse [...]»<sup>166</sup>, tant de raisons que nous en puissions tirer de l'admirer ou de le craindre, comment en tirerions-nous une seule de l'aimer? Descartes a certes évoqué «quelques philosophes» persuadés que c'est l'Incarnation qui nous fait aimer par-delà toutes nos forces un Dieu qui nous a aimés par-delà toute raison<sup>167</sup>.

Mais y aurait-il un seul mot à changer à la philosophie cartésienne, si le Dieu, qui en est le fondement, était un Dieu qui ne se fût pas incarné dans son Verbe, pour nous sauver, dont le Fils ne fût pas mort sur la Croix, et n'eût pas ressuscité?

\* \* \*

**Abstract:** *L'idea di Dio è un concetto centrale di tutta la filosofia cartesiana, anzi si tratta di una questione che ne costituisce il fondamento. La ricerca di Dio secondo Cartesio non è comunque un movimento dimostrativo che faccia a meno del primo principio della sua filosofia: Cartesio non abbandona la dimensione definita dal*

<sup>163</sup> 6<sup>èmes Réponses</sup>, § 6, AT, IX-1, 233.

<sup>164</sup> *Ibidem*, § 8, AT, IX-1, 236.

<sup>165</sup> Cfr. *À Chanut*, 1<sup>er</sup> février 1647, AT, IV, 608.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 608, l. 23; p. 609, l. 1.

<sup>167</sup> Cfr. *ibidem*, p. 607, l. 19-24.

*studi*

*cogito per proporre delle prove dell'esistenza di Dio. L'articolo esamina non solo le prove proposte da Cartesio per dimostrare l'esistenza di Dio, ma anche si sofferma a considerare il bisogno interno alla filosofia cartesiana, e perciò al cogito stesso, costituito appunto dall'esistenza di Dio come questione basilare sul piano dell'evidenza; infatti l'evidenza del primo principio cartesiano non è sufficiente per fondare tutte le istanze filosofiche che lo stesso cogito solleva.*