

Bulletin du
CERCLE THOMISTE
Saint-Nicolas de Caen

CAHIERS DE L'ÉCOLE SAINT-JEAN



Nouvelle Série

SOMMAIRE

N° 97

Pages

- | | |
|--|----|
| 1. M.-D. PHILIPPE. Le sacerdoce du Christ (II) | 1 |
| 2. M.-D. PHILIPPE. La preuve de l'existence de Dieu chez Descartes | 9 |
| 3. P. de LAUBIER. Introduction à la sociologie politique | 37 |
| 4. Bibliographie | 45 |

Trimestriel

MARS 1983

La preuve de l'existence de Dieu chez Descartes *

Un exposé complet des preuves de l'existence de Dieu chez Descartes exigerait une analyse approfondie des *Méditations*, où l'auteur se propose « de traiter de Dieu et de l'âme humaine et en même temps des fondements de toute la philosophie première » (1). Pour Descartes en effet, ces « deux questions de Dieu et de l'âme sont les *principales* de celles qui doivent être démontrées par la philosophie plutôt que par la théologie » (2).

Certes, dit Descartes, qui adresse ses *Méditations* aux docteurs de la Faculté de Théologie de Paris, « il est tout à fait vrai qu'il faut croire à l'existence de Dieu », et que le Dieu qui donne la grâce de croire peut « la donner aussi pour que nous croyions

* Cet article est extrait du volume III de la *Topique historique de De l'être à Dieu*, à paraître chez Téqui en 1983.

(1) *Méditations* (1641), Préface, *Œuvres* VII, p. 9. (Sauf exceptions, nous citerons les *Méditations* et les *Principes* d'après le latin, en ajoutant entre parenthèses la référence de la traduction française).

(2) *Méditations*, Epître, *Œuvres* VII, p. 1 (IX, p. 4 ; c'est nous qui soulignons). Descartes estime que si notre esprit n'était encombré d'aucun préjugé, et que les images des réalités sensibles ne fussent là pour assiéger de toutes parts notre pensée, il n'y aurait rien que nous connaissions plus tôt ni plus facilement que Dieu : « Car qu'est-ce qui, de soi, est plus manifeste que [le fait qu'] existe un Etre souverain ou Dieu, à l'essence duquel seul l'existence appartient ? » (*Cinquième méditation*, VII, p. 69 ; IX, p. 55 ; remarquons que dans le texte que nous venons de citer, la traduction française dit « idée » là où le latin porte *essentia*). — Notons l'exégèse que donne Descartes des fameux textes de l'Écriture tant de fois interprétés par les Pères et les théologiens. Pour lui, celui de la *Sagesse* (XIII 1) signifie non seulement qu'on peut prouver l'existence de Dieu par la raison naturelle, mais encore que « sa connaissance est plus facile que celle de beaucoup de réalités créées » (*Méditations*, Epître, VII, p. 2 ; IX, p. 5). Quant à celui de l'*Epître aux Romains* (I, 20 : « quod notum est Dei, manifestum est in illis »), il est interprété ainsi : « tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de tirer d'ailleurs que de notre esprit lui-même » (*loc. cit.*). Descartes s'appuie sur cette autorité pour justifier le propos de ses méditations, qui est de chercher « par quelle voie connaître Dieu avec plus de facilité et de certitude que les réalités de ce monde » (*ibid.*). — Remarquons d'autre part, dans cette *Epître*, le souci apologétique de Descartes : voir VII, p. 2 (IX, p. 4) ; voir aussi *Préface*, VII, p. 9. Sur les préoccupations apologétiques de Descartes, voir H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, pp. 167 ss.

qu'Il existe » ; mais tous les théologiens « affirment que l'existence de Dieu peut être prouvée par la raison naturelle » (3), et « le Docteur angélique » nie que nous puissions en avoir immédiatement l'évidence (4).

Les raisons par lesquelles Descartes prouve que Dieu existe, et dont il demande qu'elles soient « tenues pour de très exactes démonstrations » (5) sont, déclare-t-il, au nombre de deux : « il n'y a que deux voies par lesquelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir l'une par ses effets, et l'autre par son essence ou sa nature même » (6).

Ces deux preuves sont esquissées pour la première fois dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* ; toutefois Descartes n'y a pas dessein « d'en traiter à fond, mais seulement comme en passant » ; car « la voie [qu'il suit] pour les expliquer est si peu battue et si éloignée de l'usage commun » qu'il ne veut pas risquer (le *Discours* étant écrit en français) de la voir emprunter par des esprits faibles (7).

Rappelons rapidement le cheminement de cette quatrième partie du *Discours*. Après avoir posé ce qui constitue pour lui « le

(3) *Epître*, loc. cit., p. 5. A propos de notre connaissance naturelle de Dieu, relevons la manière dont Descartes montre comment « la connaissance de Dieu en la béatitude », qui est une connaissance intuitive, diffère de la nôtre « en la façon de connaître » et non pas seulement « dans le plus et le moins des choses connues ». « La connaissance intuitive, dit-il, est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît de découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité. Or toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie, descendent du raisonnement et du progrès de notre discours, qui les déduit des principes de la foi qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet » (*Lettre DXI* [au marquis de Newcastle ?], mars ou avril 1648, *Œuvres* V, pp. 136-137).

(4) *Premières réponses*, VII, p. 115. En effet, lorsqu'on demande à saint Thomas « si [le fait que] Dieu existe est évident pour nous, c'est-à-dire si cela est obvie pour un chacun, il le nie, et avec raison (*merito*) ». A la place de *merito*, la traduction française (IX, p. 91) donne : « et moi avec lui ». Descartes se reconnaît aussi en accord avec saint Thomas (ce qui demanderait sans doute quelques précisions !) quand il affirme que ceux qui examinent attentivement les perfections de Dieu « découvrent en Lui bien plus de choses qui peuvent être clairement et distinctement connues, et avec bien plus de facilité, qu'en aucune des réalités créées » (VII, p. 114 ; IX, p. 90 ; cf. *Quatrième méditation*, VII, p. 46 ; IX, pp. 36 et 37 ; VII, pp. 52-53 ; IX, p. 42 ; *Lettre CCXXVII à Mersenne*, 21 janvier 1641, III, p. 284).

(5) *Epître*, VII, p. 6 (IX, p. 8).

(6) *Premières réponses*, VII, p. 120 (IX, p. 94).

(7) *Méditations*, Préface, VII, p. 7. Cf. *Quatrièmes réponses*, VII, p. 247 (IX, p. 191).

premier principe de toute la philosophie » (8), c'est-à-dire le *cogito*, et en avoir tiré le critère de la certitude (clarté et distinction des idées (9), Descartes réfléchit sur le doute qui a été le moyen de mettre en pleine lumière le *cogito*. C'est cette réflexion sur le doute (réflexion qui ne regarde plus le *cogito*, mais l'idée de parfait) qui conduit Descartes à affirmer l'existence de Dieu (10). Le processus est le suivant. Puisque je doute, je ne suis pas parfait (car il est plus parfait de connaître que de douter). Où ais-je donc appris à penser à quelque chose de plus parfait que je ne suis ? L'idée d'un être plus parfait que le mien, d'où me vient-elle ? Je ne puis la tenir ni du néant, ni de moi-même (le plus parfait ne pouvant pas dépendre du moins parfait). Il reste donc qu'elle a été mise en moi par une nature plus parfaite que je ne suis, une nature qui doit avoir en elle toutes les perfections dont je puis avoir quelque idée, et qui, en un mot, est Dieu (11).

De plus, puisque je connais des perfections que je n'ai pas, je ne suis pas seul à exister : il faut nécessairement qu'existe un

(8) *Discours de la méthode* (1636), IV^e partie, *Œuvres*, VI, p. 32. Ce principe est bien premier, et Descartes ne veut en « supposer aucun autre » (V^e partie, p. 41). Cf. *Deuxièmes réponses*, VII, p. 140 (IX, pp. 110-111) : « quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. » Cf. *Lettre DXI* (au Marquis de Newcastle ?), mars ou avril 1648, *Œuvres* V, p. 138 : la connaissance du *cogito* « n'est point un ouvrage de votre raisonnement (...) votre esprit la voit, la sent et la manie... »

(9) Voir *Discours*, p. 33.

(10) Nous n'abordons pas ici la question, déjà abondamment traitée, des rapports du *cogito* cartésien et de ce qu'on peut appeler le *cogito* augustinien (cf. fasc. II, p. 212, note 50). Notons seulement que Descartes tient à préciser à quelle fin il se sert du *cogito*, à la différence de saint Augustin : « Je trouve véritablement qu'il [saint Augustin] s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité (...) au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi*, qui pense, est une *substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel ; qui sont deux choses fort différentes » (*Lettre CCXIX* à ***, novembre 1640, III, pp. 247-248). Descartes se déclare flatté de ce rapprochement avec saint Augustin (qui lui avait été signalé par son correspondant), mais il s'en félicite surtout parce que cela lui permettra de « fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe » (*ibid.*, p. 248) ; car pour lui, « c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit » (*ibid.* ; cf. *Lettre CCCXLVII* au P. Mesland, mai 1644, IV, p. 113 ; le passage de saint Augustin que l'on avait signalé à Descartes est celui de la *Cité de Dieu*, XI, ch. 26 ; cf. *Lettre CCXIX*, *loc. cit.*, et *Lettre CCXXII* à Mersenne, décembre 1640, III, p. 261).

(11) *Discours*, p. 34.

autre être, plus parfait, dont je dépende ; car si j'avais été seul et indépendant, j'aurais pu me donner toutes les perfections qui me manquent (12).

Considérant ensuite la certitude des vérités géométriques, Descartes la compare à celle de l'existence de Dieu. Si je suppose un triangle, il faut nécessairement que ses angles soient égaux à deux droits. Cependant rien ne m'assure qu'un tel triangle *existe* dans la réalité ; tandis que dans l'idée que j'ai d'un être très parfait, l'existence même de cet être est comprise, *de la même façon* (et plus évidemment encore) « qu'il est compris [dans l'idée] d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits » (13). Par conséquent, il est au moins aussi certain que Dieu, qui est cet être parfait, existe, qu'aucune démonstration de géométrie peut l'être (14). L'existence des réalités sensibles est beaucoup moins certaine que celle de Dieu ; bien plus, le doute qui plane sur elles ne peut être levé que si l'on présuppose l'existence de Dieu ; car le critère de certitude (clarté et distinction des idées) qui avait été précédemment pris pour règle, « n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de Lui » (15).

C'est dans la *Troisième méditation* que Descartes va développer ce qu'il considère comme son « principal argument pour prouver l'existence de Dieu », et cela sans avoir recours à « aucune comparaison tirée des réalités corporelles », afin d'aider le lecteur à s'abstraire le plus possible des sens (16) — puisqu'il a été reconnu précédemment que tout ce que l'on sent ou imagine n'est peut-être rien hors de celui qui sent ou imagine. Quant aux réalités arithmétiques ou géométriques, la seule raison que Descartes aurait d'en douter serait qu'un Dieu lui ait donné une nature telle qu'il se trompât même dans les choses les plus manifestes (17). C'est afin de pouvoir éliminer tout à fait cette raison de douter que Descartes doit « examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera » et, au cas où Dieu existe, examiner s'il peut être trompeur (car sans la connaissance de ces deux vérités, aucune certitude ne sera possible) (18).

Suivant l'ordre qu'il s'est fixé (19), Descartes va diviser ses « pensées » en trois genres (idées, volontés ou affections et juge-

(12) *Ibid.*, pp. 34-35.

(13) *Op. cit.*, p. 36.

(14) *Ibid.*

(15) *Loc. cit.*, p. 38 ; cf. p. 40.

(16) Voir *Abrégé des Méditations*, VII, p. 14 (IX p. 11).

(17) *Troisième méditation*, VII, p. 36 (IX, p. 28).

(18) *Ibid.* Il y a donc ici deux intentions qui s'entrecroisent : d'une part prouver que Dieu existe, d'autre part se servir de l'existence de Dieu pour garantir la vérité des idées claires et distinctes.

(19) Voir *loc. cit.*, VII, p. 36 (IX, p. 29).

ments) afin de voir où il y a proprement vérité ou erreur. Il montre alors que l'erreur ne peut se trouver que dans le jugement, et qu'elle consiste principalement en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont conformes à des réalités hors de moi (20). Or parmi ces idées qui sont en moi, certaines semblent *provenir* de réalités existant hors de moi. Je dois donc considérer quelles raisons m'obligent à estimer ces idées semblables à ces réalités (21); autrement dit, je dois chercher si, parmi les réalités dont les idées sont en moi, il y en a qui existent hors de moi. Si je considère ces idées non pas en elles-mêmes (comme des *modes* de ma pensée) mais en tant qu'elles représentent des réalités, je constate que ces idées diffèrent grandement entre elles (22). Car certaines, celles qui représentent des substances, contiennent sans aucun doute plus de « réalité objective » (23) que celles qui ne représentent que des modes ou des accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu éternel, infini, etc., a certainement en soi plus de réalité objective que celles par lesquelles me sont représentées les substances finies (24).

Or il est manifeste qu'il doit y avoir au moins « autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet » (25).

(20) VII, p. 37 (IX, p. 29).

(21) VII, p. 38 (IX, p. 30).

(22) VII, p. 40 (IX, p. 31). Cf. *Préface*, VII, p. 8.

(23) VII, p. 40. La traduction française (IX, p. 32) ajoute : « c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection. » — Par « la réalité objective d'une idée », Descartes entend « l'entité de la réalité représentée par l'idée en tant qu'elle [cette entité] est dans l'idée ; et de la même façon on peut dire perfection objective, ou artifice objectif, etc. Car tout ce que nous percevons comme [étant] dans les objets des idées, cela est objectivement dans les idées elles-mêmes » (*Deuxièmes réponses, Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...*, VII, p. 161 ; IX, p. 124).

(24) *Troisième méditation, loc. cit.* Cf. *Cinquièmes réponses*, VII, pp. 365 ss.

(25) *Troisième méditation*, VII, p. 40 (IX, p. 32). Cf. *Deuxièmes réponses*, VII, p. 135 (IX, pp. 106-107) et *Raisons...* (axiome IV) VII, p. 165 (IX, p. 128) ; *Lettre CCXXV à Mersenne* (31 décembre 1640), III, p. 274. M. Guérault souligne que le principe de causalité est ici « défini selon une formule d'équation *ad minimum* nécessaire entre deux termes », et qu'il peut être appliqué immédiatement et légitimement grâce à la capacité d'être *mesuré* qu'a la *réalité* du contenu de l'idée (*Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 188). Égales entre elles en tant que « modes de la pensée », les idées diffèrent grandement entre elles du point de vue de leur réalité objective, « et c'est l'application à ces contenus inégaux du principe de l'égalité au *minimum* de la réalité formelle dans la cause et de la réalité objective dans l'effet, qui permet de résoudre le problème. Si, en effet, parmi ces contenus, il s'en trouve un dont la quantité de réalité ou de perfection dépasse la quantité de réalité formelle de mon moi, on sera contraint de lui assigner une cause différente de mon moi et, par conséquent, existant hors de lui. Or j'aperçois dans ma conscience une idée, celle de Dieu, dont la réalité objective, ayant une amplitude infinie, dépasse infiniment la réalité formelle finie de mon âme. Elle requiert nécessairement une cause qui, pour être adéquate, doit au *minimum* posséder une réalité formelle infinie et, par conséquent, exister

Le plus parfait ne peut provenir de ce qui est moins parfait. Ce principe, souligne Descartes, est vrai aussi bien des effets où l'on ne considère qu'une réalité « objective » (ou « par représentation ») que des effets dont la réalité est « actuelle » ou « formelle » (26). Si « la pierre qui auparavant n'a pas été, ne peut commencer d'être que si elle est produite par une réalité en laquelle est formellement ou éminemment tout ce qui est dans la pierre », et si « la chaleur ne peut être produite dans un sujet (qui auparavant n'était pas chaud) que par une réalité qui soit d'un ordre au moins aussi parfait que la chaleur », de même « l'idée de chaleur ou de la pierre ne peut être en moi que si elle y a été mise par une cause qui ait en elle-même au moins autant de réalité [formelle] que je conçois qu'il y a de réalité [objective] dans la chaleur ou la pierre » (27).

Certes, une idée peut naître d'une autre idée ; cependant on ne peut pas remonter ainsi à l'infini, mais il faut en arriver à une première idée dont la cause soit « comme un archétype » en lequel soit contenu formellement toute la réalité qui n'est dans l'idée qu'objectivement (28).

hors de moi. Donc il existe nécessairement hors de moi un être parfait et infini, cause en moi de l'idée que j'ai de lui : donc Dieu existe » (*ibid.*, pp. 188-189).

(26) *Troisième méditation*, VII, p. 41 (IX, p. 32).

(27) *Loc. cit.* « La réalité objective de nos idées requiert une cause, en laquelle cette même réalité soit contenue non pas seulement objectivement, mais formellement ou éminemment » (Raisons [axiome V], VII, p. 165 ; IX, p. 128 ; cet axiome forme, dans l'exposé géométrique des « Raisons », la majeure de la démonstration de l'existence de Dieu : voir VII, p. 167 ; IX, p. 129). Voir aussi *Troisième méditation*, VII, p. 47 (IX, pp. 37-38) : « l'être objectif (*esse objectivum*) d'une idée ne peut être produit par un être seulement potentiel (*a solo esse potentiali*), lequel à proprement parler n'est rien ; il ne peut être [produit] que par un [être] actuel ou formel. » Sur l'*objective esse in intellectu*, qui est un mode d'être imparfait sans toutefois être un « pur rien », voir *Premières réponses*, VII, pp. 102-103 (IX, pp. 81-82). Sur la signification du *formaliter* et de l'*eminenter*, voir la définition IV (*Raisons...*, VII, p. 161 ; IX, p. 125).

(28) *Troisième méditation*, VII, p. 42 (IX, p. 33). Descartes ajoute : « En sorte qu'il m'est manifeste, par la lumière naturelle, que les idées sont en moi comme des images qui peuvent certes facilement déchoir de la perfection des réalités dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais contenir quelque chose de plus grand ou de plus parfait » (*ibid.*). M. Guérout fonde son explication de la preuve de la *III^e méditation* sur une interprétation de cette phrase qui nous paraît difficilement explicable et qui, semble-t-il, en renverse le sens. Car si les idées peuvent « facilement déchoir de la perfection des réalités dont elles ont été tirées », comment Descartes pourrait-il affirmer aussitôt, dans la même phrase, d'après l'interprétation de M. Guérout, qu'il n'y a « rien de plus dans la réalité formelle de la cause que dans la réalité objective de l'idée », « rien de plus dans la chose existante représentée que dans l'idée représentante », et que la chose dont j'ai en moi l'idée « ne contient aucune réalité ou perfection de plus que la réalité objective de mon idée » (voir *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, pp. 201-202) ? Pour M. Guérout, il y a là un « double jeu de la perfection objective et de la perfection formelle » (p. 211) et, en affirmant qu'il n'y a rien de plus dans la

Que conclure de tout cela ? Que « si la réalité objective d'une de mes idées est telle que je sois certain qu'elle n'existe en moi ni formellement ni éminemment, et que par conséquent je ne puis être moi-même la cause de cette idée, il s'ensuit nécessairement que je ne suis pas seul au monde, mais qu'il existe une autre réalité, qui est la cause de cette idée » (29).

Or, parmi mes idées, il y en a une qui représente Dieu, c'est-à-dire une *substance infinie*, éternelle, immuable, souverainement intelligente et puissante, et par laquelle moi-même ainsi que tout autre chose qui existe (si toutefois il existe quelque chose d'autre que moi-même) avons été créés (30). Or cela, je ne puis

réalité formelle de la cause que dans la réalité objective de l'effet, Descartes, estime M. Guérout, veut dire qu'il y a « nécessairement parfaite équation entre le contenu représentatif de mon idée et l'être qui en est la cause » (p. 201). « Cette parfaite *équation* est la première condition de la parfaite *adéquation* qui permet à mon idée de Dieu d'avoir une valeur objective, c'est-à-dire d'être un tableau fidèle de l'original » (*ibid.* ; cf. p. 202 : « je suis certain, en vertu de la définition de l'idée, que cette réalité objective [de mon idée] me donne nécessairement une image parfaitement conforme à son sujet »). Cette affirmation est-elle tout à fait conforme à l'intention de Descartes ? Elle ne nous semble pas conforme, en tout cas, à la phrase d'où part pourtant la réflexion de M. Guérout (« les idées sont en moi comme des images qui peuvent certes facilement déchoir de la perfection des réalités dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais contenir quelque chose de plus grand ou de plus parfait »), phrase dont le sens est très clair en français et l'est encore plus dans le latin, sans aucune équivoque possible.

(29) *Troisième méditation, loc. cit.* Si une telle idée ne se trouve pas en moi, « je n'aurai aucun argument qui puisse me rendre certain de l'existence d'une réalité autre que moi-même » (*ibid.*). Gassendi objectera à Descartes que nous ne nous formons une idée de Dieu que d'après ce que nous entendons dire par d'autres, et que cette idée n'a pas plus de réalité objective que celle des réalités finies, dont elle n'est que l'agrandissement (*Cinquièmes objections*, VII, pp. 286-287). Descartes, plus tard, écrira à ce sujet à Clerselier : « Si l'on prend le mot d'idée en la façon que j'ai dit très expressément que je le prenais, sans s'excuser par l'équivoque de ceux qui le restreignent aux images des choses matérielles qui se forment en l'imagination, on ne saurait nier d'avoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on dit qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots : *la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir* ; car c'est ce que tous les hommes appellent Dieu. Et c'est passer à d'étranges extrémités pour vouloir faire des objections, que d'en venir à dire qu'on n'entend pas ce que signifient les mots qui sont les plus ordinaires en la bouche des hommes. Outre que c'est la confession la plus impie qu'on puisse faire, que de dire de soi-même, au sens où j'ai pris le mot d'idée, qu'on n'en a aucune de Dieu : car ce n'est pas seulement dire qu'on ne le connaît point par raison naturelle, mais aussi que, ni par la foi, ni par aucun autre moyen, on ne saurait rien savoir de lui, pour ce que, si on n'a aucune idée, c'est-à-dire aucune perception qui répond à la signification de ce mot *Dieu*, on a beau dire qu'on croit que *Dieu* est, c'est le même que si on disait qu'on croit que *rien* est, et ainsi on demeure dans l'abîme de l'impiété et dans l'extrémité de l'ignorance » (*Lettre à Clerselier*, 12 janvier 1646, IX, pp. 209-210).

(30) *Troisième méditation*, VII, p. 45 (IX, p. 36). Cf. *Deuxièmes réponses (Raisons qui prouvent...)*, définition VIII (VII, p. 162 ; IX, p. 125) : « La substance que nous entendons (*intelligimus*) être souverainement parfaite, et en laquelle nous ne concevons (*concipimus*) rien qui inclue quelque défaut ou limitation de perfection, est appelée Dieu. »

l'avoir tiré de moi-même (31). « C'est pourquoi, en raison de ce qui a été dit précédemment, il faut nécessairement conclure que Dieu existe » (32). Car si l'idée de *substance* est en moi du fait même que je suis une substance, je ne puis avoir l'idée d'une substance *infinie* (moi qui suis un être fini) que si cette idée me vient d'une substance qui est elle-même véritablement infinie (33).

Descartes précise aussitôt que cet Infini, il le conçoit par une véritable idée (et non pas seulement par la négation du fini, comme on comprend le repos par la négation du mouvement) (34), et que cette idée d'Infini (ou de Dieu) est en lui avant celle du fini (ou de lui-même) (35).

(31) *Troisième méditation, loc. cit.* Les idées de toutes les autres choses peuvent venir de moi ; « il ne reste que la seule idée de Dieu en laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu provenir de moi-même » (*ibid.* ; IX, p. 35).

(32) *Loc. cit.* (IX, p. 36). Descartes reconnaît qu'il est difficile de comprendre « comment l'idée d'un être souverainement parfait, qui est en nous, possède tant de réalité objective qu'elle ne puisse pas ne pas provenir d'une cause souverainement parfaite » (Abrégé des *Méditations*, VII, p. 14 ; IX, p. 11). Aussi a-t-il recours, dans ses réponses aux objections, à la comparaison « d'une machine très parfaite dont l'idée est dans l'esprit d'un artiste ; car, comme l'artifice objectif de cette idée doit avoir une certaine cause, à savoir la science de cet artiste, ou d'un autre duquel il l'a reçue, de même l'idée de Dieu qui est en nous ne peut pas ne pas avoir Dieu Lui-même pour cause » (*ibid.*). Cf. *Premières réponses*, VII, pp. 103-104 (IX, pp. 82-83) ; *Deuxièmes réponses*, VII, pp. 134-135 (IX, p. 106).

(33) *Troisième méditation*, VII, p. 45 (IX, p. 36).

(34) *Loc. cit.* Cf. *Cinquièmes réponses*, VII, p. 365 (en réponse à une objection de Gassendi) : « il n'est pas vrai que l'Infini soit conçu (*intelligi*) par la négation de la fin ou de la limitation, puisque au contraire toute limitation contient la négation de l'Infini ». Voir aussi *Premières réponses*, VII, pp. 113-114 (IX, pp. 89-90). — A propos de l'Infini, rappelons que Descartes se défendra d'avoir prétendu le comprendre et saisir ce qu'il est. Reprochant à Morin de traiter « partout de l'Infini comme si son esprit était au-dessus, et qu'il en pût comprendre les propriétés, qui est une faute quasi commune à tous », Descartes ajoute : « laquelle [faute] j'ai tâché d'éviter avec soin, car je n'ai jamais traité de l'Infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est, ou ce qu'il n'est pas » (*Lettre CCXXIX à Mersenne* [28 janvier 1641], III, p. 293).

(35) *Troisième méditation, loc. cit.* « Car pour quelle raison connaîtrais-je que je doute, que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout à fait parfait, s'il n'y avait en moi aucune idée d'un être plus parfait en comparaison duquel je connaîtrais mes manques ? » (*ibid.*, p. 46 ; IX, p. 36). Cf. *Entretien avec Burman* (16 avril 1648), V, p. 153 : « nous pouvons, de manière explicite (*explicite*), connaître notre imperfection avant la perfection de Dieu, parce que nous pouvons être attentifs à nous-mêmes avant que de l'être à Dieu, et conclure notre finitude avant son infinité ; mais cependant, de manière implicite (*implicite*), la connaissance de Dieu et de ses perfections doit toujours précéder la connaissance de nous-mêmes et de nos imperfections. Car dans la réalité (*in re ipsa*) la perfection infinie de Dieu est avant notre perfection, puisque notre imperfection est manque (*defectus*) et négation de la perfection de Dieu ; et que tout manque (*defectus*) et négation présuppose la réalité même dont on manque et que l'on nie. »

Ce qui vient d'être prouvé est manifeste, estime Descartes, si l'on y pense attentivement ; mais il arrive que, par suite d'un relâchement de l'attention, l'esprit soit obscurci par les images des réalités sensibles, si bien qu'il devient difficile de se rappeler pourquoi l'idée d'un être plus parfait que nous doit nécessairement provenir d'un être qui soit effectivement plus parfait (36). De fait, il est des hommes dont la lumière naturelle est si faible qu'ils ne voient pas que le principe « toute la perfection qui est objectivement dans une idée doit être réellement dans quelqu'une de ses causes » est une « notion première » (37). C'est pourquoi Descartes, dans la *Troisième méditation*, démontre encore l'existence de Dieu d'une autre manière, « plus aisée à concevoir, en montrant que l'esprit qui a cette idée ne peut pas exister par soi-même » (38). Cette nouvelle démonstration, Descartes ne la considère pas comme différente de la précédente, mais cependant comme l'expliquant d'une manière plus parfaite, plus achevée. Relevons, dans les *Premières réponses*, ce texte qui montre très clairement le passage de la première démonstration à la seconde :

parce que [l'idée de Dieu] est empreinte de la même manière dans tous les esprits, et que nous ne remarquons pas qu'elle nous vienne jamais d'ailleurs que de nous-mêmes, nous supposons qu'elle appartient à la nature de notre intelligence. Et certes non à tort, mais il y a autre chose que nous omettons et qui doit principalement être considéré, et dont dépend toute la force et toute la lumière de cet argument, à savoir que cette faculté d'avoir en soi l'idée de Dieu ne pourrait être en notre intelligence si cette intelligence était seulement un être fini (*ens finitum*), comme elle l'est en effet, et qu'elle n'eût point une cause d'elle-même qui fût Dieu. C'est pourquoi j'ai, en outre, cherché *si je pourrais exister, si Dieu n'existait pas*, non pas tant pour apporter une raison différente de la précédente, que pour expliquer la même de manière plus achevée (*absolutius*) (39).

(36) Voir *Troisième méditation*, VII, p. 47 (IX, p. 38).

(37) *Deuxièmes réponses*, VII, p. 135 (IX, p. 107).

(38) *Loc. cit.*, VII, p. 136 (IX, p. 107).

(39) *Premières réponses*, VII, pp. 105-106 (IX, p. 84). Au P. Mesland, Descartes écrit : « Il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première, ou seulement comme une explication de cette première. Mais, ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée ; et il n'y a aucun effet venant de lui, par lequel on ne puisse démontrer son existence. Toutefois il me semble que toutes ces démonstrations, prises des effets, reviennent à une ; et même qu'elles ne sont pas accomplies, si ces effets ne nous sont évidents (c'est pourquoi j'ai plutôt considéré ma propre existence, que celle du ciel et de la terre, de laquelle je ne suis pas si certain), et si nous n'y joignons l'idée que nous avons de Dieu. Car mon âme étant finie, je ne puis connaître que l'ordre des causes n'est pas infini, sinon en tant que j'ai en moi cette idée de la première cause ; et encore qu'on admette une

Cette nouvelle démonstration commence donc par l'interrogation suivante : moi-même qui ai en moi l'idée d'un être plus parfait que moi, pourrais-je exister si à cette idée ne correspondait aucun être réel ? Si cet être dont j'ai l'idée n'existait pas, de qui tiendrais-je l'existence ?

Si, par hypothèse, j'existais par moi-même (*si a me essem*), je me serais donné toutes les perfections dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu — car si je m'étais donné le plus (c'est-à-dire l'existence), je me serais aussi donné le moins (ces perfections, qui ne sont que des accidents de ma substance) (40) ; et s'il y avait une perfection qui, de fait, eût excédé ma puissance, j'expérimenterais que ma puissance s'y termine (41).

A la force de ces arguments je ne puis échapper (même si je suppose que j'ai toujours été comme je suis maintenant et que, par conséquent, je n'ai pas à chercher un auteur de mon existence), car l'indépendance des parties du temps exige qu'à chaque moment une cause me crée de nouveau (42), puisqu'il n'y a entre création et conservation qu'une distinction de raison (la conservation d'une réalité exigeant la même puissance et la même action que sa création) (43). Je dois donc m'interroger pour savoir si j'ai le

première cause, qui me conserve, je ne puis dire qu'elle soit Dieu, si je n'ai véritablement l'idée de Dieu. Ce que j'ai insinué, en ma réponse aux premières objections, mais en peu de mots, afin de ne point mépriser les raisons des autres, qui admettent communément que *non datur progressus in infinitum*. Et moi, je ne l'admets pas ; au contraire, je crois que *datur revera talis progressus in divisione partium materiae*, comme on verra dans mon traité de Philosophie, qui s'achève d'imprimer » (*Lettre CCCXLVII au P. Mesland*, mai 1644, IV, pp. 112-113).

(40) *Troisième méditation*, VII, p. 48 (IX, p. 38). Cf. *Lettre CXLIX à Mersenne* (15 novembre 1638), II, p. 435 : « C'est bien une notion commune de penser que, si une nature intelligente est indépendante, elle est Dieu : car si elle a de soi-même son existence, nous ne saurions douter qu'elle ne se soit donné autant de perfections qu'elle en a pu connaître, ni croire que nous en connaissions aucunes qu'elle ait pu ne pas connaître. Mais si on dit que quelque nature purement matérielle soit indépendante, il ne suit pas pour cela qu'elle soit Dieu ». Voir aussi *Entretien avec Burman* (16 avril 1648), V, p. 154. — Descartes affirme : si j'étais cause de moi-même, je me serais donné toutes les perfections que j'attribue à l'Être tout parfait. Il est assez curieux de mettre cette affirmation en parallèle avec ce que dit Proclus dans la *Théologie platonicienne* : « Si donc le dernier des êtres possède la puissance de produire le plus parfait, il agira sur lui-même avant d'agir sur les autres, et il sera le tout premier, ayant installé en lui-même le bien entier et la perfection dans sa totalité » (II, 3, p. 29, 2-5). Proclus affirme ici le rôle premier de la causalité à l'égard de son propre sujet (*causa sui*). En réalité, cela est propre à la causalité du vivant : le vivant se transforme, se perfectionne, avant de transformer et de perfectionner les autres.

(41) *Troisième méditation*, *loc. cit.* Cf. *Premières réponses*, VII, p. 109 et p. 111 (IX, pp. 86-87).

(42) *Troisième méditation*, VII, pp. 48-49 (IX, p. 38). Cf. *Principes de la philosophie*, I, art. 21, VIII, p. 13 (IX, p. 34). Sur la conception cartésienne du temps et du mouvement, voir M. GUÉROULT, *op. cit.*, pp. 275 ss.

(43) VII, p. 49 (IX, p. 39).

pouvoir de faire que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir. Mais si une telle puissance (la puissance de me conserver) était en moi, je devrais au moins en avoir conscience. Or je n'ai pas en moi l'expérience d'une telle puissance : par conséquent, il est évident que je dépends d'un être différent de moi (44). Mais cet être dont je dépends ne peut être ni mes parents, ni quelque autre cause moins parfaite que Dieu (45), puisque, comme on l'a dit, il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. Or je suis une réalité qui pense (*res cogitans*) et j'ai en moi l'idée de Dieu ; donc ce qui est cause de moi-même doit être une réalité qui pense et qui possède l'idée de toutes les perfections que j'attribue à Dieu (46).

On peut alors, de nouveau, se demander si cette cause est par elle-même ou par une autre. Si elle est par elle-même, elle est Dieu (puisque, ayant la puissance d'exister par soi, elle a sans aucun doute la puissance de posséder en acte toutes les perfections dont elle a en elle l'idée, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu). Mais si elle est par une autre cause, il faut de nouveau se demander si cette autre cause est par elle-même ou par une autre, « jusqu'à ce qu'enfin l'on parvienne à une cause ultime qui sera Dieu. Car il est très manifeste que l'on ne peut pas ici remonter à l'infini, surtout puisqu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois, mais principalement (*maxime*) de celle qui me conserve dans le temps présent » (47).

Au reste, on ne peut pas imaginer que plusieurs causes partielles aient concouru à ma production, car l'unité, la simplicité, est une des principales perfections que je conçois être en Dieu ; et l'idée de cette unité de toutes les perfections de Dieu n'a pu être mise en moi que par une cause dont j'ai reçu également les idées des autres perfections (48). Quant à mes parents, il est manifeste

(44) *Ibid.* Descartes soutient ici (selon l'axiome VIII : « ce qui peut réaliser [*efficere*] ce qui est plus grand ou plus difficile, peut aussi réaliser ce qu'il l'est moins » [VII, p. 166 ; IX, p. 128]) que me conserver moi-même serait plus que de me donner à moi-même les perfections propres à Dieu (c'est-à-dire me faire Dieu Lui-même). Arnauld ayant attaqué cette affirmation, Descartes est amené à restreindre son argument à « certaines des perfections dont nous percevons qu'elles nous manquent » (*Lettre DXVIII à Arnauld*, 4 juin 1648, V, p. 193). Cependant, M. Guéroult fait observer que le véritable argument de Descartes n'est pas cet argument plus anodin (et en même temps plus plausible) mais bien celui des *Méditations*, qui est repris dans les *Principes*, allégé toutefois du recours à l'axiome « qui peut le plus peut le moins » (voir *op. cit.*, p. 254).

(45) Voir *Troisième méditation*, *loc. cit.*

(46) *Ibid.*

(47) *Loc. cit.*, VII, p. 50 (IX, pp. 39-40). Cf. *Premières réponses*, VII, pp. 110-111 (IX, pp. 87-88) ; *Deuxièmes réponses (Raisons...)*, VII, p. 165, axiome II (IX, p. 127) ; *Cinquièmes réponses*, VII, p. 370, où Descartes souligne qu'il s'agit ici des causes *in esse*, et non des causes *in fieri*.

(48) *Troisième méditation*, *loc. cit.*

que ce n'est pas eux qui me conservent, et qu'ils ne m'ont pas produit en tant que je suis une *res cogitans* (ils ont seulement « mis certaines dispositions dans cette matière [...] en laquelle j'ai jugé que je suis » (49). Il faut donc conclure « que, du seul fait que j'existe, et qu'une certaine idée d'un être très parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, il est très évidemment démontré que Dieu aussi existe » (50).

Descartes examine ensuite de quelle manière il a acquis cette idée, et conclut qu'elle est innée (comme l'idée qu'il a de lui-même) (51). Et il souligne encore que toute la force de l'argumentation développée dans cette *Troisième méditation* consiste en ce qu'il reconnaît qu'il ne pourrait pas exister avec la nature qu'il a, c'est-à-dire en ayant en lui l'idée de Dieu, si n'existait pas véritablement ce Dieu dont il a en lui l'idée (52). N'ayant en lui aucune imperfection, ce Dieu ne peut être trompeur (53).

Dans cette seconde preuve de la *Troisième méditation*, Caterus (auteur des *Premières objections*), pensait reconnaître la voie de saint Thomas par la causalité efficiente (54), avec cette différence que « ni saint Thomas ni Aristote ne se sont souciés des idées » (55). À cela Descartes répond que s'il n'a pas tiré son argument d'un ordre de causes efficientes constaté dans les réalités sensibles, c'est pour deux raisons : d'une part parce que, pour lui, l'existence de Dieu est beaucoup plus évidente que celle des réalités sensibles, et d'autre part parce qu'il ne voit pas pourquoi l'impossibilité de remonter à l'infini dans les causes efficientes oblige à poser une

(49) *Ibid.*, VII, pp. 50-51 (IX, p. 40). Descartes souligne que c'est son esprit seul qu'il prend ici pour son « moi ».

(50) *Ibid.* M. Guérout estime que « le problème le plus important posé par la seconde preuve *a posteriori*, c'est la détermination du nombre, du rôle et de la nature des éléments *a priori* qui la conditionnent » (*op. cit.*, p. 265). Car d'un côté, « cette preuve semble accuser par rapport à la précédente le caractère *a posteriori* dans la mesure où elle tend à se présenter comme le succédané cartésien de la preuve *a contingentia* » ; et d'un autre côté, le passage de l'effet évident (mon existence comme moi fini ayant l'idée du parfait) à sa cause « suppose un certain nombre d'axiomes *a priori* qui, d'une part, sont soustraits au doute métaphysique et qui, d'autre part, ne s'extraient pas de l'effet dont il s'agit de rendre compte, c'est-à-dire de l'idée de parfait empreinte en mon esprit » (*op. cit.*, pp. 265-266).

(51) *Troisième méditation*, VII, p. 51 (IX, p. 41). M. Guérout note : « Le problème de l'origine de l'idée du parfait est résolu de façon non plus seulement implicite, mais explicite : la création de mon être et la position en moi de l'idée de Dieu apparaissent comme ne pouvant pas se dissocier. L'idée de Dieu est donc innée » (*op. cit.*, p. 263).

(52) *Troisième méditation*, *loc. cit.*

(53) *Ibid.*, VII, p. 52 (IX, p. 41).

(54) Voir *Premières objections*, VII, p. 94 (IX, pp. 75-76) : « Cette voie est celle-là même que suit saint Thomas, qu'il appelle la voie par la causalité efficiente, et qu'il a tirée du Philosophe ».

(55) *Ibid.*

première cause ; car, dit-il, de ce que je ne puis comprendre une infinité de causes se succédant les unes aux autres de toute éternité, il ne s'ensuit pas qu'il doive y avoir une première cause — pas plus que, « de ce que je ne puis comprendre une infinité de divisions en une quantité finie, il ne s'ensuit que l'on puisse en venir à une dernière, après laquelle cette quantité ne puisse plus être divisée » (56). De ce que nous ne pouvons pas comprendre une succession infinie de causes, il s'ensuit seulement que notre entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini (57). C'est pourquoi Descartes a préféré fonder son raisonnement sur sa propre existence, qui « ne dépend d'aucune suite de causes » ; et c'est pourquoi aussi il n'a pas tant cherché la cause qui l'a produit, que celle qui le conserve, « afin de [se] délivrer par ce moyen de toute suite et succession de causes » (58). Descartes précise encore qu'il a cherché la cause de son être seulement en tant qu'il est une *res cogitans* (et non en tant qu'il est « composé de corps et d'âme »). Plus exactement encore, il n'a pas seulement cherché quelle est la cause de son être en tant qu'il est une *res cogitans*, mais en tant qu'il a en lui « l'idée d'un être souverainement parfait ». En effet c'est de cela seul, souligne-t-il, que dépend « toute la force de [sa] démonstration » (59), et cela pour trois raisons :

en premier lieu, parce que dans cette idée est contenu ce qu'est Dieu, pour autant du moins que je puis le saisir ; et, conformément aux lois de la vraie Logique, on ne doit jamais se demander d'aucune réalité *si elle est (an sit)*, à moins d'avoir d'abord saisi *ce qu'elle est (quid sit)*. En second lieu, parce que c'est cette idée elle-même qui me donne l'occasion d'examiner si je suis par moi ou par un autre, et de reconnaître mes manques ; et enfin, c'est cette idée qui m'enseigne non seulement qu'il y a une cause de moi-même, mais de plus aussi, qu'en cette cause sont contenues toutes les perfections, et que partant, elle est Dieu (60).

Cette seconde preuve « par les effets » pose Dieu non seulement comme la Cause qui me conserve (en me créant continuellement), mais aussi (et inséparablement) comme « Cause de soi » (61). C'est

(56) *Premières réponses*, VII, pp. 106-107 (IX, pp. 84-85). Cf. ci-dessus, note 39.

(57) *Ibid.*, VII, p. 107 (IX, p. 85).

(58) *Ibid.* L'influence d'Ockham, ici, est manifeste. Cf. fasc. II, pp. 682 et 704 ss.

(59) *Premières réponses*, *loc. cit.*

(60) *Ibid.*, VII, pp. 107-108 (IX, pp. 85-86). Cf. *Lettre CCXXV à Mersenne* (31 décembre 1640), III, p. 273 : « j'ai lu des Théologiens qui, suivant la Logique ordinaire, *quaerunt prius de Deo quid sit, quam quaesiverint an sit.* »

(61) Descartes dit aussi que l'argument par les effets « conclut une *Summa Causa*, à savoir Dieu » (*Entretien avec Burman*, p. 153), et

du moins ce que Descartes explicite en répondant aux objections de Caterus et d'Arnauld. En effet, même si l'on ne peut pas admettre qu'il y ait eu un moment où Dieu n'a pas existé, cependant, « parce que c'est Lui-même qui effectivement se conserve, il semble qu'on puisse Le dire sans trop d'impropriété *cause de soi* », non pas au sens d'une conservation qui se ferait « par l'influence positive d'une cause efficiente, mais seulement [en ce sens] que l'essence de Dieu est telle, qu'elle ne peut pas ne pas exister toujours » (62).

Descartes estime même que nous ne pouvons mener à bonne fin la considération de la cause efficiente — considération qui constitue « le principal, pour ne pas dire le seul moyen que nous ayons de prouver l'existence de Dieu » (63) — que si nous cherchons *la cause de Dieu Lui-même* (car de quel droit L'excepterions-nous de cette recherche, avant d'avoir prouvé qu'Il existe ?) (64) : « il faut donc se demander de chaque réalité si elle est par elle-même ou par un autre ; et certes par ce moyen on peut conclure l'existence de Dieu », même si l'on ne dit pas explicitement comment il faut entendre « être par soi » (*a se*) (65). Descartes, précisément, n'a pas jugé utile, dans les *Méditations*, d'expliquer le sens de l'expression « être par soi » parce que « tous ceux qui se laissent conduire par la seule lumière naturelle » se forment aussitôt « un certain concept commun à la cause efficiente et à la cause formelle : à savoir que ce qui est *par un autre* (*ab alio*), est par lui comme par une cause efficiente ; tandis que ce qui est *par soi* (*a se*) est comme par une cause formelle, c'est-à-dire qu'il a une essence telle qu'il n'a pas besoin de cause efficiente » (66). Voilà qui, en soi est évident et n'aurait pas besoin d'être expliqué. Mais il se trouve que certains, pensant que l'expression « par soi » ne doit être entendue que négativement, comme « sans cause », estiment « qu'il y a quelque chose dont on ne doit pas demander pourquoi

prouve que Dieu est « cause première et immuable » : voir *Lettre à Elisabeth*, 6 octobre 1645, in *Correspondance*, VI, p. 318 : « toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'Il est la cause première et immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre des hommes, prouvent, ce me semble, en même façon qu'Il est aussi la cause de tous ceux qui en dépendent. »

(62) *Premières réponses*, VII, p. 109 (IX, p. 87). Voir *Lettre CCXXXIII à Mersenne* (18 mars 1641), III, p. 335.

(63) *Quatrièmes réponses*, VII, p. 238 (IX, p. 184). *Premières réponses*, VII, p. 101 (IX, p. 81) ; *Abrégé*, VII, p. 14 (IX, p. 11) ; *Quatrièmes réponses*, VII, p. 244 (IX, p. 188) : « presque tous les théologiens soutiennent qu'on ne peut apporter aucune [preuve de l'existence de Dieu] si ce n'est par les effets. »

(64) *Quatrièmes réponses*, *loc. cit.* ; cf. *Deuxièmes réponses, Raisons...*, axiome I, pp. 164-165 (IX, p. 127).

(65) *Quatrièmes réponses*, *loc. cit.*

(66) *Quatrièmes réponses*, VII, p. 238 (IX, p. 184).

(*cur*) cela existe » — interprétation qui, souligne Descartes, exclut la possibilité de prouver l'existence de Dieu à partir des effets (67).

Pour répondre à une telle interprétation (qu'il ne peut évidemment pas admettre), Descartes est amené à expliciter sa pensée et à montrer « qu'entre la *cause efficiente* proprement dite et *nulle cause*, il y a quelque chose d'intermédiaire, à savoir *l'essence positive de la réalité*, à laquelle on peut étendre le concept de cause efficiente de la même manière que, en Géométrie, on a coutume d'étendre le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite » (68). Autrement dit, « la signification de la cause efficiente ne doit pas être restreinte, en cette question, aux causes qui sont antérieures à leurs effets dans le temps, ou qui en sont différentes » (69). Il faut au contraire « se servir de l'analogie de la cause efficiente pour expliquer ce qui appartient à la cause formelle, c'est-à-dire à l'essence même de Dieu » (70). Aussi Descartes n'hésite-t-il pas à dire, en répondant aux objections de Caterus, que Dieu « fait en quelque manière la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant qu'Il est par soi positi-

(67) *Ibid.*, VII, p. 239 (IX, p. 185). Cf. *Premières réponses*, VII, p. 110 (IX, pp. 87-88) : « lorsque nous disons que Dieu est par soi (*a se*), nous pouvons (...) certes entendre cela négativement, de sorte que cela signifie seulement qu'Il n'a aucune cause ; mais si nous avons auparavant cherché la cause pourquoi Il est, ou pourquoi Il ne cesse pas d'être, et que considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'avons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la cause pourquoi Il ne cesse pas d'être, et qu'il ne puisse y en avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est par soi (*a se*), non plus négativement, mais au contraire très positivement. » Voir aussi *loc. cit.*, VII, pp. 108-109 (IX, p. 86) : « la lumière naturelle nous dicte qu'il n'existe aucune réalité dont il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse chercher la cause efficiente, ou bien, si elle n'en a pas, demander pourquoi elle n'en a pas besoin. De sorte que si je pensais qu'aucune réalité ne peut en quelque manière être à l'égard d'elle-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, tant s'en faut que de là j'en vinsse à conclure qu'il y a une Cause première, qu'au contraire de celle-là même qui serait appelée première je chercherais de nouveau la cause, et ainsi je ne parviendrais jamais à une première [cause] de toutes choses. Mais j'admets entièrement qu'il peut y avoir quelque chose en quoi il y ait une puissance si grande et si inépuisable qu'elle n'ait jamais eu besoin du secours d'aucun pour exister, et qui n'en ait encore pas besoin maintenant pour être conservé, et qui ainsi soit d'une certaine manière cause de soi. Et je conçois (*intelligo*) que Dieu est tel. »

(68) *Quatrièmes réponses*, VII, p. 239 (IX, p. 185).

(69) *Ibid.*, pp. 239-240 (IX, p. 185). Cf. *Premières réponses*, VII, p. 108 (IX, p. 86).

(70) *Quatrièmes réponses*, VII, p. 241 (IX, pp. 186-187). Cf. *Lettre CCXXII bis* (1640 ou 1643), *Œuvres* V, p. 546, où Descartes reconnaît que l'expression *causa sui*, qui a été mal interprétée par « quelques uns », a besoin de l'explication suivante : « être cause de soi, c'est être par soi et n'avoir pas d'autre cause que sa propre essence, qui peut être dite cause formelle ». Dans les *Quatrièmes réponses*, Descartes prend soin de faire remarquer que « lorsqu'[il prend] l'essence totale (*integram*) de la

vement (71). Mais Arnauld, n'ayant pas saisi la subtilité de cette analogie, s'insurge contre une telle affirmation, ce qui oblige Descartes à préciser de nouveau qu'il n'a voulu attribuer à Dieu, ni la causalité efficiente à l'égard de Lui-même (72), ni par le fait même l'imperfection d'être effet (73). Dire que « Dieu est par soi positivement comme par une cause », c'est pour lui « une manière de parler non seulement très utile (...), mais même nécessaire » (74), à condition que l'on comprenne bien que l'expression *causa sui* « ne peut en aucune manière être entendue de la cause efficiente », mais que l'on veut seulement par là dire « que la puissance inépuisable de Dieu est la cause ou raison pour laquelle Il n'a pas besoin de cause » (75). Autrement dit, si l'on cherche « pourquoi Dieu existe (*cur Deus existat*) », on ne répond pas

par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la réalité, ou cause formelle, laquelle, du fait même qu'en Dieu l'existence ne se distingue pas de l'essence, a une grande analogie avec la cause efficiente, et ainsi peut être appelée « quasi cause efficiente » (76).

La *Troisième méditation* n'expose donc que ce que Descartes appelle la preuve « par les effets », qui est double. C'est seulement dans la *Cinquième méditation* qu'est abordée la preuve par l'essence même de Dieu, dont il reconnaît qu'elle présente plus de difficultés que la première, à tel point qu'il a d'abord hésité à s'en servir (77).

Il s'agit, dans cette *Cinquième méditation*, de fonder notre connaissance de « l'essence des réalités matérielles », autrement

réalité pour la cause formelle, [il ne fait] que suivre les traces d'Aristote ; en effet, au livre de ses *Seconds Analytiques*, ayant omis la cause matérielle, la première qu'il nomme est [celle qu'il appelle] *aitian to ti en einai* ou, selon la traduction courante des philosophes latins, la cause formelle, et [cette cause] il l'étend à toutes les essences de toutes les réalités, parce qu'il ne traite pas en ce lieu des causes du composé physique, mais plus généralement des causes d'où l'on peut tirer quelque connaissance » (VII, p. 242 ; IX, p. 187).

(71) *Premières réponses*, VII, p. 110 (IX, p. 87).

(72) Voir *Quatrièmes réponses*, VII, pp. 235-236 (IX, p. 182).

(73) Voir *loc. cit.*, VII, p. 242 (IX, p. 187).

(74) *Loc. cit.*, VII, pp. 237 et 238 (IX, p. 184).

(75) *Quatrièmes réponses*, VII, p. 236 (IX, p. 182). C'est précisément parce que « cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence, est très positive », que Descartes a dit « que la raison ou cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause, est positive » (*loc. cit.* ; IX, pp. 182-183). « Et je n'ai dit nulle part que Dieu se conserve par une certaine influence positive, ainsi que les réalités créées sont conservées par Lui, mais seulement que l'immensité de sa puissance ou de son essence, à cause de laquelle Il n'a pas besoin de conservateur, est une réalité positive » (*loc. cit.*, VII, pp. 236-237 ; IX, p. 183).

(76) *Loc. cit.*, VII, p. 243 (IX, p. 188).

(77) Voir *Premières réponses*, VII, p. 120 (IX, p. 94) ; *Abrégé*, VII, p. 15 (IX, p. 11).

dit d'éliminer tous les doutes concernant les essences de ces réalités (78). Pour cela, avant d'examiner si ces réalités existent hors de lui (ce qui fera l'objet de la *Sixième méditation*), Descartes veut considérer leurs *idées*, pour discerner celles qui sont distinctes et celles qui sont confuses. Or il est manifeste que les nombres et les figures mathématiques, que nous tirons de notre propre pensée, ont une essence immuable et éternelle qui ne dépend pas de notre esprit, puisque nous pouvons démontrer telle ou telle de leurs propriétés dont nous reconnaissons, clairement et distinctement, qu'elles leur appartiennent. Mais

si, de cela seul que je puis tirer de ma propre pensée l'idée de quelque réalité, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette réalité, lui appartient en effet, ne peut-on pas aussi tirer de cela un argument par lequel soit prouvée l'existence de Dieu ? (79).

En effet, j'ai en moi, aussi bien que l'idée d'une figure ou d'un nombre quelconque, l'idée « d'un Etre souverainement parfait » ; et je comprends (*intelligo*) qu'il appartient à la nature de cet être d'exister toujours, avec autant de clarté et de distinction que je comprends que tout ce que je démontre d'une figure ou d'un nombre appartient à la nature de cette figure ou de ce nombre. Par conséquent, même si ce qui a été dit dans les méditations précédentes n'était pas vrai (par conséquent : même si on mettait entre parenthèses la preuve par les effets), l'existence de Dieu devrait m'être « au moins aussi certaine » que les vérités mathématiques (80).

Si à première vue cela ne semble pas entièrement manifeste et si la démonstration peut ainsi avoir « l'apparence d'un sophisme », c'est uniquement parce que, ayant l'habitude de distinguer dans toutes les autres réalités l'existence de l'essence, nous nous persuadons qu'en Dieu aussi l'existence peut être séparée de l'essence, et qu'ainsi nous pouvons penser Dieu comme non existant. Mais en réalité, si nous y pensons attentivement, il nous devient manifeste que l'existence ne peut pas être séparée de l'essence de Dieu (81). De sorte « qu'il ne répugne pas moins de penser [un] Dieu (c'est-à-dire l'Etre souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque une certaine perfection), que de

(78) La *Cinquième méditation* reste au niveau des essences des réalités matérielles, autrement dit au niveau des idées mathématiques, et prouve leur vérité en montrant comment la vérité divine fonde la vérité de l'arithmétique et de la géométrie.

(79) *Cinquième méditation*, VII, p. 65 (IX, p. 52).

(80) *Ibid.*, pp. 65-66 (IX, p. 52).

(81) *Loc. cit.* N'oublions pas que, pour Descartes, il n'y a pas *hors de notre pensée* d'essence des réalités distincte de leur existence. Il n'y a de distinction réelle qu'entre les *idées* des réalités (que Dieu a mises dans mon intelligence) et ces réalités existant hors de mon intelligence. Ainsi,

penser une montagne à laquelle manque une vallée » (82). Sans doute pourrais-je ne jamais penser à Dieu ; mais dès lors que je pense à « un Etre premier et souverain (*ens primum et summum*) » et que, « pour ainsi dire, je tire son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes les perfections (...) et cette nécessité suffit pour que, après que j'ai reconnu que l'exis-

« quand, par l'essence, nous entendons la réalité selon qu'elle est objectivement dans l'intelligence, et par l'existence la même réalité selon qu'elle est hors de l'intelligence, il est manifeste que les deux se distinguent réellement » (*Lettre CDXVIII à ****, 1645 ou 1646, *Œuvres IV*, p. 350). Mais c'est là la seule manière dont les essences des réalités puissent être distinctes de leur existence. « C'est à juste titre que nous séparons les deux par notre pensée, parce que nous pouvons concevoir [l'essence] sans l'existence actuelle, comme une rose en hiver ; mais cependant elles ne peuvent pas être séparées réellement (*reipsa*), comme on a coutume de les distinguer, parce que l'essence n'a pas été avant l'existence, puisque l'existence n'est rien d'autre que l'essence existante, de même que lorsque de deux choses l'une n'est pas antérieure à l'autre, elle ne peut non plus en être différente ni distincte » (*Entretien avec Burman, Œuvres V*, p. 164). Toutes les difficultés dans ce domaine viennent de ce que « nous ne distinguons pas suffisamment les réalités existant hors de notre pensée, des idées des réalités, qui sont dans notre pensée. Ainsi, quand je pense l'essence du triangle, et l'existence du même triangle, ces deux pensées, en tant qu'elles sont des pensées, même prises objectivement, diffèrent modalement, au sens strict du terme [mode] ; mais il n'en va pas de même pour le triangle existant hors de ma pensée, en lequel il me semble manifeste que l'essence et l'existence ne se distinguent en aucune manière ; il en est de même de tous les universaux ; ainsi quand je dis 'Pierre est homme', la pensée par laquelle je pense Pierre diffère modalement de celle par laquelle je pense l'homme, mais en Pierre lui-même être homme n'est rien d'autre qu'être Pierre » (*Lettre CDXVIII... loc. cit.*). Si l'essence d'une réalité n'est distincte de son existence que dans la mesure où on entend par « essence » la réalité en tant que pensée, on ne s'étonne pas que dans la traduction française des *Méditations*, approuvée par Descartes, le terme latin *essentia* soit parfois traduit par « idée ». Cf. ci-dessus, note 2.

(82) *Cinquième méditation*, VII, p. 66 ; IX, p. 52 ; concernant l'exemple de la montagne et de la vallée, voir *Lettre CCLXII à Gibiauf* (19 janvier 1642), *Œuvres III*, pp. 476 ss. ; *Lettre DXXV à Arnauld* (29 juillet 1648), V, p. 223. — Mais du seul fait que je conçois une montagne avec une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il existe dans le monde une montagne. Il semble donc que, du fait que je pense Dieu comme existant, il ne s'ensuive pas que Dieu existe ; « car ma pensée (*cogitatio*) n'impose aucune nécessité aux réalités ; et de même que l'on peut imaginer un cheval ailé encore qu'aucun cheval n'ait des ailes, ainsi je puis peut-être attribuer (*affingere*) l'existence à Dieu, bien qu'aucun Dieu n'existe » (*Cinquième méditation, loc. cit.* ; IX, p. 53). En réalité, répond Descartes, cette objection recèle un sophisme. Car de ce que je ne puis penser une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'une montagne et une vallée existent quelque part, mais uniquement que la montagne et la vallée, qu'elles existent ou non, ne peuvent être séparées ; tandis que, du fait que je ne puis penser Dieu qu'existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de Dieu, et donc qu'Il existe véritablement — « non pas que ma pensée puisse faire qu'il en soit ainsi (*hoc efficiat*), ni qu'elle impose de nécessité à aucune réalité, mais au contraire parce que la nécessité de la réalité elle-même, à savoir de l'existence de Dieu, me détermine à penser cela ; car je ne suis pas libre de penser Dieu sans l'existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection) comme je suis libre d'imaginer un cheval avec ou sans ailes » (VII, p. 67 ; IX, p. 53).

tence est une perfection, je conclus à juste titre que l'Être premier et souverain existe » (83).

Dans la *Cinquième méditation*, l'argument *a priori* fait donc intervenir, comme moyen terme, la notion de perfection (plus exactement : la nécessité d'attribuer à Dieu toutes les perfections et donc l'existence, que l'on considère comme une perfection).

Gassendi ayant objecté à Descartes que l'existence n'est pas une perfection, une propriété, mais seulement ce sans quoi ni la réalité ni ses perfections n'existeraient (84), Descartes répond qu'il ne voit pas pourquoi l'existence ne peut pas être considérée comme une propriété, de même que la toute-puissance, à condition de prendre le terme « propriété » au sens où il désigne « tout ce qui peut être attribué à une réalité » (85). Bien plus il faut, pour Descartes, affirmer que « l'existence nécessaire est vraiment en Dieu une propriété prise au sens le plus strict, parce qu'elle convient à Lui seul et qu'en Lui seul elle fait partie de l'essence. C'est pourquoi l'existence du triangle ne doit pas être comparée avec l'existence de Dieu, parce que [l'existence] a manifestement en Dieu une autre relation à l'essence que dans le triangle » (86). Descartes se défend en outre, toujours contre Gassendi, de commettre une pétition de principe en « mettant l'existence entre les choses qui appartiennent à l'essence de Dieu » (87).

(83) *Cinquième méditation*, VII, p. 67 (IX, p. 53).

(84) *Cinquièmes objections*, VII, p. 323.

(85) *Cinquièmes réponses*, VII, p. 383.

(86) *Ibid.* Cf. *Lettre CCXLVIII à Mersenne* (22 juillet 1641), *Œuvres* III, p. 416.

(87) *Cinquièmes réponses*, *loc. cit.* Un correspondant anonyme, qui l'accusait également de commettre une pétition de principe, s'exprimait ainsi : « Ou bien [Descartes] admet (*sumit*) sans preuve qu'il y a une idée de Dieu, et par 'idée de Dieu' il entend la connaissance (par la raison) de cette proposition *Dieu existe* ; et ainsi il présume (*sumit*) ce qu'il devait prouver. Ou bien il ne présume pas, mais prouve qu'il y a une idée de Dieu, par le fait qu'en raisonnant nous pouvons inférer que Dieu existe : car c'est la même chose d'avoir une idée de Dieu et d'inférer par raisonnement que 'Dieu existe' » (*X*** à Mersenne pour Descartes*, mai 1641, *Œuvres* III, p. 377). A cela Descartes répond, en s'adressant à Mersenne : « Par quelle induction [notre ami] a-t-il pu tirer de mes écrits, que l'idée de Dieu se doit exprimer par cette proposition *Dieu existe*, pour conclure, comme il l'a fait, que la principale raison dont je me sers pour prouver son existence, n'est rien autre chose qu'une pétition de principe ? Il faut qu'il ait bien vu clair, pour y voir ce que je n'ai jamais eu l'intention d'y mettre (...). J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi d'un Être souverainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a. Et il est vrai que la simple considération d'un tel Être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu, et de concevoir qu'il existe ; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu, ou d'un Être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition : *Dieu existe*, et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre » (*Lettre CCXLV à Mersenne*, juillet 1641, *Œuvres* III, pp. 395-396).

C'est précisément cette relation de nécessité de l'existence à l'essence de Dieu qui, dans une seconde formulation de l'argument *a priori*, constituera le seul ressort du raisonnement (la notion de perfection n'intervenant plus immédiatement, bien qu'elle reste présupposée) (88). Donnée en réponse aux objections de Caterus, l'argument prend la forme du syllogisme suivant :

Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la vraie et immuable nature ou essence ou forme de quelque réalité, cela peut être affirmé en vérité de cette réalité ; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce qu'est Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'Il existe. Donc, nous pouvons alors affirmer en vérité de Dieu qu'Il existe (89).

La seule difficulté de ce raisonnement (mais Descartes avoue qu'elle n'est pas petite) réside dans la mineure (90). Toutefois, Descartes estime que si l'on veut bien considérer attentivement la nature de l'Être souverainement parfait, on reconnaîtra que l'idée de Dieu ne contient pas l'existence seulement possible, mais l'existence nécessaire. C'est là un des postulats de son exposé « géométrique » :

[Je demande] qu'ils s'arrêtent longtemps à contempler la nature de l'Être souverainement parfait ; et, entre autres choses, qu'ils considèrent que, dans les idées de toutes les autres natures, l'existence possible se trouve bien contenue, mais que dans l'idée de Dieu n'est pas contenue l'existence seulement possible, mais l'existence nécessaire. Car, de cela seul, sans aucun discours, [on connaîtra] que Dieu existe ; et cela ne sera pas moins évident (*per se notum*) que [le fait que] le nombre deux est pair, ou que trois est impair (...). Car il y a des choses qui sont évidentes à certains, que d'autres n'entendent que par un discours (91).

(88) Il semble bien qu'on puisse dire que, chez Descartes, l'idée de perfection demeure essentielle à la preuve de l'existence de Dieu. Descartes lui-même le souligne en 1645 dans une lettre à la Princesse Elisabeth : « On ne saurait démontrer qu'Il existe, qu'en Le considérant comme un Être souverainement parfait ; et il ne serait pas souverainement parfait, s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde, qui ne vint pas entièrement de Lui » (*A Elisabeth*, 6 octobre 1645, in *Correspondance*, VI, p. 318). Ainsi, « la seule Philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât » (*ibid.*). Citant cette phrase, Leibniz observera que Descartes parle « durement », et que « Calvin n'a jamais rien dit de plus dur » (*Théodicée*, II, § 164, in *Œuvres* [Gerhardt] VI, p. 207).

(89) *Premières réponses*, VII, pp. 115-116 (IX, p. 91).

(90) *Ibid.*, p. 116 (IX, pp. 91-92).

(91) *Deuxièmes réponses, Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...* (Postulat V), VII, pp. 163-164 (IX, pp. 126-127). Dans les *Premières*

Ainsi, Descartes demande que l'on considère la mineure de son syllogisme comme évidente. De fait, dans l'exposé « géométrique » de la preuve, cette mineure (« l'existence nécessaire est contenue dans le concept de Dieu ») est évidente en vertu d'un axiome précédemment énoncé, selon lequel en toute idée ou concept d'une réalité est contenue l'existence, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la raison d'existant ; mais dans le concept d'une réalité limitée est contenue l'existence possible ou contingente, tandis que dans le concept d'[un] être souverainement parfait est contenue l'existence nécessaire et parfaite (92).

La majeure elle-même est fondée sur une définition préalable (93). Si bien que la conclusion du syllogisme (« donc il est vrai de dire de Dieu que l'existence nécessaire est en lui, ou qu'Il existe ») « peut être évidente (*per se nota*) pour ceux qui sont libres de préjugés » (94).

Dans les *Principes de la philosophie* (de même que dans les *Raisons disposées more geometrico* qui sont jointes aux *Deuxièmes réponses*) (95), c'est la preuve *a priori* qui est exposée la première : de cela seul que la pensée « perçoit que l'existence nécessaire et

réponses, Descartes affirme : « Parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible sans que, simultanément, étant attentifs à sa puissance sans mesure, nous reconnaissons aussi qu'il peut exister par sa propre force (*propria sua vi*), nous concluons de là qu'il existe réellement (*revera*) et qu'Il a existé de toute éternité ; car il est très manifeste, par la lumière naturelle, que ce qui peut exister par sa propre force existe toujours. Et ainsi nous saisissons (*intelligemus*) que l'existence nécessaire est contenue dans l'idée d'un Etre souverainement puissant, non par une fiction de l'intelligence, mais parce qu'il appartient à la vraie et immuable nature d'un tel Etre d'exister ; et nous percevrons facilement aussi que cet Etre souverainement puissant ne peut pas avoir en Lui toutes les autres perfections qui sont contenues dans l'idée de Dieu, de sorte que celles-ci, sans aucune fiction de l'intelligence et de par leur propre nature, sont jointes ensemble et existent en Dieu » (*Premières Réponses*, VII, p. 119 ; IX, p. 94). Il y a ici une argumentation un peu nouvelle, puisque « nous ne pouvons penser que l'existence de Dieu est possible » sans penser à sa puissance sans mesure, par laquelle il peut exister. De l'idée d'un Etre souverainement puissant, on passe immédiatement à l'idée qu'il peut exister par sa propre force et, du même coup, au fait qu'Il existe réellement. On passe donc quasi immédiatement de la possibilité incluse dans la toute-puissance (ce que Leibniz mettra entre parenthèses) à l'existence nécessaire.

(92) *Loc. cit.* (axiome X), VII, p. 166 (IX, p. 128).

(93) Cf. *loc. cit.* (déf. IX), p. 162 (IX, p. 125) : « Quand nous disons que quelque chose est contenu dans la nature ou le concept d'une réalité, c'est la même chose que si nous disions que cela est vrai de cette réalité, ou que cela peut être affirmé d'elle. »

(94) *Loc. cit.*, VII, p. 167 (IX, p. 129).

(95) Voir VII, pp. 166 ss. (IX, pp. 129 ss.). Une présentation de la preuve *a priori* était déjà donnée sous forme de syllogisme dans les *Premières réponses* adressées à Caterus. Les auteurs des *Secondes objections* (des théologiens parisiens) ayant critiqué ce syllogisme en disant qu'on peut seulement, par là, conclure « qu'il appartient à la nature de

éternelle est contenue dans l'idée [qu'elle a] d'un Etre souverainement parfait, elle doit conclure clairement que cet Etre souverainement parfait existe » (96). C'est seulement après avoir souligné qu'en raison des préjugés qui entravent notre esprit (en particulier l'habitude que nous avons de distinguer essence et existence), nous pouvons ne pas reconnaître clairement la nécessité de l'existence de Dieu (97), que Descartes expose une seconde démonstration, qui procède à partir de la présence en nous « de l'idée de Dieu ou d'un Etre souverain » (98). Mais à cela « tout le monde ne prend pas garde comme il faut » ; c'est pourquoi il nous faut encore chercher « par qui nous sommes, nous-mêmes qui avons en nous l'idée des perfections souveraines de Dieu » (99). Enfin, la vérité de cette démonstration se trouve corroborée par la considération de la nature de la durée de notre vie, dont les parties ne dépendent pas les unes des autres, ce qui nous oblige à poser l'existence d'une cause qui nous conserve et qui, n'ayant pas elle-même besoin d'être conservée, est Dieu (100).

Pourquoi les *Raisons* et les *Principes* exposent-ils les preuves dans un ordre inverse de celui des *Méditations* ? Descartes dit clairement : autre est la *via inveniendi*, autre la *via docendi* (101). Dans les *Méditations*, Descartes suit une voie d'invention, de découverte, dont l'ordre propre est un ordre d' « analyse » (102) ; dans les *Principes* (comme dans les *Raisons*), il expose ses arguments selon un ordre « synthétique » (par définitions, axiomes, postulats, syllogismes...), ordre qui est destiné à arracher le consentement des esprits récalcitrants et obstinés, mais qui ne satisfait pas (comme fait l'ordre analytique) « l'esprit de ceux qui désirent apprendre, parce qu'il n'enseigne pas la méthode par laquelle la réalité a été découverte » (103).

Dieu qu'Il existe », autrement dit que si la nature de Dieu est possible, Il doit exister, mais non pas qu'Il existe en effet (voir VII, p. 127 ; IX, p. 100), Descartes répond en distinguant deux sens du mot « possible » : voir VII, p. 150 (IX, pp. 117-118).

(96) *Principes de la philosophie* (1644), I, art. 14, *Œuvres* VIII, p. 10 (IX, p. 31).

(97) *Loc. cit.*, art. 16, VIII, pp. 10-11 (IX, p. 32).

(98) Art. 18, VIII, p. 11 (IX, p. 33).

(99) Art. 20, VIII, p. 12 (IX, p. 34).

(100) Art. 21, VIII, p. 13 (IX, p. 34).

(101) Voir *Entretien avec Burman* (ci-dessous, note 105).

(102) Voir *Deuxièmes réponses*, VII, pp. 155-157 (IX, pp. 121-123).

M. Guérault, soulignant que cet ordre analytique, « que déterminent les exigences de notre certitude, que commandent les conditions de possibilité de notre connaissance, ne saurait être celui selon lequel s'enchaînent les réalités en soi » (*Malebranche*, I, p. 24), cite cette règle de Descartes : « Chaque chose par ordre doit être considérée différemment selon qu'on se réfère à l'ordre de notre connaissance ou à celui de l'existence réelle » (*Regulae*, reg. 12 ; *Œuvres* X, p. 418).

(103) *Deuxièmes réponses*, VII, p. 156 (IX, p. 122).

Descartes ne cache pas que la voie analytique qu'il a suivie dans les *Méditations* est pour lui « la plus vraie » et même « la plus propre à enseigner » (104). Or, selon l'ordre de cette voie, la preuve *a priori* vient après la preuve par les effets (105). Que faut-il en conclure ?

Cette preuve *a priori* qui, dans les *Méditations*, vient en dernier lieu et qui est présentée comme étant « pour le moins aussi certaine » qu'une démonstration mathématique, présuppose-t-elle la preuve « par les effets » ? Autrement dit, présuppose-t-elle que l'on a fondé les mathématiques en établissant qu'à une idée claire et distincte (celle de Dieu) correspond une Réalité nécessairement existante qui, elle-même, garantit la certitude de toutes les idées claires et distinctes ?

D'autre part, Descartes affirme que, même si l'on n'avait pas préalablement démontré que tout ce que l'on connaît clairement et distinctement est vrai, l'existence de Dieu aurait néanmoins pour lui (par la seule considération de l'idée de Dieu, dont il voit clairement et distinctement que son existence appartient nécessairement à sa nature), « au moins le même degré de certitude qu'ont eu jusqu'à présent les vérités mathématiques » (106).

De telles expressions de Descartes — « au moins le même degré de certitude », ou « pour le moins aussi certaine » (107) — veulent-elles dire que la preuve de l'existence de Dieu par la seule considération de sa nature n'est pas plus certaine que les vérités mathématiques, parce qu'elle demeure toujours soumise à la même condition préalable que les vérités mathématiques, c'est-à-dire, en définitive, à la preuve par les effets (qui seule garantit la

(104) *Ibid.* Il n'y a pas là de contradiction avec la distinction, faite précédemment, entre *via inveniendi* et *via docendi*, si l'on distingue l'enseignement des *Méditations* et celui des *Principes* ou des *Raisons*. Les *Méditations*, qui ne s'adressent qu'aux esprits intelligents et instruits, enseignent « la méthode par laquelle la réalité a été découverte », si bien qu'au terme le lecteur comprend la réalité démontrée aussi parfaitement que s'il l'avait découverte lui-même (voir *Deuxièmes réponses*, *loc. cit.*) ; tandis que les *Principes* et les *Raisons* s'adressent au lecteur peu attentif ou récalcitrant (voir VII, p. 155 ; IX, p. 121).

(105) Voir *Entretien avec Burman* (16 avril 1648), V, p. 153 : « Cet autre argument, dans la *Cinquième méditation*, procède *a priori* et non pas à partir des effets (*et non ab effectu*). Or cet argument, dans les *Méditations*, suit [l'argument par les effets, c'est-à-dire par l'idée de Dieu en tant qu'effet de Dieu en nous], parce que l'auteur a découvert ces deux [arguments] de telle sorte que celui [par les effets] précède ce qu'il déduit dans cette [cinquième] *Méditation*, et que l'autre suive. Mais dans les *Principes* il a mis en premier lieu cet argument [*a priori*], parce qu'autre est la voie et l'ordre d'invention, autre la voie et l'ordre d'exposition ; or dans les *Principes* il expose (*docet*) et procède synthétiquement. »

(106) *Cinquième méditation*, VII, pp. 68-69 (IX, p. 54).

(107) *Discours de la méthode*, IV^e partie, VI, p. 36.

vérité des idées claires et distinctes ?) (108). Autrement dit, la preuve *a priori* tient-elle « toute sa valeur de la preuve *a posteriori* ou *ab effectu*, d'où elle dérive selon l'ordre analytique des raisons » (109) ? Mais l'idée de Dieu, étant la première des idées claires et distinctes, et la plus facilement connue (110), ne devrait-elle pas jouir d'un statut particulier qui la rendrait indépendante de la preuve par les effets (111) ? Traiter ces problèmes et entrer dans les débats qu'ils ont suscités (112) serait ici hors de notre propos. Faisons cependant quelques remarques.

Remarquons d'abord que si Descartes cherche la clarté et la certitude avant tout, il faut reconnaître qu'il est difficile d'exposer clairement sa propre pensée sur ce problème qu'il considère lui-même comme central mais difficile à exposer clairement, même si on le conçoit avec évidence (du moins lorsqu'il s'agit de la preuve *a priori*).

Notons ensuite que si Descartes affirme que la considération de la cause efficiente est le premier et le principal moyen, pour ne pas dire le seul, que nous ayons de prouver l'existence de Dieu, il ne fait plus aucune allusion à la finalité ; mais il affirme qu'il y a un concept « commun à la cause efficiente et à la cause formelle : à savoir que ce qui est *par un autre* (*ab alio*) est par lui comme par une cause efficiente ; tandis que ce qui est *par soi* (*a se*) est comme par une cause formelle, c'est-à-dire qu'il a une essence telle qu'il n'a pas besoin de cause efficiente » (113). Par là on peut saisir le lien profond entre les deux preuves de l'existence de Dieu. Car celle qui part des effets doit comme se ramener à celle qui est *a priori*, puisque la cause efficiente n'existe qu'au niveau des réalités créées, tandis que la causalité formelle se trouve en Dieu Lui-même. Aussi n'est-il pas étonnant que l'idée innée que nous avons d'un Être souverainement parfait puisse à la fois nous conduire à poser l'existence de Dieu par la causalité efficiente et *a priori* par la causalité formelle, suivant que nous considérons

(108) Cf. M. GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 337.

(109) M. GUÉROULT, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, p. 9. Cf. *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 345.

(110) Cf. ci-dessus, note 2.

(111) M. Guérout ne le pense pas : voir *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 352 : « Que cet argument ait encore plus de certitude [que les vérités mathématiques] parce qu'il concerne la plus simple, la plus claire, la plus distincte des idées, en même temps que la 'première et principale', cela ne fait pas que la connaissance que nous en ayons soit d'une autre sorte et appartienne à une autre sphère... »

(112) Voir H. GOUHIER, *La preuve ontologique de Descartes* (à propos de la thèse soutenue par M. Guérout dans *Descartes selon l'ordre des raisons*), et la réponse de ce dernier dans *Nouvelles réflexions sur la preuve de Descartes* (où la thèse soutenue dans le premier ouvrage est à la fois « confirmée » et « nuancée »).

(113) Cf. ci-dessus, p. 22.

cette idée comme un effet existant réclamant une cause de son origine, ou selon sa propre signification réclamant l'existence nécessaire. Voilà les deux manières dont notre intelligence peut remonter jusqu'à l'existence de Dieu.

Comprenons bien là l'originalité de la position de Descartes. Il n'a pas voulu tirer son argument d'un ordre de causes efficientes constaté dans les réalités physiques, parce que l'existence de ces réalités sensibles est beaucoup trop incertaine et demeure dans le doute. C'est pourquoi Descartes souligne (dans son entretien avec Burman, en 1648), que si l'on veut tirer d'un effet de Dieu un argument qui conclue à une Cause suprême qui soit Dieu, on pourra examiner avec le plus de soin possible tous les effets, on n'en trouvera aucun qui « infère Dieu, hormis son idée » (114). Ce que veut Descartes, c'est chercher la cause efficiente de l'idée d'un être plus parfait que lui, qu'il découvre en lui en tant que *res cogitans* (115), car lui-même ne peut être cause efficiente de cette idée qui, précisément, représente une réalité plus parfaite que ce qu'il est. Nous sommes donc en présence de l'application du principe de causalité efficiente aux idées, et d'autre part de la reconnaissance du fait qu'il existe une idée qui représente une substance infinie. Cette idée ne peut provenir que d'une substance qui est elle-même véritablement infinie.

On voit comment une telle preuve peut insister sur le fait que l'esprit qui possède une telle idée ne peut exister par lui-même, ou glisser de l'existence de l'idée à l'existence de la *res cogitans*.

Mais une telle preuve peut insister sur le caractère objectif de cette idée. On s'oriente alors vers la preuve *a priori*. Car cette idée est celle d'un Être si parfait qu'il implique un rapport nécessaire à l'existence. Cet être ne peut être que *causa sui*, cause nécessaire de son existence. Il existe donc nécessairement. Et une telle preuve satisfait pleinement Descartes. N'écrit-il pas à Mer-senne qu'il peut se vanter d'avoir trouvé une preuve qui le satisfait

(114) *Entretien avec Burman*, in *Œuvres V*, p. 153.

(115) Remarquons encore que quand Descartes confirme sa preuve par l'essence de Dieu en fondant la véracité de son idée de Dieu (idée en laquelle est comprise l'existence nécessaire) sur le fait qu'elle est unique, et en affirmant que cette véracité exige qu'une telle idée provienne « d'une nature vraie et immuable qui doit nécessairement exister » (*Principes*, I, art. 15, *Œuvres VIII*, p. 10 ; IX, p. 31 ; cf. *Cinquième méditation*, *Œuvres VII*, p. 68 ; IX, p. 54), cette confirmation ou preuve déduit l'existence de Dieu de la perfection même de l'idée. C'est donc l'idée elle-même, dans sa véracité, qui oblige à poser l'existence de Dieu ; car si cette idée était dans ma pensée « par une fiction » (*Principes*, *loc. cit.*), elle ne serait pas vraie. N'y a-t-il pas là une sorte de réduction de la preuve par la vérité à une preuve par les idées ? De même qu'il y a une réduction de la causalité efficiente à l'ordre intentionnel des idées, n'y a-t-il pas également ici une réduction de la preuve augustinienne par la vérité à une preuve par la véracité de l'idée ?

entièrement et qui est pour lui plus certaine qu'aucune proposition géométrique (116) ?

Cependant la faiblesse de ces preuves est facile à saisir. N'y a-t-il pas un manque de distinction entre l'ordre intentionnel de l'idée et l'ordre de la réalité subsistante ? Comment peut-on affirmer comme évident que, dans cette idée d'un Être souverainement

(116) Voir *Lettre XXVI à Mersenne* (novembre 1630), I, pp. 181-182 : « Le plus court moyen que je sache pour répondre aux raisons qu'il apporte contre la Divinité, et ensemble à toutes celles des autres Athées, c'est de trouver une démonstration évidente, qui fasse croire à tout le monde que Dieu est. Pour moi, j'ose bien me vanter d'en avoir trouvé une qui me satisfait entièrement, et qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de géométrie ; mais je ne sais pas si je serais capable de la faire entendre à tout le monde, en la même façon que je l'entends ; et je crois qu'il vaut mieux ne toucher point du tout à cette matière, que de la traiter imparfaitement. Le consentement universel de tous les peuples est assez puissant pour maintenir la Divinité contre les injures des Athées, et un particulier ne doit jamais entrer en dispute contre eux, s'il n'est très assuré de les convaincre. » Pour M. Guérout, Descartes parle ici de la preuve par les effets (voir *Descartes selon l'ordre des raisons*, p. 336, note 11). Mais est-ce tellement sûr ? Les réticences exprimées ici par Descartes quant à la possibilité de « faire entendre » cette preuve « à tout le monde » ne suggèrent-elles pas au contraire qu'il s'agit de la preuve que Descartes avouera plus tard avoir « hésité » à exposer ? — Concernant la manière dont Descartes considère l'athéisme, relevons encore ce passage d'une lettre à Mersenne (à propos de ceux qui prétendent que si Dieu n'existait pas, les vérités éternelles n'en seraient pas moins vraies) : « ...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. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul Auteur duquel toutes choses dépendent ; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que *Dieu* veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela, peuvent aisément devenir Athées ; et pour ce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille qu'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible » (*Lettre XXII à Mersenne*, 6 mai 1630, *Œuvres* I, p. 150). — En parallèle avec la position de Descartes, qui estime avoir trouvé une démonstration de l'existence de Dieu capable de convaincre définitivement les athées, il faut noter celle de La Bruyère, qui n'est pas un philosophe, mais qui reflète bien la mentalité de son temps. « Je voudrais voir, écrit-il, un homme sobre, modéré, chaste, équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu : il parlerait du moins sans intérêt ; mais cet homme ne se trouve point » (*Les Caractères*, Des esprits forts, 11 [II], p. 461). Pour La Bruyère, l'athéisme est un phénomène monstrueux : « Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens pas qu'il n'y en ait point ; cela me suffit, tout le raisonnement du monde m'est inutile : je conclus que Dieu existe. Cette conclusion est dans ma nature ; j'en ai reçu les principes trop aisément dans mon enfance, et je les ai conservés depuis trop naturellement dans un âge plus avancé, pour les soupçonner de fausseté. » Objectera-t-on qu'« il y a des esprits qui se

parfait, est contenu ce qu'est Dieu ? Pour Descartes, il y a là un ordre logique, car il faut saisir ce qu'est une chose avant de se demander si elle existe : le *quid sit* passe avant l'*an sit* (117). L'ordre reconnu par Aristote est inversé ; et c'est de nouveau la forme en son intelligibilité propre qui permet d'affirmer l'existence ; car on ne saisit plus vraiment ce qu'est l'acte d'être, on n'atteint plus que sa manière d'être ; et celle-ci est bien dépendante de l'essence.

Enfin, si, pour les Grecs comme Platon et Aristote, ce qui finalisait toute la recherche philosophique, la *theoria* de l'Être premier, Dieu en sa Bonté souveraine, permettait à la philosophie de s'épanouir en sagesse, chez Descartes la philosophie est tout ordonnée à la découverte d'une connaissance certaine ; même la

défont de ces principes » ? La Bruyère répond : « C'est une grande question s'il s'en trouve de tels ; et quand il serait ainsi, cela prouve seulement qu'il y a des monstres » (*ibid.*, 15 [I], p. 462). « L'athéisme n'est point » (*ibid.*, 16 [II]). Cependant, tout en doutant « si ceux qui osent nier Dieu méritent qu'on s'efforce de le leur prouver » (*loc. cit.*, 36 [II], p. 470), La Bruyère propose l'argumentation suivante : « Il y a quarante ans que je n'étais point, et qu'il n'était pas en moi de pouvoir jamais être, comme il ne dépend pas de moi, qui suis une fois, de n'être plus ; j'ai donc commencé, et je continue d'être par quelque chose qui est hors de moi, qui durera après moi, qui est meilleur et plus puissant que moi : si ce quelque chose n'est pas Dieu, qu'on me dise ce que c'est » (*ibid.*, p. 471). La Bruyère envisage alors l'hypothèse suivante : « Peut-être que moi qui existe n'existe ainsi que par la force d'une nature universelle, qui a toujours été telle que nous la voyons, en remontant jusques à l'infinité des temps [objection des « libertins »]. Mais cette nature, ou elle est seulement esprit, et c'est Dieu ; ou elle est matière, et ne peut par conséquent avoir créé mon esprit ; ou elle est un composé de matière et d'esprit, et alors ce qui est esprit dans la nature, je l'appelle Dieu » (*ibid.*). Après avoir montré, par l'absurde, qu'on ne peut prétendre que notre esprit, cette « chose qui pense », soit une « portion de matière » existant par la force d'une « matière universelle », La Bruyère poursuit : si la « nature universelle » par laquelle j'existe, et dont les libertins soutiennent qu'elle est matière, ne l'est pas, mais est esprit, et si mon esprit ne peut remonter qu'à elle « pour rencontrer sa première cause et son unique origine, parce qu'il ne trouve point son principe en soi, et qu'il le trouve encore moins dans la matière, ainsi qu'il a été démontré, alors je ne dispute point des noms ; mais cette source originelle de tout esprit, qui est esprit elle-même, et qui est plus excellente que tout esprit, je l'appelle Dieu » (*loc. cit.*, p. 472). « En un mot », conclut La Bruyère dans une formule qui s'inspire de Descartes, « je pense, donc Dieu existe ; car ce qui pense en moi, je ne le dois point à moi-même, parce qu'il n'a pas plus dépendu de moi de me le donner une première fois, qu'il dépend encore de moi de me le conserver un seul instant. Je ne le dois point à un être qui soit au-dessus de moi, et qui soit matière, puisqu'il est impossible que la matière soit au-dessus de ce qui pense : je le dois donc à un être qui est au-dessus de moi et qui n'est point matière ; et c'est Dieu » (*loc. cit.*, pp. 472-473).

(117) Descartes affirme aussi que nous ne pouvons rien concevoir que sous la raison d'existant ; cela ne veut pas dire qu'il faille d'abord reconnaître que telle réalité existe avant de saisir ce qu'elle est, mais au contraire que, dans la mesure où nous la saisissons, nous saisissons son rapport avec l'existence.

découverte de l'existence de Dieu semble être utilisée dans ce but (118). La découverte de l'existence de l'Être suprême ne permet plus la contemplation ; mais elle permet d'être à l'abri du « malin génie ». En ce sens on peut dire que la philosophie de Descartes cherche avant tout la sécurité de l'intelligence, dont la garantie ultime est la découverte de l'existence de Dieu. Car si notre raison ne pouvait découvrir l'existence de Dieu, nous ne pourrions jamais être assurés qu'il n'y a pas quelque malin génie pour vicier radicalement notre pensée. La critique l'emporte ici sur la contemplation (119), le souci de sauvegarder une connaissance certaine éclipse l'importance de l'existence de Dieu. N'est-ce pas le premier moment d'une anthropologie qui relativise la métaphysique, la théologie ? Cela n'a rien d'étonnant puisque le sens de la transcendance de Dieu est comme perdu, avec le sens de l'acte d'être et de la finalité. C'est l'immanence de la causalité formelle, de l'idée, qui l'emporte.

M.-D. PHILIPPE, *o. p.*

(118) M. Guérout y insiste à juste titre à propos de la première preuve par les effets : « Que vise Descartes ? A démontrer que Dieu existe, sans doute ; mais cette fin, la plus spectaculaire, n'est nullement la fin primordiale. Nous savons qu'il vise à résoudre le problème de la valeur objective des idées... » (*Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 194). « Ce à quoi tend cette preuve, c'est surtout à établir que l'idée de Dieu en moi est le reflet conforme d'une réalité formelle, archétype existant hors de moi. L'entreprise de prouver Dieu apparaît pour la première fois dirigée vers la solution d'un problème concernant la critique de la connaissance, problème jusqu'ici étranger au théologien. Elle vise à fonder la valeur objective des idées de notre entendement » (*op. cit.*, pp. 203-204). M. Guérout ajoute : « L'originalité de Descartes est ainsi de réussir cette gageure qui consiste — en conciliant par dépassement saint Anselme et Duns Scot — à fonder l'objectivité de la science au moyen d'un Dieu tout-puissant, radicalement étranger en lui-même aux implications de cette science ; à prouver par la considération de mon idée que Dieu est l'archétype éternel de cette idée et que, pourtant, il est volonté infinie qui ne saurait être enfermée dans la nécessité d'aucune de mes idées » (*ibid.*, p. 204).

(119) Descartes, parlant de la « souveraine félicité de l'autre vie », qui consiste dans la seule contemplation de la Majesté divine », reconnaît que nous expérimentons dès ici-bas quelque chose de cette contemplation, qui nous procure « la plus grande volupté que nous soyons capable de ressentir en cette vie » (*Troisième méditation*, VII, p. 52 ; cf. IX, p. 42). La traduction française ajoute, pour ce que nous pouvons expérimenter en cette vie, le terme « méditation ». Ainsi, la contemplation est pour l'au-delà, la méditation est pour cette terre. Cette méditation réclame la certitude, et a pour fruit la *voluptas*, le « contentement » (selon la traduction française). Le philosophe, dans la certitude de sa méditation, est « content » ; il est satisfait de sa méditation (les *Principes* parlent aussi de « satisfaction » et d'« assurance » : « la considération d'un objet qui n'a point de bornes en ses perfections nous comble de satisfaction et d'assurance » : voir I, art. 19, texte français, p. 33).