

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 59 (2009)  
**Heft:** 1

**Artikel:** En quête d'une ontologie cartésienne : sur trois formules à corriger : lettre à un inconnu, 1642 ou 1643, AT V 545-546  
**Autor:** Beyssade, Jean-Marie  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381783>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## EN QUÊTE D'UNE ONTOLOGIE CARTÉSIENNE : SUR TROIS FORMULES À CORRIGER

(Lettre à un inconnu, 1642 ou 1643, AT V 545-546)<sup>1</sup>

JEAN-MARIE BEYSSADE

### Résumé

*Après les Meditations qui ont fait connaître les racines de sa métaphysique, avant les Principia qui vont développer sa physique, Descartes met au point avec un interlocuteur ami et inconnu les «façons de parler», les formules techniques les mieux adaptées à la nouvelle philosophie dans son intégralité. Pour Dieu, l'être suprême, sa liberté est indifférence mais non pas pouvoir de choisir entre des contraires. Et sa causalité, comme causa sui, cause de soi, est entièrement positive, mais elle est causalité formelle et non pas efficiente. Quant aux choses matérielles dont l'ensemble constitue le monde, la causalité est strictement mécanique, tant de Dieu à la machine du monde qu'il crée, comme cause efficiente et totale, d'une seule et même matière, qu'entre ces corps et leurs mouvements qui sont causes secondes les uns des autres. L'ensemble de ces formules corrigées fait signe vers ce qui s'appellera, d'un terme encore absent chez Descartes, mais qui se généralisera après lui, une sorte d'ontologie. Nous nous proposons de le montrer en commentant une importante lettre de Descartes (AT V 545-546).*

Le lecteur trouvera, ci-dessous, la version latine du second fragment de la lettre étudiée dans le présent article, ainsi qu'une traduction originale due à M. J.-P. Schneider, revue par l'auteur.

(AT V 545-546) Fateor me mihi nec videri infelicem, nec scriptorum, quae in lumen edidi, poenitere, cum intelligo tales aliquos in mundo reperiri, qualem te esse tua epistola declarat : nempe, qui ea quae vulgavi studiose perlegant, accurate percipiant, et gratis animis admittant. Cum autem illi rarissimi sint, merito tibi maximas gratias habeo et ago, quod unus ex illis ac etiam fortasse praecipuus esse digneris. Praecipuum dico, tum propter arcissimam benevolentiam quam promittis, tum etiam propter eximiam illam lucubrationem quam epistolae tuae adjunxisti : cogitationes enim meae cum iis quas ibi expressisti tam accurate conveniunt, ut non meminerim quenquam alium mihi specimen exhibuisse, ex quo aequo certo cognoscerem, illum

<sup>1</sup> Une partie de cet article a été présentée dans un colloque d'École doctorale CUSO organisé en octobre 2007 par l'Institut de philosophie de l'Université de Neuchâtel.

omnia quae in meditationibus meis continentur in succum et sanguinem (ut ita loquar) convertisse. Atque ut videas quam candidè ac sine fuco haec scribam, duo vel tria loca hic notabo, quae sola sunt in quibus aliquid, non a meo sensu, sed a modo loquendi, aliquantulum differre notavi. Duo sunt in columna quarta.

Prius continetur his verbis: *neque Deus habet facultatem a se auferendi suam existentiam*. Per *facultatem* enim solemus designare aliquam perfectionem; esset autem imperfectio in Deo, posse a se auferre existentiam. Atque ideo ad praecavendas cavillationes, mallem ibi scribere: *et repugnat Deum a se auferre suam existentiam, vel aliunde eam amittere posse, etc.*

Posterius est ubi ais: *Deum esse sui causam*. Quod verbum quia nonnulli antehac male interpretati sunt, egere videtur aliqua tali explicatione: *esse sui causam, hoc est, esse per se, nec aliam habere causam quam propriam suam essentiam, quae dici potest causa formalis*.

Tertium denique quod notandum duxi, est versus finem in his verbis: *materia mundi machina existit*. Ubi potius scripsissem: *mundum machinae instar ex materia constare, vel esse easdem omnes in rebus materialibus motuum causas, atque in machinis arte factis, vel quid simile*.

Ista vero talia sunt, et tam exigui momenti, ut multo plura soleam invenire in meis scriptis, quae velim mutata, quoties ea relego; nunquamque possumus esse tam accurati, ut nullam argutandi materiam vitiligatoribus relinquamus. Caeterum nihil esse puto, quod homines ad mutuam amicitiam magis alliciat, quam similitudo cogitationum; atque idcirco, ut non difficulter inducor ad ea credenda, quae mihi de benevolentia tua promittis, ita etiam rogo ut de summa erga te animi mei propensione ac sincero affectu non dubites, et amare pergas tibi addictissimum.

Renatum Descartes

J'avoue ne pas me croire malheureux ni me repentir d'avoir écrit les livres que j'ai publiés, quand je vois qu'existent au monde des hommes tels que votre lettre vous fait connaître: des hommes qui lisent avec attention, d'un bout à l'autre, ce que j'ai publié, qui le saisissent avec exactitude et l'accueillent avec reconnaissance. Comme ces hommes-là sont très rares, c'est tout naturellement que je vous remercie et vous suis reconnaissant au plus haut point d'avoir bien voulu être l'un d'entre eux et même peut-être le principal. Je dis le principal, à cause de la profonde bienveillance que vous me promettez, à cause encore de ces excellents fruits de vos veilles<sup>2</sup> que vous avez ajoutés à votre lettre. En effet, mes pensées s'accordent si exactement avec celles que vous y exprimez que je ne me souviens pas que quelqu'un d'autre m'ait donné un exemple me faisant savoir avec une égale certitude qu'il a transformé, pour ainsi dire, en sève et sang tout ce que contiennent mes méditations<sup>3</sup> (*meditationes*). Et pour que vous voyiez que j'écris cela en toute candeur et sans fard, je relèverai ici deux ou trois passages qui sont les seuls où j'ai noté quelque petite divergence, non pas quant au sens que je donne, mais quant à la façon de l'exprimer. Deux passages figurent dans la quatrième colonne.

<sup>2</sup> Pour *lucubratio* (littéralement «travail accompli à la lueur de la lampe»), je reprends la traduction de F. Alquié, III, p. 62 (cf. déjà AM VI, p. 92).

<sup>3</sup> Ou: «mes *Méditations*», s'il s'agit du titre de l'ouvrage de Descartes.

Le premier comporte cette expression: «Dieu n'a pas la faculté de s'ôter son existence». Par «faculté» nous désignons d'ordinaire en effet quelque perfection. Or ce serait une imperfection en Dieu de pouvoir s'ôter l'existence. C'est pourquoi, par précaution, je préférerais écrire ici: «et il est contradictoire que Dieu s'ôte son existence, ou qu'il puisse la perdre d'ailleurs, etc.»<sup>4</sup>

Le deuxième passage est celui où vous dites que «Dieu est cause de soi». Cette formule, parce que certains dans le passé l'ont mal interprétée, requiert, me semble-t-il, une explication de ce genre: «être cause de soi, c'est être par soi et n'avoir pas d'autre cause que sa propre essence, laquelle peut être appelée cause formelle.»

Enfin, le troisième passage que j'ai jugé devoir noter se trouve vers la fin et est formulé ainsi: «La matière du monde est (une) machine.»<sup>5</sup> Là, j'aurais plutôt écrit que «le monde, à la façon d'une machine, est composé de matière», ou que «toutes les causes des mouvements dans les choses matérielles sont les mêmes que dans les machines artificielles», ou quelque chose de semblable.

À vrai dire, ces remarques sont telles, et de si peu d'importance, que j'en découvre d'ordinaire bien davantage dans mes écrits que je voudrais voir changées, quand je les relis. Nous ne pouvons jamais être assez soigneux pour ne laisser aux chicanes aucune matière à argutie. Au reste, rien, selon moi, ne lie davantage les hommes en une amitié réciproque que la similitude de leurs pensées. C'est pourquoi, comme je suis conduit sans difficulté à croire ce que vous me promettez de votre bienveillance, je vous demande à mon tour de ne pas douter du profond penchant de mon âme vers vous et de mes sentiments sincères, et vous prie de continuer de m'aimer comme quelqu'un qui vous est tout à fait dévoué, votre

René Descartes

### ***Introduction***

Le présent travail concerne une lettre d'un correspondant inconnu<sup>6</sup>, et de date incertaine – vers 1642 ou 1643, apparemment après la publication des *Meditationes* (1641) et avant celle des *Principia* (1644). La lettre a été publiée par Clerselier après la mort de Descartes, dans l'édition posthume de la *Correspondance* (II, lettre 117) en français. Mais on en trouve, dans l'édition en latin d'Elzevier à Amsterdam en 1668, une version latine qui paraît être l'originale<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Ou: «et il est contradictoire que Dieu *puisse* s'enlever son existence ou qu'il puisse la perdre d'ailleurs, etc.» (FA III, p. 63, place ainsi la modalité, contrairement à la traduction qu'il donne dans le t. II, p. 927.)

<sup>5</sup> Ou: «la matière est la machine du monde».

<sup>6</sup> On a songé au P. Mesland, mais l'en-tête semble indiquer qu'il ne s'agit pas d'un religieux (cf. AT V 543); on a songé aussi à André Jumeau, Monsieur de Sainte-Croix, mais sans raison décisive (cf. AM V 174 n. 1). Pour des discussions plus récentes, mais peu concluantes, sur l'identité du destinataire, cf. CRD (2003) 179 et TL (2005) 1368-1369 n. 1.

<sup>7</sup> Nous disons que la version latine *paraît* être l'originale, sans toutefois en être certain. Deux considérations appuient cette conjecture: d'abord, le témoignage de Clerselier; ensuite, selon AT, une «verbosité suspecte de la traduction française [du

Aussi est-ce d'elle que sont réparties les traductions modernes, en français et en d'autres langues. Comme dans d'autres cas, Clerselier a cousu deux morceaux de lettres qui diffèrent par leur contenu, et vraisemblablement par leur date et leur correspondant, deux fragments qu'il convient de disjoindre et dont nous n'étudions que le second<sup>8</sup>.

Ce caractère composite explique un fait curieux. L'édition d'Adam et Tannery, qui publie les originaux en latin sans traduction, donne une fois l'ensemble de la lettre avec ses deux fragments sous la date «1640 ? et 1643 ?» et sans mention de correspondant (AT V 543-547). Mais l'édition d'Adam et Milhaud donne deux fois le texte latin de notre passage, avec traduction en français moderne : une première fois, les deux fragments ensemble sous la date «Mars 1642 ?» (AM V 173-178), avec une attribution conjecturale «à M. de Sainte-Croix ?» (AM V 174, n. 1); une seconde fois, le deuxième fragment seul sous la date «1643 ?» avec l'attribution «à X» (AM VI 92-94)<sup>9</sup>. Plus curieux encore, les deux traductions françaises données dans ces deux volumes successifs du même texte latin, notre second fragment, sont tout à fait différentes et indépendantes l'une de l'autre, comme si les éditeurs avaient oublié qu'ils avaient déjà traduit ce texte, et autrement, dans le volume précédent. Par contamination sans doute, parce qu'il suivait pour les lettres l'édition AM dans ses *Œuvres Philosophiques de Descartes* (ci-après FA), Alquié a fait de même. Sans donner nulle part, sauf erreur, le premier fragment, il a donné deux fois de suite le second. On le trouve traduit par Alquié (sans le texte latin) d'abord en FA II 927-928, puis en FA III 62-63. Or, Alquié lui non plus ne semble pas se souvenir, au volume III, qu'il a déjà traduit ce fragment au volume II; il en fait donc une nouvelle traduction indépendante et différente. Nous disposons ainsi de quatre traductions françaises modernes différentes pour ces quelques lignes.

Discuter avec précision de ses *Méditations* et de la métaphysique ou philosophie première qu'elles contiennent est l'objet propre de ce second fragment de lettre. Son intérêt majeur est qu'il constitue une mise au point, sur le plan du vocabulaire, de ce que Descartes appelle les «façons de parler» («*a modo loquendi*», AT V 545 l. 27) de quelques énoncés majeurs de sa philosophie. Descartes répond à la lettre perdue d'un interlocuteur qui, après la publication des *Méditations* et avant celle des *Principes*, lui avait soumis une sorte de réécriture des *Méditations*. Nous savons que Descartes a eu le souci de ces

XVII<sup>e</sup> siècle] comparée à la concision du latin, qui n'est pas, à coup sûr, une retraduction de ce français» (AT V 543). Ces arguments ne sont peut-être pas décisifs. Toutefois, les éditions CRD et TL ne fournissent pas d'argument positif en sens contraire et donnent toutes deux le texte latin.

<sup>8</sup> Notons que l'édition TL (p. 1368-1371), à l'instar de AT, distingue deux fragments, tandis que dans CRD le texte est présenté, non comme deux fragments distincts, mais comme un tout (p. 179-181).

<sup>9</sup> Dans l'édition CRD, la lettre, considérée comme un tout, est située dans la fourchette chronologique 1641-1644, tandis que l'édition TL, qui distingue deux fragments, situe le premier fragment en 1640, et le second – celui qui nous occupe – en 1643.

réécritures, dont témoignent à leur façon la *Synopsis* ou *Abrégé*, qui ouvre les *Méditations*, et ce que nous appelons l'Exposé géométrique à la fin des *Secondes Réponses*<sup>10</sup>. Nous savons aussi qu'à diverses reprises il a reçu de ses amis ou de ses correspondants ce genre de textes, en particulier du Père Mesland (*cf.* AT IV 163).

Le plus notable, ici, n'est pas le ton de chaleureuse sympathie et l'attention amicale aux pensées de l'interlocuteur, dont l'esprit a su s'assimiler parfaitement l'ensemble de la méditation cartésienne. C'est surtout qu'il rejoint le souci qu'a Descartes, en ce même moment, de réécrire l'ensemble de sa philosophie, c'est-à-dire à la fois sa métaphysique et sa physique, selon un autre style<sup>11</sup> que celui dont il use pour la seule métaphysique dans les *Méditations*. La voie analytique seule convient pleinement à la méditation métaphysique, où il s'agit de transformer «en sève et sang», pour les faire siennes, les vérités de base que leur auteur présente dans l'ordre où il les a découvertes, voire inventées. Or, Descartes est maintenant au travail pour exposer, dans un ordre didactique, la série intégrale de ses résultats scientifiques. Tel est le sens des *Principia*, œuvre commencée dès l'hiver 1640-1641, pendant qu'il commence à répondre aux Objections que lui envoie Mersenne. Il en met au point les formules techniques ; il cisèle ses principes universels, définitions et axiomes. Cet intérêt pour le vocabulaire technique est plus fréquent qu'on ne croit chez Descartes<sup>12</sup>. Mais ce qui est exceptionnel et même unique, c'est que Descartes intègre à son propre travail d'auto-correction le travail de la *lucubratio* proposé par l'interlocuteur, qui a parfaitement assimilé le sens des innovations cartésiennes (Descartes ne relève sur le sens aucun écart ; *cf.* AT V 545 l. 27), mais qui a usé de façons de parler très légèrement (*aliquantulum*) déviantes. Descartes va jusqu'à dire que, dans son propre texte, quand il se relit, il remarque maintenant au moins autant d'écarts, et au moins aussi grands, qu'il en trouve dans ce texte étranger d'un ami (AT V 546 l. 17-21). Bref, il oppose aux chicanes des adversaires vétilleux ce travail en commun de réfection du langage technique de la philosophie au service d'une visée neuve sur laquelle l'accord est déjà fait avec l'interlocuteur ami. D'où la valeur de ce relevé, pour les deux ou trois formules qui lui ont paru les plus significatives, des variantes réunies sous le titre : «J'aurais préféré écrire».

Terminons cette introduction en nous attachant à l'éventuelle convergence des «deux ou trois» énoncés relevés, discutés, amendés. «Dieu n'a pas la faculté de s'ôter sa propre existence» (première formule) ; «Dieu est cause de

<sup>10</sup> *Cf.* AT VII 12-16, 160-170 ; AT IX-1 9-12, 124-132.

<sup>11</sup> Un autre ordre, dit-on souvent, mais la synthèse, comme l'analyse, n'est pas au sens propre un ordre, c'est une voie ou une manière de démontrer (*cf.* AT VII 155-159 ; IX-1 121-123).

<sup>12</sup> Sur «trois façons de parler» concernant le corps, *cf.* AT X 443-445. Sur l'énoncé ordinaire «la même cire demeure», et sur la substitution à l'énoncé «je vois des hommes dans la rue» de l'énoncé corrigé «je vois des manteaux et des chapeaux, et je juge que ce sont des hommes», *cf.* la Seconde Méditation.

soi» (seconde formule); «La matière du monde existe machine» (troisième formule à laquelle nous laissons exprès l'air un peu étrange du latin décalqué). On voit immédiatement qu'aux deux extrémités de la chaîne des êtres (*entia*, les choses qui sont, ou *étants*), il s'agit pour Descartes de mettre en place des catégories ontologiques, celles qui, à l'occasion d'un étant particulier ou privilégié, parlent de ce qu'est l'être de tout être qui est, de tout étant.

Le terme «ontologie» n'existait pas avant la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, il apparaît au tournant du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles, pour se répandre – peut-être d'abord dans les Universités protestantes d'Allemagne – au cours du XVII<sup>e</sup> siècle et ne se généraliser qu'au XVIII<sup>e</sup>. Contemporain de sa naissance, Descartes n'emploie jamais le mot, ni comme adjectif ni comme substantif. Il parle de philosophie première (*Meditationes de prima philosophia*), ce qui traduit la *prôtè philosophia* d'Aristote. Ou, dans une équivalence au moins partielle avec «philosophie première», Descartes parle de métaphysique (*Meditationes metaphysicae* en titre courant), reprenant à toute la tradition de l'École, Suarez compris (*Disputationes metaphysicae*), le néologisme, absent bien sûr d'Aristote, utilisé après lui pour désigner ce qu'il nommait «la science recherchée», la *zètoumenè*, la science de l'être en tant qu'être.

«Ontologie» devenant courant après Descartes, par exemple chez Clauberg, je suggère par provision, comme clé pour lire notre lettre, qu'il s'agit d'une mise au point des catégories qu'on appellera bientôt «ontologiques», mise au point qu'il faut refaire à la mesure des acquis philosophiques consignés dans les *Méditations*. La lettre porte sur les existants majeurs que sont Dieu et les choses matérielles. À chaque fois, il s'agit de relier les trois termes d'être, d'existence et d'essence, et le lien est fourni par la notion de cause. Être cause de soi, pour Dieu, c'est avoir son essence pour cause de son existence. Dieu seul a donc la faculté exceptionnelle de poser sa propre existence; mais faut-il dire qu'il a aussi celle de se l'ôter? C'est ce que dénie la première formule de l'interlocuteur ami. En nous portant à l'autre bout de la chaîne des êtres, au monde des choses matérielles, quel lien établir dans leur être entre leur cause et leur existence? Voilà ce que nous essayons d'élucider en reprenant dans l'ordre chacune des trois mises au point.

### 1. *Dieu ne peut s'ôter l'existence*

Les deux premières formules sont tirées du même lieu («la quatrième colonne», AT V 545 l. 28), ce qui explique peut-être pourquoi Descartes parle de «deux ou trois» (l. 25) passages qui l'ont arrêté. Deux, si l'on regroupe ce qui concerne l'être divin dans cette quatrième colonne. Trois, si l'on disjoint, comme il convient ici, les deux énoncés sur Dieu, l'*ens summum*.

«Dieu n'a pas la faculté de s'ôter à lui-même sa propre existence.» Cherchons d'abord ce qui a pu dans les *Meditationes* inspirer ce curieux énoncé de la *lucubratio*, le premier à arrêter Descartes et à susciter une mise au point.

Or, on ne trouve nulle part dans les *Meditationes* un énoncé identique, ni même équivalent, pas plus qu'on ne trouve ailleurs ou plus tard, par exemple dans les *Principia*, l'équivalent de la formule corrigée qu'il va ici suggérer.

En fait, il y a deux zones textuelles concernant le Dieu de la métaphysique cartésienne que l'interlocuteur ami a croisées dans cette première formule. La première est dominée par le verbe *posse*, pouvoir. Il s'agit de savoir ce que Dieu peut. Et la réponse est : il peut tout, puisque dès la Première Méditation, et même bien avant, dès les lettres à Mersenne de 1630, Dieu a été pensé comme omnipotent, et même comme puissance incompréhensible. Ou plutôt, il s'agit de savoir ce que Dieu ne peut pas, et comment concilier avec son omnipotence des énoncés aussi essentiels pour la nouvelle philosophie première que «Dieu ne peut pas me tromper», ce qu'on appelle la véracité divine<sup>13</sup>. La seconde zone textuelle est constituée par les énoncés sur l'unité et l'inséparabilité en Dieu des divers attributs ou perfections<sup>14</sup>, qu'il s'agit d'appliquer ou d'étendre à l'existence. Celle-ci devient alors sa propre existence, *suam existentiam*, une existence différente des autres, nécessaire et non plus contingente comme la mienne. Ces deux zones se croisent dans l'énoncé problématique que Descartes va réviser. Dieu, qui a la puissance de se donner l'existence à lui-même, de se faire être, puisqu'il est *sui causa*, a-t-il ou non le pouvoir de s'ôter à lui-même cette existence ?

Précisons l'enjeu exact de la correction. Il ne s'agit nullement de discuter si, oui ou non, le philosophe peut avoir l'entière certitude que Dieu ne nous trompe pas, ou que rien ne saurait retirer à Dieu son existence nécessaire. Si Descartes dit qu'il ne diffère pas sur le sens mais seulement sur la formulation, c'est parce qu'il accorde sans réserve ce point, essentiel dans une philosophie qui fonde sur Dieu la certitude de toute science. Le débat porte sur la nature et le fondement de cette certitude partagée. Car, depuis 1630, Descartes soutient que même les vérités dites «éternelles» des mathématiques ne sont nécessaires que par l'effet de la libre volonté de Dieu, lequel aurait pu faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, ou que deux plus trois ne fasse pas cinq. Descartes n'a cessé de soutenir la doctrine de la libre création des vérités éternelles, comme une conséquence de l'infinité et de la toute-puissance divine. Dans les Réponses aux Objections, elle est étendue aux vérités tant morales et métaphysiques que mathématiques<sup>15</sup>, comme elle le sera, en 1644, à la première des vérités logiques, le principe de non-contradiction (AT IV 118 l. 6-10). Or, un cas fait peut-être exception :

<sup>13</sup> Cf. AT VII 143 l. 24-25 ; IX-1 112. L'adjectif «*verax*» désigne dans *Principia* I § 29 le premier attribut de Dieu à considérer. On remarquera que l'essentiel de la démarche est négatif et non positif : il faut prouver que Dieu n'est pas trompeur, «*fallax*» ou «*deceptor*», deux adjectifs très présents dans les *Meditationes* d'où le positif «*verax*» est absent.

<sup>14</sup> Quelques formules notables se trouvent en divers lieux des *Meditationes* et des *Primae Responsiones* : AT VII 51 l. 10-12 (IX-1 41) ; VII 68 l. 19-20 (IX-1 54) ; VII 47 l. 10-13 (IX-1 37) ; VII 50 l. 16-19 (IX-1 40) ; VII 117 l. 5-7 (IX-1 92) ; VII 68 l. 16-18 (IX-1 54). Cf. aussi *Principes* I § 18.

<sup>15</sup> AT VII 436 l. 5 ; IX-1 235-236.



celui de Dieu, de son essence créée, et de l'existence qui en est inséparable. La singularité de ce cas était marquée dès 1630: «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» (AT I 150 l. 2-4). Elle est ici directement mise en cause. Car il s'agit bien de savoir si la toute-puissance de Dieu rencontre une limite, interne, avec ce qui constitue sa nature ou son essence, son être.

Alquié a clairement dégagé cet enjeu dans la note qu'il a ajoutée à sa première traduction de notre passage, mais qu'il n'a pas reprise dans le volume III. Ainsi :

La liberté de Dieu, conçue comme indifférence et pouvoir de choix, est totale en ce qui concerne les créatures, parmi lesquelles Descartes range les vérités éternelles. Mais une telle liberté s'arrête devant la nature de Dieu lui-même : Dieu ne peut ni se changer, ni se supprimer, ni se rendre moins parfait, etc. Un tel pouvoir serait en lui une imperfection. L'idée fondamentale est donc bien ici celle d'être, non celle de liberté. (FA II 927 note 2)

Le verbe «pouvoir» apparaît ici profondément équivoque. S'il désigne la positivité d'une force, il convient par principe à l'être tout-puissant, et on rejettera tout énoncé qui commence par «Dieu ne peut pas». En revanche, s'il désigne la possibilité d'une faiblesse ou d'une défaillance, il est exclu par principe de l'être tout-puissant, tout en acte, infini et parfait. Il faut donc rejeter tout énoncé qui commence par «Dieu le peut puisqu'il peut tout», et qui attribue ensuite à Dieu à titre de possibilité ou de virtualité ce qui se révèle après examen une forme de moindre être ou de non-être, bref une impuissance.

Alquié rejoint, sur le cas particulier et privilégié de l'existence de Dieu, la doctrine générale de Gueroult sur les deux types d'impossibilités<sup>16</sup>. Certaines impossibilités sont librement établies par Dieu et s'imposent à notre entendement parce que Dieu l'a voulu, sans s'imposer à Dieu lui-même, qui aurait pu faire le contraire. D'autres impossibilités, celles-ci absolues, viennent de la nature de Dieu et non d'une libre décision de sa volonté, et elles s'imposent à lui comme elles s'imposent à nous. La doctrine de 1630, la libre création des vérités éternelles, resterait ainsi limitée aux vérités mathématiques. Selon Gueroult, la nécessité absolue, nécessité pour Dieu et non seulement par Dieu, finit par s'étendre à des vérités physiques sur les existants créés que sont les corps - ainsi l'impossibilité absolue du vide ou des atomes - en vertu d'un principe métaphysique utilisé explicitement par Descartes : Dieu n'a pas pu se priver du pouvoir de diviser les plus petites particules, insécables pour les autres créatures, ou se priver de son pouvoir sur les créatures en les rendant indépendantes de lui. Or, il est naturellement difficile d'admettre pareille extension, vu que nul texte cartésien n'a jamais posé une distinction nette entre deux sortes de vérités éternelles, et que la lecture proposée affaiblit jusqu'à la vider de tout sens la doctrine de 1630.

<sup>16</sup> Cf. M. GUEROUULT, 1968, t. II, chap. X, p. 26 *sq.*

D'où l'importance de bien éclairer la réaction de Descartes devant l'énoncé de l'interlocuteur ami. Il s'agit là de la plus éternelle de toutes les vérités éternelles dont toutes les autres procèdent. Le locuteur a voulu la soustraire à tout risque de contingence, notamment à celle qui naîtrait du recours à la toute-puissance absolue et inconditionnée de Dieu. Il pose donc que même Dieu n'a pas la faculté de s'ôter à lui-même sa propre existence. Descartes peut-il admettre cette formule, à titre d'exception, en arguant que le fondement pour la doctrine générale de la libre création y échappe lui-même en tant que principe? Va-t-il au contraire rappeler que tout est possible à Dieu, pour étendre à la première des vérités éternelles, dont toutes les autres procèdent, ce qu'Alquié appelle son idée de liberté conçue comme indifférence et pouvoir de choix entre les contraires? Ou se dirigera-t-il vers la position de Gueroult, en généralisant la réserve faite au nom de ce qu'Alquié appelle l'idée de l'être, pour en tirer toute une famille d'impossibilités absolues et élargir la sphère de la nécessité? On voit qu'il s'agit d'un problème fondamental de l'ontologie, de son univocité, de l'homogénéité ou de l'hétérogénéité des catégories modales relatives à la possibilité et la nécessité.

Descartes procède, très clairement, en deux étapes successives. Dans la première, il se contente de montrer en quoi il est impropre d'appeler «faculté» le pouvoir de s'ôter à soi-même son existence (pouvoir que l'interlocuteur dénie à Dieu, et que Descartes ne prétend pas lui restituer). À ce niveau, il se maintient dans ce qu'Alquié appelle la pensée de l'être. Le mot «faculté» désigne quelque chose de réel et de positif, une puissance ou une perfection. Cela vaut tant pour Dieu que pour moi. Dès que je me représente clairement et distinctement quelque chose comme possible<sup>17</sup>, pouvoir faire cela est une vraie puissance ou faculté<sup>18</sup>; se voir dénier ce pouvoir ou cette faculté est une limitation imposée du dehors à la puissance de celui qu'on dépouille de cette faculté<sup>19</sup>. Si donc le pouvoir de s'ôter à soi-même sa propre existence était une vraie faculté, il serait contraire à l'omnipotence de Dieu de la lui refuser<sup>20</sup>. Mais

<sup>17</sup> Selon la proposition «*id fieri potest*», «cela peut être fait», où le verbe «*fieri*», «être fait», «advenir», fonctionne à la fois comme un passif de «*facere*» et comme un déponent signifiant «se produire», «passer à l'être». Ainsi «*fiat lux*», «que la lumière soit (faite)», ou bien «*fiat voluntas tua*», «que ta volonté soit faite».

<sup>18</sup> Selon la formule «*id facere potest*», «il a le pouvoir de le faire», où le verbe actif «*facere*» est le corrélat du passif-déponent «*fieri*», d'après le principe : point de passion sans action.

<sup>19</sup> Selon la formule «*id facere non potest*», «il n'est pas capable de le faire». Elle n'est pas tout à fait univoque selon qu'il s'agit de quelque chose de possible (*id fieri potest*) qui exigerait une cause plus puissante pour le faire (c'est alors une marque d'impuissance pour le sujet du «*non potest*»), ou bien s'il s'agit de quelque chose d'impossible (*quod fieri non potest*) qu'aucune cause si puissante soit-elle ne saurait faire, auquel cas on dit moins la défaillance d'un agent impuissant que la vacuité d'un effet nul parce qu'irréalisable. Cf. la lettre à Morus du 5 février 1649, n° 3 : AT V 273.

<sup>20</sup> Ce serait le blasphème de Pline, que Montaigne avait dénoncé avant Descartes. Cf. Montaigne, *Essais* II 12, Apologie de Raimond Sebond (1962, p. 573-574; 2007, p. 557). Curley (1999 38-40) a attiré l'attention sur la parenté de ce passage avec les

il n'en va pas de même s'il ne s'agit plus vraiment d'une faculté, quand malgré l'apparence linguistique le pseudo-pouvoir est une impuissance<sup>21</sup>, et que son effet n'est pas quelque chose de réel et de positif, mais non-être ou moindre être. En soustrayant ce pseudo-effet à l'efficace de Dieu, on ne lui soustrait au fond rien du tout ; on lui ajoute même peut-être quelque chose. Descartes a soutenu dès les *Méditations* cette thèse concernant les facultés de tromper et de se tromper. Tromper implique toujours, avec la volonté de tromper, malice ou faiblesse, bref une imperfection, ce qui n'advient donc pas à Dieu : «*nec proinde in Deum cadit*», traduit par «et partant cela ne peut se rencontrer en Dieu»<sup>22</sup>. Et se tromper, ce qui m'arrive souvent à moi, esprit fini, n'est pas non plus l'effet d'une quelconque faculté de me tromper que Dieu m'aurait donnée : «*nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa*» (VII 54 l. 26-30). Il n'existe aucune faculté d'errer, mais seulement une faculté de juger vrai que je tiens de Dieu, et qui n'est pas en moi infinie, laquelle articule une volonté (qui est, même en moi, infinie en quelque façon) sur un entendement (qui est en moi très limité).

On notera ici deux points. (1) D'abord, ce qui est une vraie faculté pour un être moins parfait peut cesser d'en être une pour un être plus parfait. Ainsi pouvoir douter est signe de force pour qui a des idées obscures, mais non pour celui qui, n'ayant que des idées claires et distinctes, est soustrait au risque de se tromper. De même, pour reprendre à Plin l'exemple du suicide, pouvoir se tuer est une faculté positive pour qui est exposé à la mort subie, ainsi le sage antique, mais non pas pour Dieu à qui nulle cause extérieure (*aliunde*, V 546 l. 6) ne peut ôter l'existence. (2) Ensuite, Descartes donne ici au cas spécifique de Dieu une justification qui permettra des applications de plus en plus nombreuses dans les correspondances ultérieures. Si l'on doit donner son sens fort à la thèse présentée au début de la Sixième Méditation<sup>23</sup>, c'est bien

lettres de 1630. Le rapprochement entre le suicide de Dieu et une contradiction arithmétique comme l'inégalité de deux fois dix à vingt est au coeur du débat soulevé par notre première formule.

<sup>21</sup> Cf. Spinoza, *Éthique* I P11 dém. 3 : «Pouvoir ne pas exister c'est impuissance, et, au contraire, pouvoir exister c'est puissance». Et Kant, *Métaphysique des mœurs*, Introduction : «Seule la liberté qui a rapport à la législation interne de la raison est à proprement parler un pouvoir (*Vermögen*). La possibilité de s'en écarter est impuissance (*Unvermögen*)» (Pl. III p. 474 ; Ak VI p. 227). Cf. aussi une variante in *Opus Postumum*, Ak XXI p. 472).

<sup>22</sup> AT VII 53 l. 28-29 ; IX-1 43.

<sup>23</sup> «Il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance (*capax*) de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec distinction ; et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire quelque chose (*nihilque unquam ab illo fieri non posse*) qu'alors que je trouvais de la contradiction à la pouvoir bien concevoir (*nisi propter hoc quod illud a me distincte percipi repugnaret*)» (AT VII 71 l. 16-20 ; IX-1 57). On se demandera si Descartes se contente de rappeler une thèse (Dieu ne peut pas faire ce que mon entendement ne peut pas concevoir distinctement) qu'il aurait soutenue avant sa doctrine de la création des vérités éternelles de 1630, et qui serait dépassée par celle-ci, ou bien s'il la reprend à son compte maintenant, ouvrant la voie à un retour sur la doctrine de 1630 et à l'émergence d'un ordre d'impossibilités absolues.

la pensée de l'être, pour parler comme Alquié, qui l'emporte. Ce n'est plus seulement l'auto-restriction du pouvoir divin qui sera soustraite à la doctrine de la libre création. S'il faut soustraire au champ du possible pour Dieu tout ce en quoi je vois de la contradiction, de proche en proche il faudra rétablir le privilège des vérités métaphysiques, morales, logiques et, pour finir, mathématiques. Car je ne conçois pas plus distinctement que trois plus deux soit autre chose que cinq qu'une montagne sans vallée, ou qu'un Dieu sans existence. Ce n'est donc pas plus une faculté en moi de pouvoir me tromper en jugeant l'un que l'autre ; pas davantage une perfection en Dieu de pouvoir faire l'un que l'autre ; pas davantage une marque d'impuissance de ne pas faire l'un que l'autre ; et ce n'est pas plus un déni de sa toute-puissance que le refus d'attribuer à Dieu la pseudo-perfection ou pseudo-faculté de pouvoir l'un que l'autre.

Descartes ne s'en tient pas à ce premier mouvement. Il ne se contente pas de substituer à l'énoncé suspect («Dieu n'a pas la *faculté* de [...]») un énoncé corrigé («Dieu n'a pas le *défaut* ou *l'imperfection* ou la faiblesse de [...]»), ce qui laisserait Dieu en position de sujet dans un énoncé négatif («Dieu ne peut pas - ce qui serait imperfection et non faculté - faire ceci ou cela»). Descartes transforme un énoncé négatif sur Dieu («Dieu ne peut pas – ce qui serait en réalité une marque d'impuissance – s'ôter à lui-même l'existence») en un énoncé positif sur moi et mon concept. Il aime mieux dire qu'il est contradictoire («*repugnat*», «il y a contradiction») que Dieu s'ôte son existence ou puisse la perdre d'ailleurs.

Notons ici qu'il y a deux manières de construire cette phrase - «*repugnat Deum a se auferre suam existentiam, vel aliunde eam amittere posse, &c.*» (AT V 546 l. 5-6) – et les différents traducteurs ont varié. L'une fait porter *posse* sur les deux verbes *auferre* et *amittere* également, ce qui donne : «il est contradictoire que Dieu puisse s'ôter à lui-même l'existence, ou se la laisser enlever par autre chose». L'autre manière de construire ne fait porter *posse* que sur le second verbe, et met en équilibre *auferre* avec *amittere posse*, ce qui donne «il est contradictoire que Dieu s'ôte à lui-même son existence, ou qu'il puisse la perdre du fait d'une autre cause». La seconde lecture me paraît préférable, non point pour des raisons de grammaire, mais pour des raisons de fond. Car avec l'absence de *posse* dans la première moitié on retrouve le resserrement sur le fait, sans nuance modale ajoutée, qui caractérise une célèbre lettre à Morus («ce n'est pas une marque d'impuissance qu'il ne le fasse pas», et non «qu'il ne puisse pas le faire»<sup>24</sup>). On garde ainsi une dissymétrie entre le dedans (un Dieu qui s'ôte l'existence, c'est une contradiction) et le dehors (qu'autre chose que lui puisse la lui ôter, c'est contradictoire).

Mais cette nuance n'est pas le principal. L'importance du propos consiste dans un changement de l'objet dont il est question. Il ne s'agit plus, en effet, de qualifier Dieu pour décider s'il a le pouvoir ou non de faire quelque chose,

<sup>24</sup> L'expression non modale «qu'il ne le fasse pas» remplace la nuance modale du possible «qu'il ne puisse pas le faire». Aussi : «[C]e n'est nullement un défaut de puissance en Dieu que de ne pas le faire» (AT V 273).

par exemple s'ôter lui-même l'existence ou se la laisser enlever par une autre cause. Il s'agit au contraire de déterminer une contradiction, dont le lieu est notre concept. «Il est contradictoire que» ne renvoie, avec l'impossibilité ou l'implicance, qu'à nos propres limites conceptuelles<sup>25</sup>. Nous, esprits finis, ne pouvons sans contradiction penser Dieu sans existence, que cette existence lui soit ôtée par lui-même ou par une cause extérieure. On aperçoit donc l'intention de Descartes, qu'il a souvent explicitée ailleurs<sup>26</sup>. Quand j'aperçois distinctement que quelque chose est possible, j'affirme hardiment que Dieu peut le faire (se faire exister, ou faire que deux plus trois fasse cinq). Mais quand je ne l'aperçois pas, quand je vois même que c'est impossible, je me garde de dire catégoriquement que Dieu ne peut pas le faire. Je dis seulement que c'est contradictoire et impensable pour l'entendement d'un esprit fini. Le sens de notre *repugnat* n'est donc pas contestable. Il marque un recul respectueux devant la toute-puissance divine, devant la liberté comme indifférence (mais non comme possibilité de choix). Il sert à maintenir que Dieu peut tout, en évitant d'ajouter l'impertinente réserve du «sauf bien sûr ceci et cela» qui ouvrirait la porte à la série des impossibilités absolues que croit voir Gueroult. Il retourne en aveu de notre propre finitude (nous n'avons pas à essayer de comprendre ce que nous ne pouvons pas comprendre, et dont nous savons que nous ne pouvons pas le comprendre) ce qui menaçait de s'égarer en atteinte blasphématoire à l'infinité divine (même Lui ne peut pas faire l'impossible).

Concluons à propos de la correction de la première formule. Descartes tient à maintenir une homogénéité entre toutes les vérités éternelles et nécessaires. Il ne s'agit pas d'en soustraire une seule, l'existence de Dieu, pour en faire une impossibilité absolue qui s'imposerait à Dieu même. Il s'agit encore moins d'en faire la première de toute une série qui, de proche en proche, viderait de tout contenu la thèse de 1630. La pensée de la liberté créatrice (à l'égard de l'extérieur, de ce qui est créature) ne se renverse pas en pensée de l'être et de la nécessité sans liberté (au regard de l'intérieur et de la nature du créateur).

Cela signifie-t-il pour autant que Dieu soit indifférent à l'égard de sa propre existence, et qu'il peut se la retirer à volonté, si cela lui plaît, bref qu'il a à son égard le même pouvoir de choix (entre des possibilités contraires) qu'à l'égard du monde créé qu'il a pu faire ou ne pas faire, et dont l'existence est contingente<sup>27</sup> ?

<sup>25</sup> Cf. AT VII 152 ; IX-1 119 (discuté dans l'*Entretien avec Burman*, AT V 164).

<sup>26</sup> Lettre à Beeckman, 17 octobre 1630 (AT I 165 ; FA I 282-283) ; à Arnould, 29 juillet 1648, n° 6 (AT V 223-224 ; FA III 865) ; et à Morus, 5 février 1649, n° 2 (AT V 272-273 ; FA III 880-881 et n. 1).

<sup>27</sup> Lettre à Mersenne du 27 mai 1630 : «il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autres créatures» (FA I 268). Lettre à Mesland du 2 mai 1644 : «notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles» (AT IV 118).

La question ne serait sans doute pas tout à fait indifférente au regard de la religion révélée, et notamment celle que Descartes professe expressément en tant qu'homme, qui a admis la lumière surnaturelle d'une foi, et non comme philosophe qui s'en tient à la lumière naturelle de la raison. Un halo de contingence est pour nous hommes inséparable de ce pouvoir infini de Dieu, dont les possibles impensables pour nous cernent ce qui a été établi par sa volonté comme nécessaire. Mais pour le philosophe, au sens strict, qui dit liberté de Dieu dit sans doute liberté la plus haute, et la liberté la plus haute ne passe pas par la possibilité des contraires. Le choix est une figure fréquente, constante peut-être, mais non pas essentielle de la liberté humaine («et afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je puisse me porter à l'un ou l'autre des deux contraires», AT VII 57). C'est aussi une figure, au moins mineure, de la liberté de Dieu, qui a pu créer le monde ou ne le pas créer, et le créer tel ou différent, ce que manifeste par exemple le choix entre des hypothèses cosmogoniques différentes. Mais Dieu n'a pas le même type de liberté au regard de sa propre essence, qui est incréée. Il faut ici séparer indifférence et pouvoir des contraires. L'indifférence est en Dieu un signe de sa toute-puissance créatrice et l'inverse de l'état humain d'indifférence, puisque l'indifférence de l'homme est le signe d'une double imperfection. Impuissance devant la vérité et la bonté, créées indépendamment de lui, et en plus, ignorance de cette vérité et de cette bonté, ce qui conduit à agir à contretemps dans un monde déjà ordonné, mais dont on méconnaît l'ordre, d'où l'erreur et la faute. En revanche, l'indifférence divine est l'absence de tout donné antérieur à l'acte de poser les normes, un acte qui est à la fois un vouloir et un voir puisqu'il produit sa propre lumière. Dieu est donc toujours et en tout indifférent, même au regard de sa propre nature, puisque l'acte d'autoproduction est lui aussi volontaire et libre. Il n'est pas pour autant choix entre des contraires. Car, en ce cas comme dans les cas les plus élevés de la liberté humaine (l'affirmation de soi dans le cogito, par exemple, indéniable et même indubitable, mais non moins libre pour autant), il n'y a pas de contraire possible ou pensable.

## 2. *Dieu est cause de soi*

Passons au second énoncé que propose l'interlocuteur : «Dieu est cause de soi». On n'a guère de peine à en retrouver l'origine, comme à en suivre le cheminement dans la pensée et les textes de Descartes. Car l'interlocuteur a reproduit telle quelle une expression cartésienne qu'il eût été étrange de ne pas mentionner dans une *lucubratio*, puisqu'elle était sans précédent : «*atque adeo sit quodammodo sui causa, Deumque talem esse intelligo*»; «et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même; et je conçois que Dieu est tel»<sup>28</sup>. Dieu est *en quelque façon* la cause de soi-même; Descartes dit aussi : «assez

<sup>28</sup> AT VII 109 l. 6-7 et 16; IX-1 86 l. 33 et 87 l. 3.

proprement, il peut être dit et appelé la cause de soi-même»<sup>29</sup>. L'interlocuteur efface la nuance du «en quelque façon» (que Descartes ne va pas rétablir), comme du «il peut être dit» (assez proprement), qu'il va rétablir, mais en l'assortissant d'une précision supplémentaire, «cause formelle». L'important est donc ici d'élucider dans le concept neuf de cause de soi ce qui aura fait vraiment problème, et de distinguer entre ce que Descartes ne se résout jamais à sacrifier – la positivité –, et ce dont il reconnaît au contraire le caractère insoutenable, à savoir l'efficiencia, qui motivait le refus des premiers lecteurs. Notre passage, dans sa brièveté, mérite de rester canonique sur cette question ne serait-ce que parce qu'il s'agira de la première définition de l'*Éthique* de Spinoza.

Le travail de notre lettre enchaîne directement sur un travail d'auto-correction inauguré par Descartes dès 1640-1641. L'origine de la formule n'est pas cette fois un croisement par l'interlocuteur de zones textuelles hétérogènes, mais le débat que Descartes a voulu et organisé sur la cohérence de sa démarche.

Il n'est pas fait mention de *sui causa* dans les *Méditations*, ni *a fortiori* dans les écrits antérieurs. La formule n'a fait son apparition qu'après les Premières Objections de Caterus, que Descartes avait fait recueillir en Hollande et qu'il avait jointes, avec ses Réponses, au manuscrit des *Méditations*, quand il l'avait envoyé à Paris à Mersenne pour le soumettre à la joute réglée des Objections et Réponses. Caterus en effet avait remarqué quelque chose d'insolite dans la deuxième forme de la preuve de Dieu par les effets, qui conclut de mon existence (comme chose qui pense, et comme esprit ayant l'idée de Dieu) à l'existence de Dieu comme sa seule cause possible<sup>30</sup>.

Selon Descartes, tout ce qui existe doit avoir une cause, une cause efficiente qui le produit en le faisant passer du non-être à l'existence. Quelle est donc la cause de ce moi dont l'existence a été découverte dans la Méditation Seconde? Si j'étais moi-même la cause de mon être («*si a me essem*», «si j'étais par moi»), certainement je ne (me) serais pas (fait) comme je suis, c'est-à-dire doutant et désirant. Je me serais donné toutes les perfections qui me manquent et dont j'ai l'idée (puisque c'est en somme l'idée de Dieu, de celui qui a toutes les perfections). Il faut donc bien que je sois *ab alio*, fait par un autre, un autre qui en définitive est par lui-même (*a se*, c'est ce qu'on appelle «l'*aséité*») et qui a toutes les perfections qu'il ne peut manquer de se donner en même temps que l'existence.

Sous un vieux prédicat très traditionnel (l'*aséité* d'un Dieu qui ne saurait dépendre d'autre chose, un Dieu qui est donc *a se* et non *ab alio*), Caterus pressent l'émergence d'un concept nouveau, suspect à son goût. Car l'*aséité* traditionnelle, que Caterus accepte tout naturellement, est la simple absence de cause. *A se* est alors synonyme de *incausatum*, non causé. Purement négative, cette *aséité* signifie que Dieu fait exception au principe de causalité, parce qu'il n'a besoin de rien d'autre et peut exister tout seul. Mais Descartes fait passer sous la vieille expression quelque chose de tout autre: une action causale

<sup>29</sup> AT VII 109 l. 15-16; IX-1 87.

<sup>30</sup> Cf. AT VII 94 sq. et 106 sq.; IX-1 75 sq. et 84 sq.

positive. Une chose existante, pour que Descartes l'appelle *a se*, doit être à elle-même sa propre cause. Elle se fait être et elle se donne ses perfections. Voilà justement le rôle neuf de la *sui causa* que le moi fini – et tout autre être fini – est incapable de tenir, et qui sera réservé à Dieu. Descartes substitue, à l'aséité négative ou absence de cause, une aséité positive ou auto-causation, ce que Caterus appelle être «par soi-même comme par une cause» (*a se ut a causa*)<sup>31</sup>, et que dans sa réponse Descartes va appeler cause de soi (*sui causa* et non *causa sui ipsius*)<sup>32</sup>.

Mais Caterus n'oubliait pas qu'on était parti d'un principe général de causalité qui visait d'abord des causes *efficientes*. Toute chose existante doit avoir une cause efficiente qui la fait exister. C'est elle qu'on cherche et qu'on trouvera chaque fois qu'un *ens* fini renvoie à un autre *ens* fini qui le fait sortir du non-être en le posant dans l'être. Or «les philosophes» avaient aussi établi en principe que rien ne peut être la cause efficiente de son être. Car il faudrait que l'être se précède lui-même dans le temps et qu'il soit différent de lui-même, le propre de la cause efficiente (tel le père ou l'artiste) étant de précéder son effet (le fils ou la statue) et d'en être distinct. Le concept de l'aséité, compris par Descartes au sens positif, et non au sens négatif traditionnel d'absence de cause, apparaît donc à Caterus comme intenable, puisqu'il semble s'apparenter au concept d'une cause efficiente de soi, notion contradictoire.

Descartes a très vite compris l'acuité du problème : il ne peut pas se passer d'un concept positif de l'aséité divine, mais ses interlocuteurs ne peuvent pas le lui accorder sous la forme qu'il lui avait d'abord donnée ou semblé donner, d'une *causa efficiens sui ipsius*. Il a très vite exploré la voie étroite par laquelle seule il pouvait se tirer d'embarras : dissocier ce qui lui est indispensable, la positivité de l'aséité avec le concept désormais acquis de *causa sui*, et ce qui est inacceptable pour tous, le concept contradictoire d'une cause efficiente de soi. Le même texte des Premières Réponses où Descartes introduit l'expression de *sui causa* l'assortit donc de la précision que cette causalité n'est pas au sens strict une causalité efficiente : Dieu fait seulement en quelque façon, *quodammodo*, à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente fait à l'égard de son effet. Reste à préciser cette réserve du *quodammodo*, qui change le sens<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> AT VII 95 l. 3 et 12 ; IX-1 76. Caterus n'utilise pas du syntagme «*sui causa*», ni «*causa sui*».

<sup>32</sup> La formule inverse, «*causa sui*», semble prélevée sur un emprunt à saint Thomas, qui rejetait la cause efficiente de soi comme une impossibilité, mais pour de mauvaises raisons, liées à l'introduction d'une dimension temporelle malvenue. Descartes semble d'abord suggérer qu'il ne lui serait pas hostile («*non dixi impossibile esse ut*»), à condition de l'aménager. Si Descartes admet qu'au sens strict Thomas a raison de la refuser, il ajoute qu'on n'a pas ici à restreindre ainsi le sens de «*efficientis*». Cf. AT VII 108 l. 8 ; IX-1 86 et n. 51.

<sup>33</sup> «Car ce mot *quodammodo*, qu'il a oublié [Arnauld, dans une citation tronquée des Quatrièmes Objections], change le sens, et il est, ce me semble, mieux que je vous prie de l'ajouter dans son texte, que si je l'accusais en ma réponse de n'avoir pas cité le mien fidèlement ; outre qu'il semble ne l'avoir omis que par oubliance» (lettre à Mersenne du 18 mars 1641, AT III 337 ; FA II 322).



On imagine Descartes se corriger lui-même, raturer son texte, se plaindre que ses lecteurs aient lu malgré lui sous les ratures les premières versions excessives, ce qui expliquerait qu'ils se méfient même devant les formules corrigées et adoucies qui sont pourtant irréfutables sous la forme qu'il leur donne dès les Premières Réponses<sup>34</sup>. D'où aussi sa mauvaise surprise quand Arnauld, dont il ne peut contester ni la bonne volonté ni la compétence, en revient, malgré les Premières Réponses, à la position de Caterus, et rejette toute aséité positive, toute cause de soi efficiente ou quasi-efficiente : «ce qui me semble un peu hardi, et n'être pas véritable»<sup>35</sup>. Et Arnauld conclut par un avertissement qui sonne comme une menace : «Je suis assuré qu'il y a peu de théologiens qui ne s'offensent de cette proposition»<sup>36</sup>.

La raison qui pousse Descartes à défendre la positivité de la *sui causa* ou aséité divine est en même temps ce qui va lui permettre de sortir d'embaras. C'est la proximité découverte, au fil du débat des Premières et Secondes Objections et Réponses, avec le principe de la preuve *a priori*, dite ontologique. Curieusement, une objection, qui s'est construite à partir de la seconde preuve par les effets (le contraste entre moi qui ai besoin d'une cause efficiente sans pouvoir l'être à moi-même, et Dieu si puissant qu'il se tient lieu à lui-même de cause), rejoint exactement la preuve par l'essence, que les écrits qui procèdent selon la voie synthétique font passer en première position, selon laquelle l'existence de Dieu découle comme une propriété de sa propre essence, sans qu'il y ait à chercher ailleurs, dans une force distinguée (extérieure ou même intérieure à Dieu), une cause efficiente. La causalité de la *sui causa*, originale et singulière, est le principe unificateur des deux voies qui établissent l'existence de Dieu. D'une part, la voie *a posteriori*, celle qui part des effets de Dieu (l'idée de Dieu, ou moi qui ai cette idée) et qui remonte, selon le principe de la causalité efficiente, à la vraie chose existante, distincte de ces effets et antérieure à eux, qui les a posés hors de soi. D'autre part, la voie *a priori*, celle qui part de la vraie et immuable nature, ou forme ou essence de Dieu (comme être souverain ayant toutes les perfections), et qui descend, selon le

<sup>34</sup> Cf. l'importante lettre à Mersenne du 4 mars 1641 (AT III 329-331 ; FA II 317-318). Ce qui était trop rude dans la première rédaction était sans doute la thèse que Dieu est la cause efficiente de soi-même, version (trop) forte de la remarque (exacte) : «Et je n'ai pas dit qu'il fut impossible à une chose d'être la cause efficiente de soi-même». La correction commence avec le «*quasi*» et le «*quodammodo*» : Dieu fait *en quelque façon* la même chose à l'égard de lui-même que la cause efficiente à l'égard de son effet, il est la cause *quasi* efficiente de soi. Cette version atténuée ne contient rien qui ne soit juste. Et elle s'explique en disant que, même s'il est vrai que rien n'est jamais tout à fait la cause de soi-même, il reste que l'essence de Dieu est cause formelle de son existence, et que cette causalité formelle a quelque analogie avec la causalité efficiente, qu'il y a un concept élargi de l'efficacité qui peut être étendu de la causalité efficiente (d'une chose sur une autre qui est son effet) à la causalité formelle de l'essence (qu'on dira dynamique) sur l'être existant dont elle est l'essence, et sur son existence.

<sup>35</sup> AT VII 208 l. 16 ; IX-1 162 ; FA II 646 et n. 1.

<sup>36</sup> AT VII 214 l. 3 ; IX-1 166.

principe d'identité, de l'essence ou raison formelle à l'existence, une de ces perfections, comme à une conséquence. Contrairement à ce que dit Alquié, c'est exactement la même chose pour Descartes de dire «il est de l'essence de Dieu d'exister» ou «l'essence de Dieu le fait exister» (cf. FA II 688 n. 1). Voilà l'idée dynamique, que Spinoza empruntera à Descartes, de l'essence agissante de Dieu (*essentia actuosa*) et qu'il étendra à l'essence de toutes les choses ou modes finis (*essentia actualis*). Descartes retrouve ainsi un vieux concept scolastique qui va reprendre du service, le concept de cause formelle, *causa formalis*, rebaptisé cause ou raison, *causa sive ratio*.

Notre texte marque catégoriquement ce point décisif, approché dans les Quatrièmes Réponses<sup>37</sup> : la causalité à l'oeuvre dans l'existence de Dieu est entièrement positive. Mais ce n'est pas une causalité efficiente. C'est une causalité formelle, car il n'y a qu'une seule chose dont l'essence est cause, et dont découlent ses propriétés nécessaires, à commencer par son existence. Descartes substitue à *a se*, forcément équivoque puisque le *a* introduit un complément d'agent, le *per se* qui convient aussi à la substance, et qui oriente vers l'intelligibilité interne. Et il pose clairement, sans renvoyer à l'efficience, que l'essence de Dieu est la cause formelle de son existence, voire de son être.

Dès lors, on comprend pourquoi les *Principia* éviteront la formule même de *causa sui*, et quand il s'agira de ce qui est strictement équivalent, la conservation, diront que «Dieu se conserve lui-même, ou plutôt n'a pas besoin d'être conservé» (I § 21). Sans la précision ajoutée pour l'interlocuteur ami, tout lecteur non prévenu penserait aussitôt à l'inacceptable cause efficiente de soi. Et on comprend surtout ce qu'on lit dans les *Notae in Programma*, à l'occasion de la querelle de Leyde : «Je n'ai jamais écrit que Dieu [...] doit [...] être dit positivement la cause efficiente de soi-même [...]. Je suis fort éloigné d'avoir des opinions si monstrueuses»<sup>38</sup>. Alquié annote : «Sur ce point, Descartes est peu exact. Il suffit de relire le texte des Quatrièmes Réponses (IX-1 179-190) pour voir qu'il est moins éloigné qu'il ne le dit de l'opinion qu'on lui prête, et

<sup>37</sup> En effet, trois aspects restent inachevés dans les Quatrièmes Réponses. 1° En quel sens exclure le rapport de la *causa sui* à la cause efficiente ? (cf. AT VII 236 l. 7-10 : «*ubi verbum, sui causa, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum [...] causa sive ratio*»). 2° En quel sens faire de la cause formelle un intermédiaire entre une absence de cause et la seule cause pleine et entière, à savoir l'efficiente ? (cf. AT VII 239 l. 16-18 : «*inter causam efficientem proprie dictam et nullam causam esse quid intermedium, nempe positivam rei essentiam*»). 3° Faut-il élargir la signification de l'efficience pour qu'y entre à titre de quasi-efficiente la cause formelle ? (cf. AT VII 243 l. 21-26 : «*non [...] per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae [...] magnam habet analogiam cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest*»).

<sup>38</sup> «[J]e n'ai jamais écrit que Dieu ne doit pas seulement être dit négativement mais positivement la cause efficiente de soi-même, ainsi qu'il assure fort inconsidérément [...]. Qu'il cherche dans mes écrits, qu'il les lise, qu'il les parcoure d'un bout à l'autre : au lieu d'y trouver rien de semblable, il y trouvera tout le contraire. Et il n'y a pas un de ceux qui ont lu mes écrits [...] qui ne sache que je suis fort éloigné d'avoir des opinions si monstrueuses» (AT VIII-2, 368-369).

qu'il ne tient nullement cette opinion pour monstrueuse» (FA III 819 et n. 1). Le point que manque ou sous-estime Alquié est la différence entre cause efficiente et cause formelle quand il s'agit d'affirmer que Dieu est positivement et non négativement la cause de soi-même. Il est vrai que dès le début, Descartes a eu soin de bien corriger ses propres formules, qui étaient trop rudes dans son manuscrit initial, mais qu'il a adoucies dès les Premières Réponses telles qu'elles nous sont parvenues. Et comme il l'avait déjà dit à Arnauld dans les Quatrièmes Réponses, auxquelles renvoie Alquié, «dans tout le reste de mes écrits, j'ai toujours fait la même distinction. Car dès le commencement, où j'ai dit qu'il n'y a aucune chose dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, j'ai ajouté : ou si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin ; lesquelles paroles témoignent assez que j'ai pensé que quelque chose existait, qui n'a pas besoin de cause efficiente»<sup>39</sup>.

Concluons sur cette extension ontologique du principe de causalité au cas de Dieu. Être, c'est toujours être causé. Dans son absolue universalité, le principe repose sur un concept de cause qui est comme intermédiaire entre la cause efficiente (une chose différente qui produit hors d'elle, dans une autre chose, son effet) et la cause formelle (l'essence de la chose qui implique, pour cette même chose, un effet qui lui est immanent). Ce concept commun, qui est au fond celui du dynamisme, permet un double développement : séries causales de choses, qui éventuellement se succéderont dans le temps ; séries des raisons ou des propositions, qui déploieront par degrés à partir des premiers principes les conséquences de plus en plus lointaines et composées. Il autorise du coup une double lecture analogique. On peut penser la cause formelle (ici Dieu, *causa sui*) comme forme limite de la causalité efficiente, forme limite obtenue par un passage semblable à celui que pratique un mathématicien comme Archimède quand il étend au cercle la démonstration sur le polygone en considérant le cercle comme un polygone ayant une infinité de côtés. C'est ce que Descartes a commencé par faire, en privilégiant la cause efficiente, et en disant que Dieu est la cause quasi-efficiente de soi-même, que son essence fait en quelque façon à l'égard de son existence la même chose que la cause efficiente à l'égard de son effet. Mais on pourra aussi faire la lecture dans l'autre sens et considérer que c'est la *causa sui* qui doit servir de référence, pour ramener toute causalité efficiente (celle de Dieu sur le monde, voire la causalité externe d'une chose du monde sur une autre) à la causalité immanente de Dieu sur soi. Telle sera l'entreprise de Spinoza, qui reprendra le concept cartésien jusqu'à vouloir substituer l'univocité à ce qui reste chez Descartes une analogie.

Cette prudence cartésienne a une conséquence importante. Il n'est pas vrai que, pour Descartes, Dieu soit soumis, comme n'importe quel autre existant, à un principe de causalité, et même de causalité efficiente, qui serait comme un axiome de la raison. Nous avons vu, en examinant le premier énoncé, que la doctrine de la toute-puissance divine (et son aboutissement, la libre création des

<sup>39</sup> AT VII 235-236 ; IX-1 182.

vérités éternelles, y compris les principes de non-contradiction et de causalité) n'accepte aucune limitation. Aussi, Descartes précise que son concept de la *causa sui* n'impose aucune nécessité à Dieu, mais offre une incitation à notre esprit. C'est dans notre esprit que le principe de causalité a son siège et c'est lui qu'il régit, sans contraindre Dieu ni les divers objets, dont il laisse au contraire les spécificités émerger. Il donne à notre esprit licence<sup>40</sup> de chercher pour tout existant sa cause efficiente. Au début, Dieu lui-même ne fait pas exception<sup>41</sup>. Non qu'il soit soumis au principe de causalité, mais parce que nous n'avons aucune raison de soustraire Dieu à cette enquête avant même que l'on sache s'il existe, et quel il est<sup>42</sup>. Pour Descartes, selon nous, loin de partir d'un présupposé imposé à Dieu (tel que : il faut bien qu'il ait lui aussi une cause efficiente), il convient plutôt de permettre à la singularité souveraine de Dieu de se manifester à notre entendement fini telle qu'elle est, dans la vérité de la chose. Nous comprenons, alors, à la fois que Dieu n'a pas de cause efficiente, et que, s'il n'en a pas besoin, c'est parce que la plénitude surabondante de sa puissance fait de son essence la raison suffisante de son être. Porté spontanément à croire que tout a une cause efficiente, mon esprit découvre en cours de route un Dieu qui n'en a pas et dont l'essence ou raison formelle est la cause ou raison (*causa sive ratio*)<sup>43</sup> qui lui tient lieu de cause efficiente, en étant la cause formelle, et non efficiente, de son être. À partir de l'enquête sur les causes efficientes nous rejoignons donc la preuve *a priori*, où ce n'est pas ma pensée qui impose une nécessité aux choses (à Dieu, la nécessité d'exister), mais où la nécessité de la chose même (la cause formelle, dans l'essence de Dieu, de son existence) s'impose à ma pensée, contrainte de reformuler autrement le principe de causalité.

Le principe de causalité se formule donc ainsi : tout ce qui existe doit avoir une cause, et ce qui existe est ou bien par autre chose comme par une cause efficiente, ou bien par soi comme par une cause formelle<sup>44</sup>. Un concept commun<sup>45</sup>, celui du dynamisme, unifie les deux branches (causale-rationnelle et rationnelle-causale) de l'équivalence *causa sive ratio*. Il devient légitime d'étendre par analogie le concept d'efficience<sup>46</sup> jusqu'à ce qu'il y a de dynamique causale dans la cause formelle. Comme d'ailleurs, en sens inverse, on pourrait étendre la causalité formelle de l'essence jusqu'à la rationalité de

<sup>40</sup> AT VII 238 l. 15 (*licentiam*); IX-1 184.

<sup>41</sup> *Ibid.* 238 l. 17 (*exciperemus*); IX-1 184 (FA II 681-682 et n. 2).

<sup>42</sup> *Ibid.* 238 l. 18 (*priusquam*) et 244 l. 22 (*nondum*); IX-1 184 et 189.

<sup>43</sup> AT VII 236 l. 9-10 et 12; IX-1 182-183 (on relèvera l'inversion des substantifs).

<sup>44</sup> AT VII 238 l. 25-30; IX-1 184.

<sup>45</sup> «Ceux qui suivent seulement la conduite de la lumière naturelle forment tout aussitôt en eux dans cette rencontre un certain concept qui participe de la cause efficiente et de la formelle, et qui est commun à l'une et à l'autre» (AT VII 238 l. 22-25; IX-1 184).

<sup>46</sup> Étendre : AT VII 239, l. 19 et 242 l. 1 et 20. Analogie (*instar*) : AT VII 109 l. 25-26; 240 l. 12; 241 l. 17 et 25; 243 l. 25; 244 l. 16. Archimède : AT VII 241 l. 21; 245 l. 4.

l'efficacité causale, ce que fera sans analogie l'univocisme de Spinoza, qui pense dans sa radicalité la pensée cartésienne de la *causa sui*.

### 3. *Le monde machine*

Passons au troisième et dernier énoncé proposé par l'interlocuteur : «*materia mundi machina existit*». Il porte sur un autre type d'être : les choses matérielles, qui constituent, si on les prend toutes ensemble, le monde. L'énoncé en affirme, sur un mode à discuter, deux choses : leur existence (*existit*), et quelque chose de leur nature (*machina*).

Le lieu d'origine de cet énoncé se retrouve aisément dans le texte des *Méditations*. «Vers la fin», avertit notre lettre. C'est en effet dans la Sixième Méditation qu'est prouvée l'existence des corps, des choses matérielles. Pourtant, on ne trouvera nulle part cette formule à la lettre, ni un exact équivalent. C'est pourquoi la réticence de Descartes est instructive. La formule croise derechef plusieurs thèmes et plusieurs lieux des *Méditations*, thèmes et lieux qui resurgiront plus tard, notamment dans les *Principia*, disjoints et réexposés en écho à la présente discussion. Le lieu le plus proche est à la fin de la preuve de l'existence des corps, où Descartes dit : «*Ac proinde res corporeae existunt*», «et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent»<sup>47</sup>.

Le «*existit*» de l'interlocuteur fait écho au «*existunt*» de la Sixième Méditation. Mais il ne se rapporte plus, au pluriel, à la diversité des choses corporelles. Il est au singulier et porte sur la matière des choses corporelles, ou le monde (l'ensemble de ces choses, selon l'unique occurrence pertinente du mot dans les *Méditations*<sup>48</sup>), ou même la machine du monde. Reste que, dans la formule proposée par l'interlocuteur, il y a autre chose : «*existit*» ne fonctionne pas seulement comme verbe de plein exercice («cela existe»), mais aussi comme copule. La formule latine, dont nous avons voulu rendre sensible l'étrangeté dès le début en donnant le calque français («la matière du monde existe machine»), est obtenue en greffant<sup>49</sup> l'un sur l'autre deux énoncés : «la matière existe» et «le monde est une machine». L'intérêt est, bien sûr, le passage de l'un à l'autre et la nature de leur lien. On commence à pressentir les problèmes en jeu avec une paraphrase comme : si les corps existent, c'est pour

<sup>47</sup> AT VII 80 l. 4; IX-1 63. Dans les *Principes* la preuve sera située en II § 1 (AT IX-2 63), comme si elle rétrogradait de la philosophie première à la physique ou philosophie seconde.

<sup>48</sup> «*Revera esse aliquem mundum*», «qu'il y a un monde» (AT VII 15-16; IX-1 12). Toutes les autres occurrences se trouvent dans la formule «*esse in mundo*» prise comme synonyme d'exister.

<sup>49</sup> Cela ne pose pas de problème en latin puisque le verbe «*existere*», aussi bien que «*esse*», admet des attributs, comme on le voit chez Descartes même dès la Première Méditation (cf. AT VII 19 l. 31 et 21 l. 2).

autant que leur matière en fait des machines, des êtres soumis à une causalité strictement mécanique.

En fait, le lieu déjà relevé, où l'existence des corps est affirmée pour la première fois avec la certitude métaphysique que réclame la vraie et certaine science, enchaîne aussitôt sur une restriction ou une réduction eidétique. En retrouvant les choses corporelles, je ne retrouve pas tout à fait les choses *sensibles* dont je m'étais éloigné depuis la Première Méditation. Je retrouve des choses *matérielles*. Ces termes ne sont pas des synonymes, car bien des choses matérielles sont trop petites pour être sensibles, et bien des qualités sensibles trop obscures pour appartenir aux choses matérielles en leur vérité. En effet: «[E]lles [les choses corporelles dont on vient de conclure qu'elles existent] ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses: mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses généralement parlant qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative (*in purae Matheseos objecto*), s'y retrouvent véritablement (*illa omnia in iis sunt*)» (AT IX-1 63).

L'importance de la formule proposée par l'interlocuteur, et aussi de la raison des réticences de Descartes, nous semble double. Premièrement, il s'agit du passage du pluriel (les choses matérielles) au singulier (le monde, la matière, la matière du monde qui est homogène, infinie ou du moins indéfinie, et l'objet d'une imagination claire et distincte<sup>50</sup>). Deuxièmement, une fois passé de la pluralité des choses ou étants corporels à l'unité de leur englobant (le Monde, dont elles sont les parties) ou de leur essence (la matière, qu'on nommerait sans doute mieux leur être<sup>51</sup>), l'interlocuteur détermine cet étant objet comme machine, *machina*, alors que le texte des *Méditations* parlait de mathématique et le déterminait comme objet de la Mathesis pure et abstraite, *purae Matheseos objectum*. Objet machine et objet mathématique, ces termes sont-ils des synonymes? Si non, quels problèmes soulève l'équivalence proposée?

Les deux formules corrigées qu'avance Descartes sont éclairantes sur le sens de ce qu'on appelle son mécanisme. En effet, «machine» est le nom de

<sup>50</sup> «En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité, que les Philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue» (AT VII 63 l. 16-19; IX-1 50).

<sup>51</sup> Car c'est l'étendue qui est au sens propre l'essence de toutes les choses matérielles, et de la matière elle-même, la matière ajoutant l'existence à ce qui reste autrement simple idéalité, pur possible. «L'objet de la mathématique pris généralement dans son universalité [...] est un être réel et véritable, et possède une vraie et réelle nature, non moins que l'objet de la physique elle-même. La différence consiste seulement en ce que cet être réel et véritable est l'objet propre de la physique quand on le considère comme en acte et existant en tant que tel, alors que la mathématique le considère seulement en tant que possible, et comme un être qui dans l'espace n'existe sans doute pas en acte, mais peut cependant exister» (*Entretien avec Burman*, AT V 160). La matière est l'objet essentiel et unique de la physique. L'étendue est l'objet essentiel et unique de la géométrie.

certaines choses (les machines telles qu'elles existent dans le monde humain parce que des artisans les fabriquent) dont la science s'appelle la mécanique ou, plus souvent, dans la langue du XVII<sup>e</sup> siècle, *les mécaniques*. Or, il s'agit de comprendre dans quelle mesure le modèle des machines<sup>52</sup> peut s'appliquer aux corps naturels qu'on rencontre dans le monde physique ou biologique. La vigueur de la formule avancée par l'interlocuteur exclut en fait qu'il s'agisse seulement d'un modèle. Le sens fort de «*existit*», à la fois existentiel et prédicatif, vaut un réductionnisme rigoureux. Si la matière du monde existe ou est, comme telle, machine, tout ce qui existe dans le monde est mécanique en son être. Il n'y a plus de place pour un discours de l'analogie, qui maintiendrait l'écart entre l'être de la chose (même matérielle) et son objectivation en un artefact (mécanique mais idéal). Dans la fable du monde, le mécanisme n'est plus feint ; il recouvre le monde en dévorant la fable.

Or, Descartes a bien dit qu'il n'est pas en désaccord sur le sens, mais seulement réservé devant la manière de parler. Il propose ici deux énoncés corrigés parmi d'autres possible (car il ajoute «*vel quid simile*», «ou quelque autre du même genre»). Ces énoncés sont de plus en plus longs : aux quatre mots de l'interlocuteur, il en substitue d'abord six, puis treize. Et ils s'écartent de plus en plus de la formule initiale proposée par l'interlocuteur. Le premier fait éclater «*ex(s)istit*» en deux, «*ex [...] constare*», et ajoute une marque d'analogie, «*instar*». Le second fait disparaître trois des quatre mots de départ. Plus de monde, la matière devient adjectif ; et «*exister*», qui s'entendait encore dans «*ex [...] constare*», se réduit à un «*esse*». Mais en contrepartie, la *machina* se démultiplie, elle se généralise en une définition explicite de la mécanique par les causes des mouvements, «*motuum causas*», avant de se resserrer sur les machines faites par l'art, «*machinis arte factis*». Ce qui intéresse principalement Descartes peut alors émerger : la mise au point d'un réductionnisme qui n'est pas celui de choses, mais de la législation sur les choses (corporelles) et de leur ordre causal univoque, «*easdem omnes in [...] atque in [...]*».

Reprenons d'abord la première formule corrigée. Son sujet est bien le monde, au singulier. Mais il ne s'agit pas de dire qu'il est ou existe machine. Descartes dit qu'il se compose de matière, «*ex materia constare*», à la façon d'une machine, «*machinae instar*». La machine sert bien ici de modèle pour le savoir du monde, le rapport est analogique, et la fonction épistémique plus qu'ontologique. On retrouvera cet emploi, absent des *Méditations*, dans les *Principia* : «Jusques ici j'ai décrit cette terre, et généralement tout le monde visible (*totum hoc mundum*), comme si c'était seulement une machine (*instar*

<sup>52</sup> Il s'agit de le comprendre depuis les engins ou machines simples (dont l'étude dans la lettre à Huygens du 5 octobre 1637 nous est connue sous le nom de «*Traité de la mécanique*» – «pour ce que vous désirez *des mécaniques*» au pluriel, dit Descartes – ou «*Explication des engins par l'aide desquels on peut avec une petite force lever un fardeau fort pesant*») jusqu'aux plus complexes, les automates ou machines mouvantes, des horloges aux artifices hydrauliques qui font se mouvoir les statues de dieux au jardin de nos rois (cf. *L'Homme*, AT XI 130-131).

*machinae descripsi*), en laquelle il n'y eût rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties» (IV § 188). Il ne s'agit pas de savoir si des parties du monde, toutes ou certaines, sont des machines, mais de considérer le tout de l'univers<sup>53</sup> comme étant lui-même analogue à une machine<sup>54</sup>. Sur quoi repose cette analogie, et quel est le trait du monde en sa globalité que le parallèle avec une machine peut éclairer? On retrouve ici «*materia*», premier mot de l'interlocuteur et le sujet de son énoncé litigieux «la matière existe (machine)». Mais il a maintenant une autre fonction, il est l'origine. Le monde en sa totalité, et chacune de ses parties en particulier, chaque corps ou chose corporelle, se constitue de matière. Le verbe «*constare*» est un actif et non un passif, il signifie «comporter» ou «se constituer de», et non pas, au passif, «être constitué par» autre chose. Le modèle de la machine sert ici à évacuer tout principe non divin extérieur ou supérieur à la matière, à son étendue ou sa grandeur, à ses pièces, dont les formes sont au sens strict des figures géométriques, et à ses mouvements, ce qui conduit à la mécanique, la science qui nous occupe.

Deux groupes de textes éclairent cette première formule corrigée, qui met en scène le rapport du monde à la matière prise au sens de la science moderne. Le premier groupe souligne ce que le mathématisme ou le géométrisme de la nouvelle matière ajoute de déterminations à l'antique matière première d'Aristote. *Le Monde* disait déjà la différence entre l'impensable matière première qui, n'ayant aucune détermination, est tout entière en puissance, c'est-à-dire n'est rien, et la matière cartésienne, parfaitement intelligible et imaginable (même là où sa subtilité la rend insensible) puisqu'elle garde – et transporte dans l'existence – toute la richesse des formes ou qualités que la *mathesis* donne à voir<sup>55</sup>. Les *Principia* reprendront cette affirmation de l'unité et de l'homogénéité de la matière à travers l'étendue indéfinie du monde créé, avec une terminologie toute proche de notre lettre<sup>56</sup>.

Le second groupe de textes concerne la possibilité de déduire de la matière seule, et à partir de ses propres lois, sans intervention externe de principes de

<sup>53</sup> Il s'agit de l'univers tel qu'il s'offre à voir, d'abord à un sens comme la vue, quand on regarde par une belle nuit le ciel étoilé (cf. *Principes* III § 47: AT VIII-1 103; IX-2 126), mais ensuite à l'entendement du savant astronome.

<sup>54</sup> *Entretien avec Burman*: «l'univers tout entier est ainsi dans un état d'équilibre. Mais il est très difficile de se représenter cet équilibre, car il est mathématique et mécanique (*mathematicum et mechanicum*), or nous n'avons pas été suffisamment accoutumés à considérer les machines (*machinas*), et c'est de là que sont venues en philosophie presque toutes les erreurs» (AT V 174). Ici philosophie équivaut à physique.

<sup>55</sup> Cf. *Le Monde* VI (AT XI 33-34). On retrouve le rejet motivé des formes et des qualités in *Principia* IV § 198 (AT VIII-1 321-322; IX-2 316-317).

<sup>56</sup> *Principia* II § 21-§ 23: «ce monde, ou la matière étendue qui compose l'univers» («*hunc mundum, sive substantiae corporeae universitatem*»); «la terre et les cieux sont faits d'une même matière; et quand même il y aurait une infinité de mondes, ils ne seraient faits que de cette matière» («*si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex una et eadem materia constare*»); «il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers» («*materia itaque in toto universo una et eadem existit*») (AT VIII-1 52-53; IX-2 74-75).



nature différente, toute la complexité des corps, tant inanimés que vivants. Le verbe «*constare (ex materia)*» vaut ici comme thèse matérialiste et réduction de la vie à un mécanisme, dont il faudra définir le rapport aux machines que fabriquent les artisans humains, moins subtils à coup sûr que le divin artificier<sup>57</sup>. Une formule du *Discours de la méthode* précisera le sens génétique de cette déduction, à partir des capacités de la matière, des structures complexes qu'on est d'abord porté à attribuer à une cause intelligente, à un esprit. Si l'âme raisonnable, par l'emploi du langage, reste en dehors du *Monde*, c'est parce qu'elle «ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais elle doit expressément être créée» (AT VI 59). «*Constare ex (materia)*» équivaut donc à «être tirée de la puissance (de la matière)». La puissance n'est justement plus ici la simple possibilité passive de la matière première aristotélicienne. C'est la force active, la capacité à produire des effets mesurables. Ainsi, la machine est rejetée à l'extérieur comme un paradigme explicatif (*machinae instar*). Elle aide à penser le monde – dans sa totalité d'abord, puis dans ses parties de proche en proche diversifiées et complexifiées – comme fait seulement de matière, et se composant ou se constituant progressivement de l'efficace déploiement d'une puissance que Dieu y a mise dès la Création.

Passons à présent à la version corrigée de la seconde formule, plus prolix (treize mots pour quatre), et surtout plus technique, puisqu'elle donne son pesant de savoir scientifique à cette puissance efficace du mécanisme. La métaphore («le monde est comme une machine») devient l'énoncé rigoureux d'une légalité formelle univoque : les *mêmes* lois mécaniques fonctionnent dans les deux domaines que le savoir antique opposait, dans les mouvements naturels des corps physiques et dans les mouvements violents des machines artificielles. La métaphore («*instar*») fait place à l'identité («*easdem omnes [...] atque*»). On ne parle plus du monde, au singulier, ni de la matière en général ou dans sa totalité, mais des choses matérielles (au pluriel) dans leur infinie diversité. Et la machine, «*machina*», au singulier, se dédouble en un double pluriel. D'une part, il y a les machines, au pluriel. Pour bien préciser leur statut de vraies choses matérielles existantes, et non plus de modèle métaphorique, on nomme l'art humain qui les fabrique «*in machinis arte factis*», «les arts mécaniques» justement, arts qui fabriquent les outils, les engins, les automates. D'autre part, il y a la (ou les) mécanique(s), qui est (sont) une science dont l'objet théorique est ici déterminé comme les causes du mouvement. L'ontologie de la chose matérielle repose sur l'universalité de ces causes, ou de ces lois (on ne distinguera pas les deux, puisque Descartes fait des lois de la nature les causes secondes des divers mouvements que nous remarquons en tous les corps<sup>58</sup>).

Trois conséquences suivent de ce qui précède. La première porte sur le contenu de ce que Descartes appelle la, ou les, «mécaniques». En rappo-

<sup>57</sup> Le «*summus rerum opifex*», traduit sobrement par «Dieu» in *Principes* IV § 204 (AT VIII-1 327 ; IX-2 322).

<sup>58</sup> Cf. *Principes* II § 37 (AT VIII-1 62 ; IX-2 84).

chant quelques articles des *Principia*<sup>59</sup>, on voit que les lois ou les règles des mécaniques sont les spécifications (ainsi les lois du choc) qui distribuent l'invariant physique, à savoir la quantité de mouvement, *mv*, qui est pour Descartes – à tort comme l'établira Leibniz – la force ou cause du mouvement (de tous les mouvements puisque Descartes, contre Aristote et la scolastique, n'en admet qu'un seul, le mouvement local [cf. *Principes* I § 69]). On passe ainsi des machines à la mécanique comme science universelle des corps.

La deuxième conséquence porte sur l'homogénéité des deux domaines de choses : les choses matérielles au sens strict, c'est-à-dire les corps naturels, physiques d'abord<sup>60</sup>, physiologiques ensuite<sup>61</sup>, et les choses qui sont machines au sens strict, faites par les mains de l'homme (dont les pièces, rouages et ressorts, qui sont à sa mesure, tombent sous les sens). Ce qui fait la nature (au sens étroit de la nature du seul corps<sup>62</sup>), c'est l'univoque législation formelle de la mécanique. Descartes le rappelle à tout propos quand il expose ses doctrines sur la genèse, ou la génération, des minéraux, des végétaux et des animaux. D'où la disparition de l'écart entre artificiel et naturel, dans l'un et l'autre sens. Ce qu'on dit artificiel est aussi naturel à la machine faite par l'homme (montrer l'heure pour une horloge) qu'est artificiel - c'est-à-dire signe d'un art ou d'une technique infiniment plus subtile mais reposant sur les mêmes lois - ce que produit naturellement un vivant (par exemple un arbre, ses fruits). La réécriture développée en français du § 203 des *Principes* IV élucide bien ce point. Les machines servent d'exemples pour penser les êtres naturels, et spécialement le corps des animaux<sup>63</sup>. L'émergence dans un vivant de sa vraie nature (mécanique) passe donc par le détour de la machine (artificielle). Mais, à l'inverse, «toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles». D'où une réciprocité autour de la notion de «ars» qui conjoint l'essence ou nature des choses (leur mécanisme interne propre), et la technique (qui assure l'entretien de ce mécanisme, qu'elle soit technique naturelle ou technique

<sup>59</sup> Ainsi, cf. *Principia* I § 17 sur les causes possibles pour la représentation ou idée qu'un homme se fait d'une machine fort artificielle, «*machinae valde artificiosae*», à savoir la vue d'une semblable machine déjà faite, ou une grande ingéniosité naturelle d'esprit, ou enfin avoir bien appris la science des mécaniques, «*mechanicas scientias*» (AT VIII-1 11 ; IX-2 32). III § 132 : «*juxta leges Mechanicae*», «suivant les lois des mécaniques» (AT VIII-1 185 ; IX-2 184). IV § 200 : «*secundum leges Mechanicae*», «les lois des mécaniques» (AT VIII-1 323 ; IX-2 318). IV § 203 : «*nullae sunt in Mechanica rationes*», «toutes les règles des mécaniques» (AT VIII-1 326 ; IX-2 321). IV § 204 : «*et Medicina, et Mechanica, et ceterae artes omnes, quae ope Physicae perfici possunt*», «la médecine, les mécaniques, et généralement tous les arts à quoi la connaissance de la physique peut servir» (AT VIII-1 327 ; IX-2 322).

<sup>60</sup> Définis ainsi : «Par un corps [...] j'entends tout ce qui est transporté ensemble» (*Principes* II § 25 : AT IX-2 76).

<sup>61</sup> Pour lesquels le latin des *Meditationes* emploie «*machina*» ou «*machinamentum*».

<sup>62</sup> «*[Q]uae ad solum corpus spectant*» (AT VII 82 l. 21-22 ; cf. IX-1 65).

<sup>63</sup> Cf. la lettre à Renéri pour Pollot, avril-mai 1638, n° 6 (AT II 39-41 ; FA II 54-57 et notes).

humaine)<sup>64</sup>. On est ainsi redescendu de la mécanique (universelle des corps) à l'unification des *arte facta* et des *corpora naturalia*.

La troisième conséquence est la suivante. Dans l'histoire des sciences, la mécanique est une partie de la vraie physique qui s'est réfugiée chez les mathématiciens quand la physique scolastique a submergé le champ des corps de ses entités subreptices, mais qui réintègre son lieu avec la révolution scientifique moderne<sup>65</sup>, à laquelle la métaphysique des *Méditations* doit paver le chemin. De là provient une modification dans le concept de *mathesis*. Le mouvement y entre en force, aux côtés des figures (géométrie) et des nombres (arithmétique), que l'algèbre réunit. En introduisant le terme de «machine», à prendre comme index de «mécanique», l'interlocuteur ami a pointé l'essentiel, mieux en un sens que ne le faisaient les *Méditations* mêmes. Car la *mathesis* rappelle, ou réunit, les mathématiques (ou, c'est la même chose, la géométrie, après sa réforme par Descartes) et la physique, qui n'est que la géométrie du concret existant<sup>66</sup>. Or le mouvement était, même en pure géométrie, antérieur aux figures spatiales<sup>67</sup>. Avant de constituer le principal de la vraie physique, il devient aussi de plein droit, un objet de la mathématique pure de Descartes<sup>68</sup>. On doit donc élargir la *Mathesis pura et abstracta* au mouvement, quand les *Méditations* font des choses matérielles l'instantiation de cette géométrie spéculative et de

<sup>64</sup> *Entretien avec Burman*: «que la vie humaine puisse être prolongée si nous en connaissons le mécanisme (*ejus artem*), il n'en faut pas douter; puisque nous pouvons accroître et prolonger la vie des plantes etc. grâce à notre connaissance de leur mécanisme [*artem* est à la fois le mécanisme de la vie végétale, et les techniques de l'agriculture humaine n. d. l'A.] pourquoi donc ne le pourrions-nous pas aussi pour l'homme? Mais la meilleure voie pour prolonger notre vie, et la règle du régime à suivre, c'est encore de vivre [...] comme les animaux» [passage à la différence entre deux types d'art médical, la médecine savante à faire progresser, la médecine naturelle à ne pas abandonner trop vite n. d. l'A.] (AT V 178).

<sup>65</sup> Cf. la lettre à Plempius pour Fromondus, 3 octobre 1637 (AT I 420-421; FA I 792-793).

<sup>66</sup> Cf. la lettre à Mersenne du 27 juillet 1638, n° 6 (AT II 268), sur les deux géométries, l'abstraite qui ne sert qu'à exercer l'esprit et dont il se détourne désormais, et «une autre sorte de géométrie, qui se propose pour questions l'explication des phénomènes de la nature». A considérer ce que Descartes a écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel etc., on peut dire que «toute [s]a physique n'est autre chose que Géométrie». Le mouvement joue, à côté de la figure et de la grandeur et peut-être même avant elles, le premier rôle.

<sup>67</sup> *Le Monde* VII: «Les géomètres mêmes qui, entre tous les hommes, se sont le plus étudiés à concevoir bien distinctement les choses qu'ils ont considérées, l'ont jugée [la nature du mouvement] plus simple et plus intelligible que celle de leurs superficies et de leurs lignes; ainsi qu'il paraît en ce qu'ils ont expliqué la ligne par le mouvement d'un point et la superficie par celui d'une ligne» (AT XI 39).

<sup>68</sup> Cf. la lettre à Ciermans du 23 mars 1638 (AT II 70-71): son correspondant a été trop généreux de lui écrire que la Géométrie de 1637 méritait le nom de Mathématique pure, alors qu'elle n'enseigne rien «*de motu, in quo tamen examinando Mathematica pura, ea saltem quam excolui, praecipue versatur*» («du mouvement, dont l'examen est pourtant l'objet principal de la mathématique pure, de celle du moins que j'ai cultivée»).

son objet théorique idéal dans le réel existant<sup>69</sup>. Et on prendra comme une sorte de *hendyadys* l'association fréquente dans l'*Entretien avec Burman* des deux adjectifs «*mathematicum*» et «*mechanicum*»<sup>70</sup> : ils déterminent ce qui fait l'être, à la fois imaginable et intelligible, de l'être physique, ou matériel, du corps, tel que saisi dans le réseau d'une *mathesis* devenue aussi bien mécanique, science galiléenne si l'on veut, mais avec le fondement qui, selon Descartes, lui faisait défaut chez Galilée.

Être (des corps) et physique (scientifique et philosophique à la fois) finissent ainsi de dessiner le cadre général de ce qu'on appellera bientôt dans toutes les Universités une ontologie. Le principe de causalité y noue essence, existence et efficence autour de la notion de cause de l'être. Dans le cas des corps, cela va avec la disparition au moins provisoire de la cause finale et le dédoublement de la cause première, devenue cause de soi et des causes secondes identifiées aux lois de la mécanique.

### ***Bibliographie***

- DESCARTES, R. (1964-1974), *Œuvres de Descartes*, éd. Adam & Tannery, Paris, Vrin, 11 vol. (abrégé AT).
- (1936-1963), *Correspondance*, éd. Adam & Milhaud, Paris, Alcan / PUF, 8 vol. (abrégé AM).
  - (1963-1973). *Œuvres philosophiques de Descartes*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 3 vol. (abrégé FA).
  - (2003), *The Correspondence of René Descartes – 1643*, éd. Th. Verbeek, E.-J. Bos & J van de Ven, Utrecht, Zeno Institute for Philosophy, Leiden-Utrecht Research Institute. (abrégé CRD).
  - (2005), *Tutte le lettere 1619-1650*, s. la dir. de G. Belgioioso, Bologne, Bompiani. (abrégé TL).
- CURLEY, E. (1999). *Descartes Against the Skeptics*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- GUEROULT, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 2 vol.

<sup>69</sup> Au contraire, si on prend la géométrie en un sens plus restreint, il faudra ajouter la mécanique à la géométrie : «des règles suivant lesquelles ces trois choses [figures, grandeurs et mouvements] peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la géométrie et des mécaniques» (*Principes* IV § 203 : AT IX-2 321, adjonction du français).

<sup>70</sup> «À peine peut-on entendre cette figure sans recourir à huit petites boules [...] car cela dépend de la mathématique et de la mécanique, *a mathesi et mechanica*, et on peut mieux le démontrer en le montrant aux yeux qu'en l'expliquant avec des mots» (AT V 172). «[I]l est très difficile de se représenter cet équilibre, car il est mathématique et mécanique», «*mathematicum et mechanicum*» (AT V 174).

- KANT, E. (1900- ), *Gesammelte Schriften*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter (abrégé Ak).
- (1980-1986), *Œuvres philosophiques*, s. la dir. de F. Alquié, Paris, Gallimard, Pléiade, 3 vol. (abrégé Pl.).
- MONTAIGNE, M. (1962), *Les Essais*, éd. S. de Sacy, Paris, Coll. Les Portiques, Club Français du Livre.
- (2007), éd. J. Balsamo, M. Magnien & C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, Pléiade.
- SPINOZA, B. (1965). *Œuvres III, Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion.