

Université de Montréal

**La preuve ontologique de l'existence de Dieu chez
Descartes**

par
Erik Laperle

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie

Septembre 2014

© Erik Laperle, 2014

Résumé

Ce projet de mémoire de maîtrise portera sur Descartes et la preuve dite "ontologique" de l'existence de Dieu. La présentation qui sera faite de cette preuve, de ses tenants et de ses aboutissants, tiendra compte: premièrement, du rôle et du statut de celle-ci dans l'ordre des raisons métaphysiques; deuxièmement, des relations entre la preuve "ontologique" et la preuve dite "par les effets"; et troisièmement, des différentes œuvres de Descartes dans lesquelles il est question de l'argument ontologique. Ainsi, cette analyse permettra de noter les différences relatives qu'il pourrait y avoir chez Descartes quant au fond ou à la forme de cet argument. Nous évoquerons notamment la position différente qu'occupe cette preuve dans deux écrits, soient les Méditations métaphysiques (1641) et les Principes de la philosophie (1644). Ce genre d'analyse nous permettra de nous pencher sur le débat initié par Martial Guéroult et Henri Gouhier concernant la place de la preuve "ontologique" de l'existence de Dieu au sein de l'ordre des raisons métaphysiques ainsi que ses relations avec la preuve "par les effets". La postérité de ce débat sera également considérée. Aussi, nous serons à même de poser la question à savoir s'il y a une évolution de la preuve "ontologique" de l'existence de Dieu au fil des œuvres dans la pensée de Descartes. En résumé, dans ce mémoire, nous aborderons deux problématiques: la question de l'autonomie ou de la non autonomie de la preuve "ontologique" par rapport à la preuve "par les effets", et le questionnement quant à la possibilité d'une évolution de la place et de la nature de la preuve dite "ontologique" de l'existence de Dieu dans les écrits de Descartes.

Mots-clés : Philosophie, Descartes, Dieu, existence, métaphysique, preuve ontologique.

Resume

This master thesis project will focus on Descartes and the "ontological" proof of the existence of God. The presentation will be made of this proof, its ins and outs. It will take into account: first, the role and status of the latter in the order of metaphysical reasons; second, the relationship between the "ontological" proof and the "through the effects" proof; and third, the various writings of Descartes in which it is question of the ontological argument. Thus, this analysis will note the differences there might be in Descartes thought regarding the substance or form of this argument. We will discuss on the different position this proof occupied in two writings: the *Meditations* (1641) and the *Principles of Philosophy* (1644). This type of analysis will allow us to focus on the debate initiated by Martial Guérout and Henri Gouhier concerning the place of the "ontological" proof of the existence of God in the order of metaphysical reasons as well as its relations with the "through the effects" proof. The posterity of this debate will also be considered. Also, we will be able to ask the question whether there is an evolution of the "ontological" proof of the existence of God in the thought of Descartes over his writings. In summary, in this thesis, we address two issues: the question of autonomy or non-autonomy of the "ontological" proof in relation with the "through the effects" proof; and the question about the possibility of an evolution of the place and nature of the "ontological" proof of the existence of God in the writings of Descartes.

Key words: Philosophy, Descartes, God, existence, metaphysic, ontological proof

Table des matières

INTRODUCTION	1
LES PREUVES DE DESCARTES.....	6
LE DISCOURS.....	6
LA TROISIEME MEDITATION	10
LA CINQUIEME MEDITATION	15
LES PRINCIPES	19
LES OBJECTIONS ET LES REPONSES	22
HOBBS ET GASSENDI	23
LEIBNIZ ET KANT	29
CATERUS ET L'ÉCOLE.....	36
LA PREUVE ONTOLOGIQUE : DESCARTES ET SAINT-ANSELME	41
LE STATUT PHILOSOPHIQUE DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE DESCARTES	50
CONCLUSION	62
BIBLIOGRAPHIE.....	79

Introduction

Le problème de la démonstration de l'existence de Dieu n'est plus à l'avant-scène des débats philosophiques d'aujourd'hui. Pourtant, l'idée d'un Être suprême, quel que soit le nom par lequel on le désigne, est toujours présente dans nos sociétés modernes. Mais l'idée de prétendre démontrer l'existence de Dieu n'interpelle plus autant les entendements. Nous assistons à un clivage entre le discours scientifique et le discours spirituel. En ce sens, une démonstration, pour être recevable, doit suivre des règles logiques et appartient ainsi au discours scientifique; Dieu, quant à lui, n'entre pas dans les cadres d'une logique scientifique et est, de ce fait, confiné au rang des croyances basées sur la foi plutôt que la raison. La science étant perçue comme discours de vérité, Dieu n'est plus un objet de vérité, mais tout au plus un objet de conviction.

Pourtant, au début de ce que la tradition pédagogique a appelé la Modernité (en opposition au Moyen Âge), la question de l'existence de Dieu et de sa démonstration se posait encore. Les pionniers du rationalisme, si chers au discours de la Connaissance d'aujourd'hui, étaient pour la plupart croyants. Dieu faisait partie de leur réalité et au même titre faisait-il partie de leur discours. Cette perspective sociologique rend l'étude des différentes preuves de l'existence de Dieu très problématique pour nous, individus entrés dans le troisième millénaire. Plus que jamais devons-nous suivre la prescription d'un Descartes et faire le vide de nos préjugés, de nos idées-reçues, des reliquats de notre éducation, de notre historicité.

Sans une telle ascèse de l'esprit, les preuves de l'existence de Dieu avancées par certains des penseurs les plus connus et respectés ne sembleront qu'être des tentatives infructueuses de marier Foi et Raison. Tentatives dues au fait que ces grands esprits ne s'étaient pas encore libérés de cette Foi qui pèse bien peu dans nos théories de la connaissance actuelles. Bien plus, lorsqu'elles ne seront pas rejetées comme sophismes et se présenteront enveloppées d'une certaine autorité logique, ces preuves seront considérées comme des démonstrations abstraites qui perdent toute validité si on les applique à notre réalité.

Si cette préparation était nécessaire au temps d'un Descartes, c'est qu'à cette époque, la Raison devait se libérer des axiomes de la Foi; si elle est d'autant plus nécessaire pour nous, c'est que sans retomber dans les dogmes de la foi, nous devons mettre en veilleuse le monopole de la Raison sur la connaissance. Ainsi, et seulement ainsi serons-nous à même de saisir la dynamique de ces preuves et leur importance au sein des systèmes de pensée dans lesquels elles se trouvent.

Nous traiterons ici des preuves de l'existence de Dieu chez Descartes. Descartes, comme il est mentionné plus haut, est un auteur qui commande un travail préparatif de l'esprit face à la connaissance. De plus, la place qu'occupe le concept du doute dans ses pensées nous apparaît riche de sens pour l'étude des questionnements sur l'idée de Dieu et de son existence. Quant à la démonstration de l'existence divine, il nous semble que ce sujet ait perdu ses lettres de noblesse. En effet, on ne discute plus de Dieu, on ne questionne plus Dieu. Nous débattons de laïcité, de liberté religieuse, et même de l'aide médicale à mourir, mais nous ne débattons plus de Dieu qui semble cloisonné à la sphère des convictions personnelles aux individualités. En nous penchant sur les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, en particulier l'argument ontologique, nous souhaitons réfléchir à la place qu'occupe l'idée de Dieu, et au rôle qu'elle joue, dans une réflexion philosophique propre à notre réalité contemporaine.

Nous débuterons cette étude par une présentation des preuves de l'existence de Dieu formulées par Descartes. Trois œuvres majeures de Descartes seront considérées soit: le *Discours de la méthode* (1636), les *Méditations métaphysiques* (1640), et les *Principes de la philosophie* (1644). Il y a deux types de preuves chez Descartes: la preuve dite « par les effets », et la preuve qu'on appelle depuis Kant « ontologique ». La preuve par les effets (certains parlent *des* preuves par les effets) sera présentée en premier lieu. Bien que nous ne ferons pas de cette preuve l'objet central de notre étude, il demeure indispensable de l'avoir bien assimilée afin de comprendre et de rendre compte de la cohérence de la pensée de Descartes.

Par la suite, nous nous pencherons plus longuement sur la preuve ontologique et ce pour les raisons suivantes. Tout d'abord, plusieurs objections furent soulevées à l'endroit de cet argument. Naguère encore, il se trouva au centre d'une polémique quant à son statut,

polémique qui retiendra notre attention dans la dernière partie de notre étude. Ensuite, il nous semble que ce type de preuve soit celui qui rencontre le plus d'obstacles dans l'esprit d'un individu. Descartes dira lui-même que les préjugés psychologiques chez l'homme sont nombreux qui viennent obscurcir ce qui devrait pourtant être la plus claire et distincte des preuves. La démonstration et la compréhension de cette preuve représentent ainsi un beau défi face à notre mode de pensée contemporain.

Suite à cette présentation des preuves nous nous attarderons aux objections formulées par les contemporains de Descartes. Pour cette étape, les *Objections et réponses sur les Méditations métaphysiques* (1642) sont toutes indiquées pour nous permettre un retour critique sur les preuves de Descartes. Ainsi, à travers des penseurs tels Arnauld, Hobbes et Gassendi, nous serons à même d'approfondir certains aspects des démonstrations cartésiennes. Ces objections touchent l'ensemble des Méditations métaphysiques, nous n'en retiendrons seulement que celles qui touchent directement les preuves de l'existence de Dieu.

Nous traiterons ensuite des positions de deux successeurs de Descartes : Leibniz et Kant. Avec Leibniz, nous aborderons l'idée de Dieu à proprement dit. Refusant l'évidence intuitive cartésienne, Leibniz approfondit la réflexion sur l'intelligibilité de l'idée de Dieu. Ces réflexions l'amènent à « compléter » la preuve ontologique de Descartes. Avec Kant, il sera question du cheminement dans la pensée du philosophe à l'égard de la possible démonstration de l'existence de Dieu. Entre ses écrits précritiques, notamment le *Beweisgrund*¹, et sa *Critique de la raison pure*², Kant passe d'un unique argument possible pour démontrer l'existence de Dieu à un refus de tout argument légitime sur cette question. Nous étudierons ces deux positions touchant ainsi à la transcendance de l'idée de Dieu et aux limites de l'entendement humain.

Revenant aux contemporains de Descartes, nous considérerons par la suite les objections de Catérus, prêtre d'Alkmaar. Les commentaires apportés par ce penseur issu de la tradition scolastique nous permettront de mettre davantage en contexte les écrits de Descartes.

¹ Kant, 2001. Toutes les références de bas de pages renvoient aux ouvrages mentionnés dans la bibliographie.

² Kant, 2006

En effet, bien qu'il prétende repartir à zéro, Descartes ne peut se détacher totalement de son éducation scolastique. De plus, les écrits de Descartes s'adressent en grande partie à un lectorat formé par cette tradition.

Les objections de Catérus nous offrent l'occasion de prendre en considération le type de lecteur à qui s'adresse Descartes en plus de mettre en relief le passé de Descartes, la tradition qu'il désire briser, les préjugés intellectuels et psychologiques de l'époque auxquels il se heurte. Il est important d'établir ce lien entre Descartes et la tradition scolastique pour bien comprendre la dynamique entre les objections et les réponses de Descartes. Descartes doit se défendre contre ses prédécesseurs (nous pensons ici notamment à Saint Thomas d'Aquin) sans toutefois les renier. Entre autres points, nous nous attarderons au lien qu'il faut établir entre Descartes et Saint-Anselme.

Saint Anselme présenta, bien avant Descartes, une preuve ontologique de l'existence de Dieu. Cet argument fut réfuté par la suite par Saint Thomas d'Aquin. Descartes se verra opposer la réfutation de Thomas d'Aquin face à son propre argument ontologique. En approfondissant ces notions, nous établirons que, loin de présenter une pensée totalement nouvelle, Descartes -et il ne peut faire autrement- doit puiser dans les idées de la tradition scolastique. Mais loin d'être un simple emprunteur, il apporte à ces notions une dimension nouvelle et les entraîne bien plus en avant sur le terrain de la rationalité.

Mis à part ses contemporains, la somme des études produites sur la pensée de Descartes est colossale. Navigant sur cet océan d'études et d'analyses, l'intérêt particulier que nous attachons à la preuve ontologique nous amènera, en dernier lieu, à nous pencher sur une polémique assez récente sur le sujet. Effectivement, c'est au milieu des années 1950 que se tient une controverse polie quant à l'ordre des preuves de l'existence de Dieu dans le système de pensée de Descartes. Ce débat vient du fait que, dans le *Discours* et les *Méditations*, Descartes présente en premier lieu la preuve par les effets et ensuite la preuve ontologique. Mais dans ses *Principes*, il fait le contraire plaçant l'argument ontologique devant la preuve par les effets. De plus, si Descartes parle à certains endroits de deux voies possibles pour remonter à Dieu; ailleurs, il parlera d'une voie principale et première. La question se pose alors: y a-t-il une différence qualitative entre les deux types de preuves, et si oui, quelle preuve

est première et quelle preuve est seconde? Ne serait-ce qu'une différence due au type d'exposition choisi soit analytique, soit synthétique, et si oui, lequel de ces deux types doit-on privilégier?

C'est Martial Guérout, avec ses œuvres *Descartes selon l'ordre des raisons*³ et *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*⁴, qui initie la polémique sur le statut de l'argument ontologique. Guérout prétend que la preuve ontologique est seconde puisqu'elle ne se situerait qu'à un niveau psychologique ne faisant pas intervenir de certitude métaphysiquement établie; certitude qui serait établie par la preuve par les effets, première et principale voie vers Dieu.

Henri Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*⁵ et *La preuve ontologique de Descartes -à propos d'un livre récent-*⁶) réplique à cette position en affirmant que la preuve ontologique n'est pas de seconde zone, qu'elle peut se tenir d'elle-même. Il ajoute que si cet argument semble sophistique pour certains, ce n'est pas parce qu'il doit être compris dans un plan simplement psychologique, mais justement parce qu'il se heurte à des difficultés psychologiques entraînées par des esprits non dénudés de tout préjugé. Les deux types de preuve seraient aussi valables l'un que l'autre, chacun répondant à des besoins différents.

En tentant tout d'abord de demeurer neutre face aux positions avancées de part et d'autre, c'est avec un autre auteur, extérieur à la polémique -Etienne Gilson, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*⁷- que nous arriverons à établir le rapport essentiel qui existe entre les deux preuves, le lien qui les unit indissociablement. Ainsi, cette polémique nous permettra d'approfondir notre compréhension des deux types de preuves, de la dimension nouvelle que leur apporte Descartes, et de la dynamique qui les unit l'une à l'autre.

³ Guérout, 1953

⁴ Guérout, 1955

⁵ Gouhier, 1987

⁶ Gouhier, 1954

⁷ Gilson, 1930

1. Les preuves de Descartes

1.1 Le Discours de la méthode

Présentons d'abord, aussi fidèlement que possible, les preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles se trouvent dans les œuvres de Descartes. Trois de ses œuvres sont dominantes à ce sujet: le *Discours de la méthode* (1636), les *Méditations métaphysiques* (1640), et les *Principes de la philosophie* (1644). Dans cette première présentation, nous suivons l'ordre chronologique des œuvres ainsi que l'ordre de présentation que Descartes a employé au sein de ces mêmes œuvres. Cette façon de procéder a pour but, dans un premier temps, de respecter l'historicité de chaque présentation des preuves, c'est-à-dire le contexte dans lequel elles apparaissent tour à tour. En second lieu, nous serons davantage en mesure de rendre compte et d'explicitier les différences ou les modifications qui pourraient exister au sein des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu.

C'est dans la quatrième partie de son *Discours* que Descartes aborde la question de l'existence de Dieu. Ici sont jetées les bases de ce que nous pouvons appeler l'argumentation cartésienne traditionnelle quant à l'existence de Dieu. Ce texte de Descartes, étant somme toute un texte introductif, nous présente les deux types de preuves qu'il préconise: la preuve par les effets et la preuve dite ontologique. Descartes va droit au but, la présentation des deux preuves ne totalisant qu'à peine quatre pages de texte.

Descartes amorce cette section du *Discours* en nous entretenant sur ses premières méditations «si métaphysiques⁸», ce qui annonce déjà l'œuvre subséquente que l'on connaît. Il est à la recherche d'une première certitude qui lui permettrait de fonder la connaissance. Pour retracer cette première certitude, un travail préparatoire s'impose:

⁸ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.601

« je pensai qu'il fallait (...) que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable⁹».

Descartes nous introduit ainsi au doute, un des piliers de sa méthode de recherche de la vérité. Ce doute nous mène au cogito, en effet:

« je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée (...) je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais¹⁰».

Ainsi parvenu à sa première certitude, Descartes doit en rendre compte: qu'est-ce qui rend cette connaissance certaine? Descartes ne remarque rien de spécial, sinon qu'il s'agit d'une intuition très claire que pour penser il faut être. Il ébauche alors la règle générale « que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies¹¹».

Le point de départ de cette argumentation demeure le doute. En effet, c'est parce qu'il doute, et que douter est une action de la pensée, que Descartes se convainc qu'il existe. A cet égard, nous pourrions paraphraser Descartes et dire: je doute, donc je pense, donc je suis. Ainsi, de *cogito ergo sum* nous pouvons passer à *dubito ergo sum*. Réfléchissant davantage sur ce doute, Descartes remarque qu'une conséquence de cette action de la pensée était que: « mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter¹²».

Le doute rend donc compte de l'imperfection du cogito. Ce cogito s'aperçoit de son imperfection par contraste avec l'idée qu'il possède d'un être plus parfait que lui. Descartes en vient à se poser la question à savoir d'où provient cette idée: « je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fut en effet plus parfaite¹³».

⁹ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.602

¹⁰ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.603

¹¹ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.604

¹² Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.605

¹³ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.605

Descartes argumente que le cogito ne peut pas être l'instigateur de cette idée, et ce parce que le cogito est imparfait et qu'il serait contradictoire de soutenir que le plus parfait provient du moins parfait. Ainsi, Descartes affirme que cette idée d'un être plus parfait doit avoir été mise en nous par un être plus parfait que nous, un être : « qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu¹⁴ ».

Voilà le premier argument qu'apporte Descartes pour soutenir l'existence d'un être de toutes les perfections. Dieu existe, car il est le seul Être pouvant être la cause de notre idée de Dieu, étant donné que cette idée doit avoir une cause qualitativement égale ou supérieure à elle-même. C'est la preuve par l'idée de Dieu, la preuve par les effets. Mais l'argument de Descartes ne s'arrête pas là. Là où certains voient une deuxième preuve par les effets, il est possible de ne voir qu'un second moment dans la même preuve; moment second chronologiquement, mais indissociable et incontournable dans la pensée de Descartes. Il s'agit en fait d'une suite logique à la preuve que nous venons de présenter.

Effectivement, nous venons de voir que si Dieu est nécessaire pour rendre compte de l'idée de Dieu que nous avons, c'est parce que la cause doit être égale ou supérieure à son effet. Ainsi, nous, êtres imparfaits, ne pouvons être la cause de l'idée d'un être parfait; seul un tel être, possédant toutes les perfections, peut être cette cause. De là, qu'en est-il de notre propre cause à nous? Descartes nous fait remarquer que si nous étions notre propre cause, il n'y aurait aucune raison pour laquelle nous ne nous eussions donné toutes les perfections dont nous avons l'idée. Ainsi, possédant l'idée de Dieu, nous nous serions créés égaux à Dieu. Par conséquent, il apparaît clairement selon Descartes que nous ne sommes pas notre propre cause, mais que nous avons été créés. Dès lors, si seul Dieu peut être à l'origine de l'idée de Dieu que nous avons, de la même façon, seul Dieu peut être à l'origine de notre propre être possédant l'idée de Dieu.

Nous venons de voir la présentation que fait Descartes de la preuve par les effets de l'existence de Dieu dans son *Discours*. Très concis, Descartes n'explicite pas longuement ce

¹⁴ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.606

qu'il avance. Il faudra attendre sa prochaine œuvre, qu'il consacra uniquement à ses méditations d'ordre métaphysiques pour en savoir plus. Mais pour l'instant, notre philosophe n'en a pas terminé avec Dieu. En effet, recherchant d'autres vérités, il trouvera un autre moyen de prouver l'existence de Dieu, ce sera la preuve ontologique.

Mathématicien, c'est vers la géométrie que se penche Descartes lorsqu'il est à la recherche de nouvelles vérités. Il utilise le même doute critique face à l'objet des géomètres auquel on attribue traditionnellement une grande certitude. Il remarque, en effet, se représentant un triangle, qu'il est clair et distinct que la somme de ses angles est égale à deux droits. Pourtant, malgré cette certitude, il n'y a rien qui lui prouve, hors de tout doute, l'existence du triangle. Alors s'effectue un parallèle entre l'idée de triangle et l'idée de Dieu: « revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits¹⁵».

De cette façon, Descartes nous prouve clairement et distinctement l'existence de Dieu: il est de la nature de Dieu d'exister, cette existence est indissociable de l'essence de Dieu de la même manière qu'il est indissociable de l'essence du triangle que la somme de ses angles soit égale à deux droits. Si cette voie vers Dieu semble la plus simple, Descartes nous met en garde contre les préjugés qui peuvent nous en écarter. Cette voie nécessite une préparation de l'esprit qui doit s'élever au-delà des choses sensibles. Cette mise en garde de Descartes prendra tout son sens dans les objections à ses *Méditations*.

Descartes termine cette quatrième partie de son *Discours* en affirmant, contre les détracteurs de l'existence de Dieu, que tout ce que ceux-ci tiennent pour assuré est moins certain que l'est l'existence de Dieu. La certitude (et la vérité) est une perfection qui ne peut être attribuée que par un Être parfait. Ainsi :

« cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un Être parfait (...) si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de

¹⁵ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.608

réel et de vrai vient d'un Être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies¹⁶».

1.2 La troisième méditation métaphysique

Dans ses *Méditations métaphysiques*, Descartes reprend les mêmes formes d'argumentation pour prouver l'existence de Dieu, mais en les étoffant et en les approfondissant. Sa troisième méditation est consacrée à la preuve par les effets.

Tout comme dans le *Discours*, Descartes débute par la mise en tutelle de son jugement et de toutes ses connaissances: il doute. Ce doute le mène à une première connaissance: le cogito. Cette première connaissance tire sa certitude du fait qu'elle se soit présentée à Descartes comme une intuition claire et distincte.

Mais Descartes, réfléchissant à cette notion de connaissances claires et distinctes, réalise que cette règle de certitude ne suffit pas pour sortir du cogito. En effet, tournant sa pensée vers l'objet fort simple et assuré des géomètres, il émet l'hypothèse d'un Dieu trompeur qui ferait en sorte qu'il soit de ma nature de m'abuser même sur les choses que je conçois clairement et distinctement. Bien qu'un tel Dieu ne remette pas en cause la certitude du cogito -parce que Dieu peut bien me tromper, pour me tromper il faut bien que j'existe-, il démontre néanmoins toute la puissance du doute généralisé qui remet en question jusqu'aux évidences mathématiques et d'où seul le cogito, en tant que substance pensante, peut nous sortir.

Descartes s'engage alors dans une brève présentation de sa théorie des idées. Le cogito étant une substance pensante, il va de soi que s'il veut sortir de lui-même pour aller vers d'autres certitudes, c'est par le chemin des idées, qui forment la pensée, qu'il devra passer.

¹⁶ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.610

Ainsi, doit-on dans un premier temps s'attarder aux idées que nous avons. Rapidement, Descartes traite des aspects généraux de sa pensée sur les idées. Les idées, qui sont des représentations, sont ainsi distinguées des autres formes de jugement telles la volonté ou les affections. Descartes nous fait remarquer que lorsque nous nous contentons de considérer les idées en elles-mêmes, nous ne tombons jamais dans l'erreur. Effectivement, il n'y a pas plus de certitude dans la simple idée que j'ai de la licorne que dans la simple idée que j'ai du cheval. C'est lorsque nous tentons d'établir un lien entre nos idées et les objets extérieurs à nous que nos jugements ont de grandes chances de faillir.

Tout en établissant une différence entre les idées innées et les idées extérieures, Descartes note qu'il y a trop de différences entre les idées et les objets qu'elles devraient représenter pour établir l'existence de ces objets hors de moi. Le cogito pourrait alors se refermer sur lui-même, établissant que les idées ne sont que des manières de penser et qu'elles sont toutes égales entre elles. Mais Descartes ne peut accepter de s'enfermer dans un solipsisme. Les idées étant des représentations ou des images :

«les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. (...) celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour parler ainsi, plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection¹⁷».

Ainsi, les idées doivent avoir une cause. De plus, il doit y avoir une équivalence entre le degré de réalité objective de l'idée et le degré de réalité *formelle* de la cause de l'idée, car c'est une règle de la causalité : «qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet¹⁸». Et cette règle est clairement et distinctement présente à notre esprit.

Nous remarquons que Descartes a fait un détour par sa théorie des idées pour mieux revenir sur les règles de causalité qui lui seront nécessaires à la présentation de sa preuve. C'est ainsi qu'il parvient à établir une existence hormis celle du cogito:

¹⁷ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.437

¹⁸ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.438

«si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle que je connaisse clairement que cette même réalité ou perfection n'est point en moi ni formellement ni éminemment, et que par conséquent je ne puis moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe et qui est la cause de cette idée¹⁹».

Après avoir passé en revue toutes sortes d'idées que nous avons quant aux choses corporelles ou aux modes de la substance, et remarqué que toutes peuvent provenir formellement ou éminemment du cogito, il ne reste plus à Descartes qu'à s'attarder à l'idée de Dieu :

«Ces avantages (*les perfections de Dieu*) sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure, de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe²⁰».

Si dans son *Discours* Descartes utilise notre notion d'imperfection par rapport à la perfection de l'idée de Dieu pour faire de Dieu la seule cause possible de cette idée, dans les *Méditations*, il utilise plutôt la notion d'infini. En effet, il est aisé de remarquer que nous sommes des êtres finis. Alors suivant les règles de causalité mentionnées plus haut, comment un être fini pourrait être la cause de l'idée d'une substance infinie. Il faut que cette idée ait été mise en moi par quelque autre substance qui fût véritablement infinie.

Contrairement à ce que nous avons vu en nous penchant sur son œuvre précédente, Descartes n'arrête pas là son argumentation. Il explicite sa position en répondant à l'avance à certaines objections que l'on pourrait maintenir face à cette démonstration de l'existence de Dieu. Premièrement, nous pourrions soutenir que cette idée que nous avons d'une substance infinie ne nous vient pas de Dieu, mais nous est acquise par contraste avec notre finitude. Ainsi, ce serait par la négation de notre finitude que nous atteindrions cette idée d'infini. Descartes rejette cette objection en affirmant qu'il y a plus de réalité dans la notion d'infini qu'il n'y en a dans notre finitude. Par conséquent, l'idée d'infini est première et ne peut être produite par la négation du fini; au contraire, c'est notre finitude qui est négation de l'infini et si nous comprenons notre finitude c'est parce que nous avons en premier lieu l'idée d'une

¹⁹ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.441

²⁰ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.445

substance infinie. En cela Descartes revient à son argument basé sur la notion de perfection: si le cogito prend conscience de son imperfection, c'est par contraste avec l'idée de perfection qu'il a, et non l'inverse.

Dans un deuxième temps, nous pourrions rétorquer à Descartes que cette idée de Dieu est matériellement fausse, qu'elle n'a aucune réalité formelle et que par conséquent nous la tenons du néant. Descartes répond à cela que notre idée de Dieu est fort claire et distincte et qu'elle contient plus de réalité objective que toute autre. Mais il est de la nature de cet infini d'être incompréhensible à bien des points de vue aux yeux de l'être fini:

«il suffit que j'entende bien cela, dira Descartes, et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit²¹».

Mais se pourrait-il que toutes ces perfections que nous attribuons à Dieu soient virtuellement en nous, que nous les possédions toutes en puissance et qu'ainsi notre être soit davantage que ce que nous imaginons? Descartes refuse cette possibilité, car l'idée que nous avons des perfections de Dieu représente bien des perfections en acte et non en devenir. De plus, n'est-ce pas un argument supplémentaire de notre imperfection de constater que nous sommes des êtres en devenir, que notre connaissance s'accroît peu à peu, degré par degré. Et comment un être en devenir pourrait-il être la cause de l'idée que nous avons d'un être en acte?

Descartes considère que l'existence de Dieu, tel qu'il vient de la prouver, est ce qu'il y a de plus aisé à connaître par la lumière naturelle lorsque nous y portons soigneusement notre attention. Pourtant, si cette attention nous fait défaut, il est encore plus aisé pour notre esprit, se trouvant ainsi obscurci et aveuglé, de ne point se ressouvenir de la nécessité de l'existence de Dieu. Descartes délaisse alors l'idée de Dieu pour se tourner vers ce qui porte cette idée: « je veux ici passer outre, et considérer si moi-même qui ai cette idée de Dieu je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu²²».

²¹ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.447

²² Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.448

Cet argument basé sur l'origine du moi possédant l'idée de Dieu apparaît encore plus, dans ce cas-ci, comme un second moment ou une continuité de la preuve par les effets. En fait, il semble en être le parachèvement. Ainsi, Descartes reprend son argumentation du *Discours*: si nous étions notre propre cause, si nous nous étions nous-mêmes créés, nous nous serions créés avec toutes les perfections dont nous avons l'idée et ainsi nous serions Dieu. Or tel n'est pas le cas et il n'y a que Dieu qui puisse être à l'origine de notre être possédant l'idée d'un être de toutes les perfections.

Descartes ne se contente pas de répéter ce qu'il a déjà dit. Il approfondit son argument en soutenant que si Dieu doit être à l'origine de ma création, il doit également être la cause de ma conservation. En effet, selon Descartes, tout le temps de ma vie peut être séparé en une infinité de parties. Ces parties sont indépendantes les unes des autres et il n'y a rien dans le fait que j'étais auparavant qui nécessite que je sois maintenant. Ainsi, Descartes avance : «qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau²³».

Par conséquent, non seulement l'existence de Dieu apparaît-elle nécessairement lorsque nous nous attardons à notre origine, à ce qui nous cause; mais elle est nécessaire à chaque instant de notre vie comme étant ce qui nous conserve. Et ce, parce qu'il est très clair et distinct pour Descartes que : « la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet²⁴».

De tout cela, Descartes doit nécessairement conclure que : « de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée²⁵». Il ne reste plus à Descartes qu'à se pencher sur l'idée même de Dieu et sur la façon dont elle prend forme en nous. Ne pouvant nous-mêmes être à l'origine de cette idée, nous devons admettre que nous avons été produits avec cette idée. Dieu, en nous

²³ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.450

²⁴ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.450

²⁵ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.452-453

créant, a mis en nous cette idée : « comme la marque que l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même²⁶ ».

Ainsi, cette marque n'est pas comme la signature d'un peintre sur son œuvre, mais davantage comme la texture de l'œuvre qui la relie indéniablement au peintre. Notre idée de Dieu n'est pas la signature de Dieu sur son œuvre, mais bien plus notre *texture*, notre participation à Dieu. Cette participation à Dieu est d'autant plus claire et distincte si nous portons attentivement notre esprit à ce que la lumière naturelle nous enseigne. Descartes termine sa troisième méditation en bouclant la boucle, affirmant que cette même lumière naturelle nous enseigne que la tromperie découle nécessairement de l'imperfection, et qu'un Être parfait ne peut être cause de tromperie sans contredire sa propre perfection. Le Dieu dont Descartes vient de prouver l'existence n'est donc pas un Dieu trompeur.

1.3 La cinquième méditation métaphysique

Tandis que la troisième méditation s'entamait sous les auspices du doute, elle se termine sur une note plus positive Descartes ayant atteint et démontré au moins trois certitudes. En premier lieu, nous avons reconnu l'existence du cogito comme substance pensante. Ensuite, Descartes nous a démontré la nécessité de l'existence de Dieu en tant que cause de l'idée que nous avons de Dieu et en tant que cause de notre propre être qui possède cette idée. Finalement, Descartes, démontrant que Dieu, cet être de perfection, ne saurait être trompeur, peut déduire que tout ce que nous concevons de façon claire et distincte doit être considéré comme vérité. Le cogito, Dieu, la clarté et la distinction comme barème de vérité, voilà les trois certitudes que possède Descartes au terme de sa troisième méditation.

²⁶ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.453

Nous en arrivons à la cinquième méditation. Le but de Descartes est d'atteindre d'autres certitudes, d'étendre la connaissance de la vérité à d'autres objets. Il nous annonce dans le titre de cette méditation qu'il traitera de l'essence des choses matérielles. En fait, Descartes, même s'il désire atteindre une connaissance certaine des choses matérielles, sait fort bien qu'il doit débiter par examiner le seul lien entre le cogito et le monde extérieur, c'est-à-dire les idées.

Les idées nous livrent en quelque sorte l'essence des choses. Mathématicien, Descartes s'intéresse en premier lieu au domaine de l'arithmétique et de la géométrie. Ainsi, considérant l'idée du triangle, il remarque que cette idée lui livre des notions sur les caractéristiques du triangle qui sont fort claires et distinctes à son esprit et qui, dès lors, ne sauraient manquer d'être vraies. L'exemple classique est que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits. Il s'agit là d'une connaissance qui se présente très clairement et distinctement à notre esprit. Bien que rien ne nous assure qu'il existe quelque part dans le monde ou qu'il n'ait jamais existé de triangle, nous avons la certitude que s'il a existé, s'il existe, ou s'il existera, ses trois angles seront égaux à deux droits. La clarté et la distinction de cette connaissance en font une vérité. Pour Descartes, ce qui est vrai est quelque chose, en ce sens que la vérité provient de l'être et non pas du néant. Ainsi, les vérités de l'essence d'une chose ne sont pas des purs produits de l'esprit, elles sont quelque chose.

Descartes fait alors ce qui semble être une digression, mais qui n'en est pas vraiment une, vers l'idée de Dieu. En fait, il se sert des vérités de l'essence des choses que nous livrent les idées pour avancer une autre preuve de l'existence de Dieu. Il nous semble dès lors que ce que Descartes nous démontre en utilisant les idées des formes géométriques n'avait pour but que de nous mener à un autre genre de preuve de l'existence de Dieu:

«si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu?²⁷».

²⁷ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.472

Ainsi, de la même façon que nous avons reconnu qu'il appartient à la nature du triangle que ses angles sont égaux à deux droits, nous reconnaissons, dans le cas de Dieu : « clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature²⁸ ». Le fait que l'existence appartienne à la nature de Dieu apparaît clairement et distinctement à notre esprit. Partant, il s'agit d'une vérité, et par le fait même, de quelque chose. De sorte que "Dieu existe" ne peut être qu'une simple création de l'esprit, c'est une vérité.

Admettant que cette nouvelle preuve : « ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme²⁹ », Descartes répond à l'avance à quelques objections que l'on pourrait poser à l'endroit de son argumentation. Premièrement, on pourrait objecter que s'il nous apparaît certain qu'il est de la nature du triangle que ses angles soient égaux à deux droits, rien ne nous assure qu'il existe un triangle, mais que le triangle, qu'il existe ou non, possède trois angles égaux à deux droits, et ceci parce que l'esprit ne peut imposer une nécessité d'existence aux choses. De la même manière, s'il nous apparaît certain qu'il est de la nature de Dieu de posséder l'existence, rien ne nous assure que Dieu existe, mais que Dieu, qu'il existe ou non, possède l'existence. Ainsi, notre esprit ne peut imposer l'existence à Dieu, mais seulement conclure qu'il est de la nature de Dieu d'être existant, sans pour autant savoir s'il existe vraiment.

Ce que Descartes s'impose comme objection est un sophisme, du moins dans la façon dont il le formule. En effet, il est contradictoire de soutenir que Dieu, qu'il soit ou non, possède l'existence. Ceci revient à dire qu'il est possible que Dieu, sans exister, existe. Descartes soutient que loin d'imposer l'existence à l'objet de son idée, la pensée se fait imposer cette existence par l'objet lui-même, c'est-à-dire Dieu. « Il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence³⁰ ».

L'argumentation, dans le cadre cartésien, nous semble alors se tenir. En effet, notre idée de Dieu est l'idée d'un être parfait. Or, il est plus parfait pour un objet d'être réellement

²⁸ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.472

²⁹ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.472-473

³⁰ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.474

plutôt que d'être seulement possible. Donc, l'Être parfait doit exister et non être seulement possible. Dès lors, il est de la nature de Dieu d'être, d'exister. Cette connaissance nous apparaît de façon claire et distincte. Par le fait même, cette connaissance est une vérité. Et parce que le vrai vient de l'être, le vrai est quelque chose, cette connaissance vraie ne peut être un simple produit de l'esprit, cette vérité est quelque chose, elle touche à l'être. Ainsi, mon esprit n'a d'autre choix que de conclure que Dieu existe.

Mais Descartes pousse plus loin son argument. Il affirme: «encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusqu'ici les vérités mathématiques³¹». Ici, Descartes semble soutenir que cette nouvelle preuve n'a pas besoin des certitudes acquises au cours des méditations précédentes (notamment la troisième), mais qu'elle se tient en elle-même sans prérequis. Ceci nous semble poser certains problèmes d'interprétation, mais nous laisserons de côté, pour l'instant, cette analyse afin de mieux y revenir dans notre chapitre sur la polémique portant sur l'ordre des preuves.

La cinquième méditation de Descartes et sa preuve dite ontologique de l'existence de Dieu feront l'objet de nombreuses objections de la part de contemporains du philosophe et de la postérité. Il semble que Descartes ait pressenti la difficulté de compréhension qui entourerait cette nouvelle preuve puisque par deux fois, à la fin de ladite méditation, Descartes nous met en garde : seul un esprit dénué de préjugé et qui s'attarde longuement et avec une grande application à l'idée de Dieu peut en arriver à bien concevoir cette vérité.

Descartes termine sa méditation en affirmant qu'une fois que nous avons véritablement atteint la connaissance de l'existence de Dieu en tant qu'être parfait, il apparaît alors que cette connaissance est la plus certaine et que toutes les autres certitudes en dépendent. L'existence de Dieu se trouve ainsi au sommet de l'édifice de la connaissance cartésienne. Sans Dieu:

«il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement. (...) Si j'ignore qu'il y ait un Dieu, je puis aisément me persuader d'avoir été fait tel par la nature que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude

³¹ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.472

(...) Mais après avoir reconnu qu'il y a un Dieu (...) et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai (...) pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science³²».

La connaissance véritable du Dieu existant agit comme une garantie. C'est la garantie divine contre le doute et la tromperie. Sans elle, la connaissance ne serait faite que de « vagues et inconstantes opinions³³».

1.4 Les Principes de la philosophie

Nous terminerons ce premier chapitre en nous penchant sur le troisième texte majeur de Descartes: *Les Principes de la philosophie*. Notre analyse de ce texte sera plus brève que dans le cas des deux œuvres précédentes. Cela s'explique par le fait que Descartes n'apporte pas de nouvelle preuve ou de nouveaux éléments de preuve. Il reprend les arguments qu'il avait défendus auparavant sans les expliciter davantage. En fait, Descartes est même beaucoup plus avare de développement sur ses arguments que dans ses œuvres précédentes. Mais les *Principes* ont été rédigés en se pliant aux exigences de forme d'un manuel d'enseignement destiné aux écoliers. Ce fait explique sans doute que Descartes n'y va pas de longs et profonds développements, son lectorat cible étant composé d'élèves et donc de gens peu initiés à ce genre de questionnement.

Cependant, ce qui fait en sorte que cette œuvre ne se contente pas d'être une simple répétition plus doctrinale et simplifiée des œuvres passées est la façon dont Descartes présente son argumentation et surtout l'ordre dans lequel il présente ses preuves. Le texte des *Principes* prendra ainsi toute son importance dans notre dernier chapitre où nous traiterons de la polémique entourant l'ordre des preuves de l'existence de Dieu. Pour l'instant, parcourons le

³² Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.478

³³ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.475

chemin de la philosophie tracé par Descartes dans les vingt-et-un premiers paragraphes de la première partie ayant pour objet la connaissance humaine.

Les premiers paragraphes des *Principes* reprennent des éléments déjà vus. Descartes débute par la révocation en doute de toutes nos connaissances y compris les démonstrations mathématiques dont on peut douter grâce à l'hypothèse d'un Dieu-trompeur. De ce doute omniprésent se dégage une certitude, celle de notre existence. En effet, toutes nos connaissances ont beau être sous la tutelle du doute, pour douter il faut penser, et pour penser il faut être, donc: *je pense, donc je suis*. Jusqu'ici nous sommes en terrain connu.

Par la suite, traitant de la pensée et de la prééminence de l'âme par rapport au corps, Descartes nous fait remarquer par divers exemples que le premier domaine de la connaissance est celui des idées qui peuplent la pensée. Par exemple, lorsque je pense voir, je peux douter que mes yeux soient bel et bien ouverts et qu'ils distinguent adéquatement des objets externes, mais si je ne considère que le fait que je *pense* voir, je ne puis qu'en être certain. Mes visions ne sont-elles que des produits de ma pensée? C'est possible, mais il n'en demeure pas moins que produites ou non par ma pensée, j'ai en ma pensée ces visions.

Le cogito se trouve donc emprisonné par le doute dans le domaine de ses seules idées. C'est alors que la présentation de Descartes prend une tournure différente des textes précédents. En effet, sur la base des *Méditations* et du *Discours*, nous pourrions nous attendre à ce que Descartes se mette à développer cette notion d'idée, à rechercher leur cause, leur provenance, pour en arriver à l'idée de Dieu et enchaîner avec sa preuve par les effets. Descartes n'en fait rien. Au contraire, c'est sur le solipsisme du cogito que Descartes se penche en premier lieu. A ce sujet, il remarque que le doute qui pèse sur nos connaissances est dû à l'hypothèse d'un Dieu-trompeur. Or, seul un véritable Dieu qui ne serait pas trompeur, mais Perfection, peut nous libérer de ce fardeau. D'où le titre du paragraphe treize: « Si on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose³⁴ ».

³⁴ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome III, p.98

Alors que dans les deux œuvres précédentes Dieu intervenait en premier lieu pour répondre à une nécessité causale, à savoir être la cause de notre idée de Dieu, dans les *Principes*, Descartes passe outre cette étape et fait intervenir Dieu d'abord pour répondre à un besoin d'ordre épistémologique : nous avons besoin d'une garantie divine pour appuyer les connaissances, qui nous paraissent évidentes, contre le spectre d'un Dieu trompeur. Nous le devinons, la plupart de ces connaissances qui nous semblent déjà évidentes appartiennent aux mathématiques.

Dans ce sillon, Descartes utilise une analogie entre Dieu et les principes mathématiques pour prouver Dieu. Contrairement à ce qu'il fait dans ses textes antérieurs, Descartes avance comme première preuve de l'existence de Dieu la preuve ontologique: « On peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui³⁵ ». Descartes s'efforce ensuite de nous prémunir contre les préjugés qui pourraient nous rendre cette preuve difficile à accepter.

Ce n'est ainsi qu'en second lieu, après avoir présenté la preuve ontologique et après nous avoir mis en garde contre les préjugés d'un esprit non adéquatement préparé pour cet argument, que Descartes entame son argumentation basée sur la causalité et présente sa preuve par les effets³⁶ dont nous avons déjà parlé.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les preuves en tant que telles ne se trouvent pas modifiées, mais leur ordre de présentation l'est. Est-ce à dire que ces deux types de preuve sont indépendants et qu'ils peuvent, au gré de l'auteur, se trouver antérieurs ou postérieurs l'un à l'autre? Pour plusieurs ce n'est pas le cas. Notre dernier chapitre nous éclairera davantage sur la question.

³⁵ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome III, p.99

³⁶ Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome III, p.102

2. Les objections et les réponses

Le titre de ce chapitre peut sembler faire référence aux *Objections et réponses* que nous retrouvons dans les œuvres de Descartes. Ceci n'est vrai qu'en partie. En effet, l'échange de point de vue qui a eu lieu entre Descartes et plusieurs autres penseurs de son époque suite à la publication des *Méditations* occupera une place importante dans cette section de notre étude, mais elle ne l'occupera pas toute. Effectivement, plutôt que de nous arrêter uniquement aux objections formulées à l'endroit des *Méditations*, nous profiterons de ce chapitre pour nous pencher sur d'autres griefs opposés aux dires de Descartes toutes époques confondues.

En fait, en analysant les dires des détracteurs de Descartes, en étudiant les objections que l'on peut opposer à ses arguments, notre but est d'approfondir notre compréhension de ces mêmes arguments et ainsi dégager des nuances qui pourraient avoir été laissées pour compte. Bien entendu, nous nous arrêterons seulement aux objections touchant les preuves de l'existence de Dieu dans le système cartésien. Et encore, plutôt que de faire un recensement de chacune d'entre elles, nous nous concentrerons sur celles qui nous semblent les plus intéressantes et qui nous forcent à investiguer davantage sur les pensées de Descartes. Ainsi, les Catérus, Hobbes, Gassendi, Arnauld, Leibniz, Kant, de même que certains commentateurs de notre époque, seront autant de prétextes pour une réflexion plus poussée sur les arguments et preuves de Descartes concernant l'existence de Dieu.

Ce chapitre se déroulera en trois moments. Dans un premier temps, nous donnerons la parole aux penseurs empiristes que sont Hobbes et Gassendi. Par la suite, nous nous pencherons sur deux successeurs temporels de Descartes: Leibniz et Kant. Et finalement, nous analyserons les dires des penseurs scolastiques et thomistes à travers Catérus et Arnauld. Cet ordre de présentation n'est pas fortuit. Si nous étudions les empiristes avant les successeurs c'est pour respecter un ordre chronologique tel que nous l'avons fait jusqu'à présent en ce qui a trait aux écrits de Descartes. Et si nous gardons les scolastiques pour la fin, c'est parce que ces penseurs constitueront un enchaînement entre ce chapitre et le suivant qui sera une étude comparative de Descartes et de St-Anselme.

2.1 Hobbes et Gassendi

La correspondance qui oppose Descartes à Hobbes et Gassendi est intéressante à plus d'un égard. Bien au-delà d'un simple échange de point de vue, cette opposition est en fait la confrontation de deux écoles de pensée: le rationalisme et l'empirisme. Par conséquent, les *Objections et réponses* peuvent, à certains égards, ressembler à un dialogue de sourds : les empiristes opposant aux démonstrations de Descartes les thèses empiristes alors que Descartes leur répond par des thèses rationalistes. Toutefois, en y regardant de plus près, certains points soulevés dans la correspondance permettent de préciser les thèses de Descartes.

Il est bien entendu que dans un tel type d'échange, tout le fardeau de la preuve revient à Descartes puisque ce sont ses arguments qui sont mis en cause. Les objecteurs peuvent s'opposer de quelque manière que ce soit, Descartes doit répondre de chacune des objections en les réfutant, sans quoi il admettrait les faiblesses de ses positions. De même pour nous, nous ne nous attarderons pas à étudier le bien-fondé des objections en tant que tel, mais nous nous concentrerons davantage sur les réponses de Descartes. Nous débuterons par l'échange Hobbes-Descartes.

Cet échange représente bien l'antagonisme entre empiristes et rationalistes. Ainsi, toutes les objections de Hobbes touchant la question de Dieu ont pour point de départ un différend sur la conception de ce qu'est une idée. Pour Hobbes, une idée est une image et « se réduit à une représentation concrète et imaginable³⁷ ». Toute idée nous provient des corps tels qu'ils sont perçus par les sens. La base de nos idées est ainsi la matière tangible qui s'offre à nos sens. Par exemple, pour Hobbes, il n'existe pas d'idée de licorne, mais seulement l'idée d'un cheval et l'idée d'une corne que l'on juxtapose.

Dès lors, l'objection de Hobbes est sans détour: nous n'avons pas d'idée de Dieu puisque rien de l'extérieur, aucune matière et aucun corps ne nous livre une image de ce Dieu. Et encore, si nous soutenons avoir cette idée de Dieu, c'est plutôt un ensemble d'idées

³⁷ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.610, note I

extérieures qui compose notre conception de Dieu. De sorte que pour Hobbes, Dieu n'est qu'un produit de l'esprit, une supposition de la foi, mais il n'existe pas d'idée de Dieu. Ainsi, toute l'argumentation de Descartes qui porte sur l'idée de Dieu ne tiendrait plus la route.

Face à une telle objection, Descartes reprend ses propres théories et les expose à nouveau. Ainsi, les idées ne peuvent se limiter aux images des choses corporelles. Au contraire, tout ce qui est conçu par l'esprit est une idée. Par conséquent, nous concevons fort clairement et distinctement un Dieu et nous en avons donc l'idée.

Ce genre d'échange ne nous permet pas d'en apprendre beaucoup plus sur les pensées de Descartes. Toutefois, il nous indique que bien au-delà de toutes nos études sur la cohérence du discours de Descartes -ou de tout autre penseur- sur un sujet donné, nous devons garder à l'esprit que ces théories prennent place dans un système ou un mode de penser qui doit lui aussi faire l'objet d'un regard critique. En somme, l'opposition entre empirisme et rationalisme, entre Hobbes et Descartes, nous rappelle que, même si les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu s'avèrent valides, voir convaincantes, il demeure la question à savoir si notre idée de Dieu nous est innée ou si elle nous vient de l'extérieur. Ceci étant dit, passons aux objections développées par Gassendi.

Bien qu'habitée de l'esprit empiriste, les objections de Gassendi provoquent davantage une réflexion et entraînent des réponses et des mises au point précises de Descartes. Gassendi objecte à Descartes, en ce qui concerne la découverte du cogito, que la difficulté n'est pas de savoir si l'on existe, mais ce que l'on est³⁸. L'argument de Gassendi est que notre existence nous est démontrée par chacune de nos actions. Il n'est donc aucunement question ici de réfuter notre corps. Nos sens nous livrent l'existence de notre corps et par le fait même de notre être. L'âme, à laquelle Descartes attache une si grande importance, naît et meurt avec le corps. D'ailleurs, Gassendi n'est pas prêt à faire de l'âme une substance pensante, car il est malaisé de croire que l'âme pense toujours³⁹. Et pour cela, on donne comme exemple les moments de léthargie ou lorsque nous nous trouvons encore dans le sein de notre mère.

³⁸ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.708-709

³⁹ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.714

Pour répondre à cette nécessité des sens invoquée par son adversaire, Descartes fait la mise au point suivante. Comme il en avait déjà été question dans son *Discours* -et comme il en sera question dans le troisième paragraphe de la première partie des *Principes*- Descartes ne rejette pas absolument les sens. Au contraire, comme il en était question dans sa morale par provision, pour ce qui est des actions de tous les jours, nous devons nous en remettre au sens de même qu'à nos connaissances qui semblent les plus sensées. Mais lorsque nous nous mettons en quête de la vérité et de certitudes métaphysiques, nous devons mettre ces sens et ces connaissances en veilleuse. À cet égard, chacune de nos actions ne constitue pas pour Descartes une preuve de notre existence. Encore là, il faut considérer que Descartes est à la recherche d'une certitude métaphysique de notre être. Et pour ce qui est de refuser de voir en l'âme une substance pensante parce qu'elle ne penserait pas toujours, Descartes réplique qu'il ne faut pas conclure du fait que nous n'avons pas de souvenir de certaines périodes, qu'elles furent des moments où l'âme ne pensait point. L'âme, substance pensante, ne fait que penser, même si nous n'en avons pas toujours le souvenir.

Par la suite, Gassendi s'attaque à l'intuitionnisme de Descartes en affirmant que la clarté d'une idée ne permet pas de conclure à sa vérité⁴⁰. L'attaque est bonne, car cette loi chez Descartes, qui intervient dans la découverte du cogito, n'est pas proprement démontrée à cause de son caractère très intuitif. Malheureusement, Gassendi n'en profite pas à fond et l'exemple qu'il avance pour contrecarrer cette loi est un peu faible. Il stipule que bien des hommes ont des opinions qui diffèrent plus les unes des autres et que pourtant, chacun d'eux conçoit la sienne très clairement. Descartes, qui reconnaît le poids de l'attaque, peut ainsi s'en sortir non pas en répondant de sa loi, mais bien en réfutant l'exemple avancé par Gassendi. Partant, l'opiniâtreté des hommes par rapport à leur opinion n'est pas un signe de clarté. Un esprit imbu de préjugés peut très bien défendre son opinion jusqu'au trépas sans pour autant qu'on puisse parler de clarté -au sens cartésien du terme- dans ses connaissances.

Gassendi s'oppose ensuite aux lois causales soutenues par Descartes. Il affirme que l'effet n'est pas toujours contenu dans sa cause. Par exemple, l'architecte ne contient pas en soi la maison dont il est la cause. Et de plus, une fois la maison bâtie, la cause -l'architecte- peut

⁴⁰ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.724

bien disparaître, l'effet -la maison- continuera d'exister, ce qui s'inscrit en faux contre la théorie cartésienne de la création continuée. Descartes doit donc faire une autre mise au point. Il ne faut pas confondre la cause matérielle et la cause efficiente. Ainsi, l'architecte ne contient pas en lui matériellement la maison, mais il contient en lui l'idée de cette maison qu'il veut bâtir, il est cause efficiente. De même, si l'architecte peut disparaître sans pour autant que sa création disparaisse, c'est qu'il n'en est la cause que quant à la production. Tandis que Dieu est cause de sa création quant à sa production de même que quant à sa conservation.

Contre la cinquième méditation, Gassendi soutient que l'essence des choses ne peut être en aucun cas séparée de leur existence, et ce parce que c'est l'existence des choses qui nous livre leur essence. Ainsi, on ne peut avoir l'idée de triangle sans avoir vu ou touché un corps triangulaire. Il s'agit encore ici d'une objection tirée de l'empirisme. Mais Descartes, cette fois, y répond vraiment en stipulant que bien que nous ayons les idées des formes géométriques pures, jamais ces formes ne se sont-elles présentées à nos sens. Ainsi, contre l'empirisme, Descartes affirme que jamais nos sens ne se sont retrouvés devant une ligne droite parfaite ou un cercle parfait. Et pourtant nous en avons l'idée et nous en connaissons l'essence.

Que l'égalité des angles à deux droits résulte de l'essence du triangle, voilà une nécessité qui peut faire l'objet d'une démonstration. Il devrait alors en être de même pour la nécessité de l'existence résultant de l'essence de Dieu de dire Gassendi. De plus, si on prétend que l'existence appartient à l'essence divine, on peut prétendre à égale raison qu'elle appartient à l'essence du triangle. Pourquoi placer l'existence au sein des perfections de l'être divin et non au sein de celles du triangle?

Descartes répond tout d'abord qu'il a bel et bien démontré la nécessité qui lie l'existence et l'essence de Dieu. Cette démonstration serait même bien plus simple que celle liant le triangle et ses angles égaux à deux droits. Le problème vient sans doute du fait que cette démonstration est si simple qu'elle prend davantage le visage d'une vérité analytique que d'une vérité synthétique qui serait un objet plus propre à une démonstration de type mathématico-géométrique.

Ensuite, Descartes doit faire une mise au point importante. Il ne soutient pas qu'il a arbitrairement placé l'existence au sein des perfections de Dieu sans l'inclure au sein de celles du triangle. Comme le dit Gouhier, Descartes soutient plutôt que : « la relation entre l'essence et l'existence n'est pas la même dans le cas de Dieu qui est son être et dans le cas du triangle qui ne l'est pas⁴¹ ». Ainsi, l'existence que Descartes reconnaît avec Gassendi dans l'essence du triangle est une existence possible, qui ne peut se poser ontologiquement d'elle-même. Tandis que l'existence qu'on reconnaît dans l'essence de Dieu, de Celui qui est son être, est une existence nécessaire. Dieu se pose ontologiquement par lui-même. Descartes répond à Gassendi en rétablissant cette différence.

La dernière objection de Gassendi concernant la cinquième méditation est très intéressante. Il reproche à Descartes de faire reposer toute vérité sur l'existence de Dieu, mais d'avoir auparavant été pleinement convaincu de la vérité du cogito. Il est intéressant de noter que Descartes, dans ses *Réponses* ne dit pas un mot contre cette objection, il la passe sous silence mettant l'emphase sur d'autres détails mentionnés par Gassendi. Serait-ce que notre penseur empiriste aurait touché un point sensible de l'argument cartésien?

À ce sujet, un commentateur récent, E. Callot, affirmait dans *Problèmes du cartésianisme*⁴², que le cogito était une connaissance imparfaite qui ne se suffisait pas à elle-même. En effet, la vérité du cogito dépendrait du statut de l'évidence. Or cette évidence est encore problématique puisque nous ne sommes pas encore sous la garantie divine. Callot stipule ainsi que la preuve par les effets, qui prend son point de départ dans le cogito -qui serait encore incertain- et qui sous-entend les règles de la causalité -qui sont encore moins validées- serait une preuve illégitime qui se baserait sur des incertitudes pour démontrer une certitude: l'existence de Dieu.

L'argument fait réfléchir. Toutefois nous pourrions répondre que le cogito cartésien, s'il n'est pas sous la garantie divine au moment de sa découverte, résiste néanmoins à l'hypothèse du Malin Génie et au doute radical. Si on ne peut en douter, c'est qu'il est certain.

⁴¹ Gouhier, 1987, p.160

⁴² Callot, 1956

La garantie divine ne serait alors nécessaire qu'au moment où le cogito tenterait de sortir de son solipsisme. Dans le système cartésien, le cogito est ainsi un point de départ solide. Mais peut-on en dire autant des règles de la causalité? Ces règles apparaissent clairement et distinctement à l'esprit de Descartes et dès lors il les considère comme certaines. Ceci nous ramène au problème que pose cette loi chez Descartes qui veut que nous considérions comme vrai tout ce qui se présente clairement et distinctement à notre esprit. Mais ces règles ne semblent pas résister au doute radical, à l'hypothèse du Malin Génie. Descartes a alors cette phrase troublante dans sa troisième méditation: «puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère et pour ainsi dire métaphysique⁴³ ».

Ainsi, nous avons des raisons métaphysiques de ne pas donner notre assentiment aux règles de la causalité. Elles ne sont pas métaphysiquement garanties. Pourtant, ces règles joueront un rôle primordial dans la preuve par les effets de l'existence de Dieu. Est-ce à dire que la démonstration de ce Dieu -qui sera la garantie métaphysique de nos connaissances claires et distinctes- requiert au préalable des règles qui n'ont pas de certitude métaphysique? Si l'existence de Dieu est le point de départ de toute connaissance, sur quelles connaissances pouvons-nous nous baser pour démontrer cette existence de Dieu?

La réponse à cette question nous ramène au principe de causalité. En effet, pour Descartes, le principe de causalité, au même titre que le cogito, est antérieur à la démonstration de l'existence de Dieu et à sa garantie divine. Il résiste ainsi à l'hypothèse du malin génie. Plus encore, c'est ce principe qui permet d'évacuer cette hypothèse et d'asseoir la garantie divine. En somme, même Dieu est soumis, dans son existence et dans toutes ses perfections, au principe de causalité.

⁴³ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.433

2.2 Leibniz et Kant

La tradition fait de Descartes le premier penseur de la Modernité. Cette même tradition fait de Leibniz et de Kant deux de ses plus illustres successeurs. La position de ces deux penseurs face à l'existence de Dieu est très intéressante. Leibniz nous présente une preuve par la contingence de l'existence de Dieu et "termine" la preuve ontologique cartésienne qui, à son sens, était demeurée incomplète. Kant, quant à lui, s'intéresse vivement à la preuve ontologique dans sa période précritique croyant qu'une preuve de ce type était encore possible. Mais la *Critique de la Raison pure*⁴⁴ (1781) viendra mettre un terme à ses espoirs et la tradition verra en Kant celui qui a clos toute discussion à l'égard d'une possible démonstration rationnelle de l'existence de Dieu.

« Quand on raisonne de quelque chose, on s'imagine d'avoir une idée de cette chose, et c'est le fondement sur lequel quelques philosophes anciens et nouveaux ont bâti une certaine démonstration de Dieu qui est fort imparfaite⁴⁵ ». Même s'il ne le nomme pas, nous devinons que ce reproche de Leibniz dans son *Discours de la métaphysique*⁴⁶ (1686) s'adresse à Descartes. Pour Leibniz, il y a une distinction à faire entre l'idée et l'acte de penser. Distinction qui n'est pas proprement établie chez Descartes.

Ainsi, l'idée est l'objet de l'acte de penser. C'est un objet intelligible qui possède une essence lui correspondant qui est extérieure à l'acte de penser. De ce fait, il ne suffit pas de raisonner d'une chose pour en acquérir l'idée et en posséder l'essence. Leibniz nous donne pour exemple le concept de la vitesse la plus grande. Nous pouvons raisonner des heures sur ce concept sans jamais en acquérir l'idée et en posséder l'essence puisqu'un tel concept est contradictoire et que par conséquent, il n'y a pas d'idée et d'essence lui correspondant hors de l'acte de penser.

⁴⁴ Kant, 2006

⁴⁵ Leibniz, 1995, paragraphe 23

⁴⁶ Leibniz, 1995

Le reproche fait par Leibniz à Descartes est de se contenter d'une intuition pour se réclamer de l'idée de Dieu et de l'évidence de cette intuition pour se réclamer de la vérité de l'essence de Dieu. Leibniz refuse que la simple évidence d'une intuition soit suffisante pour établir la possibilité d'une idée. Nous l'avons vu, l'idée est objet de la pensée. Elle doit être intelligible. Il nous faut donc démontrer la possibilité de l'idée de Dieu. Par conséquent, Leibniz ne s'inscrit pas en faux contre l'argumentation cartésienne. Mais il juge qu'elle est incomplète ayant omis la première étape d'une démonstration logique de l'existence de Dieu: rendre compte de la possibilité de l'idée de Dieu.

Cette démonstration de la possibilité de l'idée de Dieu, Être de toutes les perfections, se fait en deux temps puisqu'une telle idée suppose deux choses : « 1. que l'idée même de perfection n'est pas contradictoire, c'est-à-dire qu'il existe des qualités susceptibles du dernier degré; 2. que toutes les perfections sont compatibles⁴⁷ ». Suivant le raisonnement logique de Leibniz, la démonstration de la possibilité revient à une démonstration de la non-impossibilité d'une idée, ou encore de sa non-contradiction. Ainsi, y a-t-il contradiction dans l'idée de perfection? Mais surtout, y a-t-il contradiction dans l'idée de retrouver toutes les perfections réunies dans un même Être?

Leibniz nous démontre la possibilité de la perfection en juxtaposant les domaines de la quantité et de la qualité. «Les formes ou natures, qui ne sont pas susceptibles du dernier degré, ne sont pas des perfections, comme par exemple la nature du nombre ou de la figure⁴⁸». Rappelons-nous de l'idée de la vitesse la plus grande et de sa contradiction. De par sa nature, l'ordre du quantitatif est lié à l'imperfection. À l'opposé, le domaine de la qualité ne présente pas cette gradation de plus ou de moins pour signifier les différences : « l'opposition n'est plus ici celle du grand et du petit, mais de l'absolue et du relatif⁴⁹ ». Une qualité peut donc atteindre son ultime degré, son absoluité, sans contradiction. Leibniz démontre ainsi la possibilité de la perfection en tant que qualité simple (non composée), positive (la négativité étant composée) et absolue.

⁴⁷ Jalabert, 1960, p.83

⁴⁸ Leibniz, 1995, paragraphe 1

⁴⁹ Jalabert, *Ibidem*

Toutes les perfections sont-elles compatibles? Est-il possible de les retrouver toutes au sein d'un seul et même Être? Encore une fois, la démonstration de cette possibilité passe par celle de sa non-impossibilité. En effet, pour refuser la compatibilité des perfections, il faudrait démontrer qu'au moins deux notions simples sont incompatibles. Or, selon Leibniz, une telle démonstration est impossible, car elle implique une analyse de ces notions simples qui en tant que telle, ne sont pas analysables. De plus, cette assertion de notions simples incompatibles est contradictoire : si X et Y sont nos notions simples et qu'elles sont incompatibles, cela revient à affirmer que X inclut non-Y et dès lors, la notion X n'est plus simple, mais composée.

Conséquence de ces démonstrations tirées de la logique leibnizienne, l'idée de Dieu en tant qu'Être de toutes les perfections est possible. Maintenant qu'il a établi la vérité de l'idée de Dieu, Leibniz doit en prouver l'existence. De prime abord, Leibniz rejoint Descartes sur l'affirmation de l'existence en tant que perfection. Dieu, Être de toutes les perfections possède donc l'existence de par son essence. Mais non satisfait de cette évidence, Leibniz pousse davantage et désire prouver que l'existence est bien une perfection.

Cet effort amène Leibniz à approfondir le lien unissant existence et perfection. L'existence, notion simple, est indéfinissable. Quant à la perfection, elle est la quantité d'essence ou encore de réalité positive. Ainsi, il est analytiquement impossible de démontrer que l'existence peut être comptée au rang des perfections. Ce qui n'empêche pas Leibniz de soutenir qu'une essence qui tend à la perfection tend également à l'existence.

Pour avancer une telle affirmation, Leibniz pose comme principe que tout possible enveloppe une exigence d'existence. En effet, si les possibles ne prétendaient pas à exister, rien n'existerait. Or l'expérience nous démontre que certains possibles existent et d'autres non. Leibniz avance ainsi le principe de la proportionnalité de l'essence et de la prétention à exister : la prétention d'un possible à exister est proportionnelle à sa quantité d'essence ou encore à son degré de perfection. L'existence – qu'on prétendait indéfinissable – peut dès lors être considérée comme l'exigence de toute essence à s'actualiser. Que cette essence soit virtuelle ou actuelle, Leibniz fait de l'existence un prédicat de celle-ci.

Cette position permet à Leibniz de conclure sa preuve. Dieu est Être de perfection, il présente un niveau d'essence absolu et par le fait même une prétention absolue à l'existence. Son exigence d'existence est infinie. C'est donc en Dieu que nous retrouvons une identité de l'essence et de l'existence en acte.

Au cours de son argumentation, Leibniz est appelé à remplacer l'idée d'un Être de toutes les perfections par l'idée d'un Être par soi. Cette idée d'un Être cause de lui-même se trouve déjà chez Descartes (on parle alors de l'aséité positive de Dieu) et représente un fait nouveau en comparaison aux théories scolastiques (qui soutiennent une aséité négative de Dieu : Dieu n'a pas de cause). De cet Être par soi qui est Être de sa propre existence, Leibniz tire une preuve de l'existence de Dieu par la contingence. Cette forme d'argument est également inspirée de Descartes. En effet, comme nous l'avons vu au moment des réponses aux objections de Gassendi, Descartes est amené à établir que la relation entre l'essence et l'existence est différente chez Dieu par rapport aux autres objets de la connaissance. Descartes reconnaît une existence possible dans les objets de la connaissance qui ne sont pas leur propre cause, mais pour Celui qui est sa propre cause l'existence est nécessaire.

Encore ici, les lois de la causalité jouent un rôle primordial. Leibniz argumente ainsi que notre monde est peuplé d'êtres contingents, c'est-à-dire qui ne sont pas leur propre cause. Ces êtres relatifs ne possèdent qu'une possibilité d'existence qui ne dépend pas d'eux. De ce fait, si nous laissons ces êtres relatifs à eux-mêmes, il n'y aurait aucune existence, ce que dément l'expérience -qui a une grande importance aux yeux de Leibniz et qui ne peut être mis en veilleuse comme le fait Descartes-. Nous sommes par conséquent amenés à poser une cause à l'existence de ces êtres, cause qui serait sa propre cause, Être qui serait son propre Être. Leibniz en arrive donc à l'Être par soi qui est sa propre existence, qui est existence nécessaire.

Nous retrouvons ce lien existence possible/existence nécessaire dans les écrits du Kant d'avant la critique. En effet, dans un texte intitulé *De l'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*⁵⁰ (1762), le Kant précritique tente la seule démonstration

⁵⁰ Kant, 2001

de l'existence de Dieu qu'il croit possible. Il faut avouer que cet essai ne donnera pas les résultats escomptés, car dans sa *Critique de la Raison pure*, Kant mettra un terme à toute tentative de démonstration rationnelle de l'existence de Dieu.

Dans son texte de 1762, Kant prétend nous démontrer l'existence de l'Être nécessaire ou encore de l'Être qui existe nécessairement -conception que Kant se fait de Dieu-. Dès le départ, Kant récuse toute preuve de l'existence par l'essence -la preuve ontologique de Descartes- en affirmant que l'existence n'est pas un prédicat, qu'elle n'est pas un attribut de l'essence et qu'elle n'ajoute rien, en tant que telle, au sujet. Ce n'est donc pas de l'essence de Dieu que Kant tirera son existence.

À l'instar de Leibniz, c'est à partir de la possibilité que Kant entend remonter vers l'existence nécessaire. Brièvement, disons que pour Kant, toute possibilité présuppose une existence. En effet, l'abolition de toute existence signifierait pour Kant l'abolition de toute possibilité. Or que rien ne soit possible, voilà pour Kant quelque chose d'impossible, car l'assertion "rien n'est possible" est en soi contradictoire puisqu'elle implique que cela même "rien n'est possible" est impossible. Kant pose ainsi une nécessité d'existence.

De cette nécessité d'existence, Kant entend passer à l'existence nécessaire. Pour ce faire, il projette de fonder la possibilité. Or la possibilité présente selon Kant un double aspect: une forme et une matière. La forme de la possibilité qui se rapporte aux liaisons logiques entre un sujet et son prédicat trouve son fondement dans le principe de contradiction. La matière de la possibilité, quant à elle, se rapporte à ce qu'il y a de réel dans la possibilité, ce *quelque chose qui est pensé*, qui est conçu. Pour Kant, le fondement de ce réel de la possibilité doit être tel que son abolition entraînerait l'abolition de tous les possibles. Ce fondement ne peut donc pas se trouver dans une existence contingente. Puisque l'abolition de toute possibilité est proprement impossible, ce fondement réel ne peut consister qu'en une existence nécessaire.

Kant en arrive ainsi à nous démontrer l'existence nécessaire, l'existence qui est sa propre cause et qui ne dépend de rien d'autre que d'elle-même. Cette existence nécessaire est

donc unique. Dès lors, nous sommes en présence d'Une existence nécessaire ou d'un Être nécessaire qui est Dieu.

Cette démonstration, toutefois, sera rejetée par Kant au moment de sa *Critique*. Nul besoin de revenir sur l'importance des textes de la *Critique de la raison pure* dans l'histoire de la philosophie. En effet, les théories de la connaissance de Kant sont venues bouleverser la pensée de l'époque et ont, encore de nos jours, une grande influence sur nos modes de penser.

Ainsi, il y aurait une grande part de subjectivité dans chacune de nos connaissances. Les objets seraient sentis selon les formes de notre sensibilité que sont le temps et l'espace; et ils seraient pensés selon les catégories de notre esprit que sont la quantité, la causalité, l'existence, etc. Qu'arrive-t-il alors aux objets métaphysiques tels que l'âme ou Dieu? Ces idées de la raison, Kant les nomme *transcendantes* parce qu'elles dépassent les limites de l'expérience effective possible.

Avec Kant, l'entendement humain se voit privé de l'intuition intellectuelle. Selon le philosophe allemand, les objets, pour être connus, doivent être sentis sinon ils ne peuvent être tenus comme existant. Ainsi, concevoir un objet ne suffit pas à en déduire l'existence pour cette raison que l'intuition intellectuelle n'est pas une fonction de l'entendement humain. Par conséquent, l'idée de Dieu, qui est intuitive, est transcendante, car elle ne se situe pas à l'intérieur des limites de notre entendement. Dès lors, notre raison ne peut rendre compte de l'existence d'un tel objet étant donné que l'existence est une catégorie de l'esprit et que l'idée de Dieu transcende cet esprit.

Pour Kant, le problème de l'existence de Dieu est ainsi clos. C'est un problème qui se situe au-delà des compétences de l'entendement humain et la Raison ne peut que s'égarer en sophismes et en contradictions en s'acharnant sur de tels objets. Si une telle théorie de la connaissance implique en elle-même une réfutation de toute preuve de l'existence de Dieu, il est néanmoins intéressant de regarder de plus près les réfutations qu'apporte Kant à chacune de ces preuves. Dans le cas qui nous intéresse, la preuve ontologique cartésienne est réfutée par Kant à l'époque même des textes précritiques. En effet, on ne peut déduire l'existence d'un objet de son essence parce que l'existence est une propriété qui ne se déduit pas. C'est une

catégorie de l'esprit qui se constate par la sensibilité et non par la simple conception. Ce qui fait dire à Kant : « si je conçois un être à titre de réalité suprême, il reste toujours à savoir, pourtant, si cet être existe ou non⁵¹ ». Pour ce qui est de la preuve par les effets dans le système cartésien, Kant répondrait qu'il s'agit là d'un exemple où une catégorie de l'esprit -la causalité- est appliquée à un objet qui transcende cet esprit et auquel cette catégorie ne s'applique pas.

Les arguments de Kant nous portent à réfléchir sur le bien-fondé d'une recherche sur les preuves de l'existence de Dieu. Et pourtant, nous ne pouvons dire que ces arguments évacuent totalement ce questionnement. Kant nous dirait qu'en effet, la raison humaine est naturellement portée à se poser des problèmes dont la solution dépasse ses propres limites, son propre champ de compétences. Mais encore là, nous pourrions répondre que le questionnement philosophique portant sur des objets métaphysiques tels que Dieu, n'a pas pour but de résoudre, une fois pour toutes, ces problèmes, mais vise plutôt à fournir à la raison des moyens d'aborder adéquatement ces questionnements; moyens qui pourraient s'avérer utiles dans d'autres problèmes sous-jacents.

Ainsi, nous pourrions prétendre que les preuves de l'existence de Dieu de Descartes ne visent pas à démontrer hors de tout doute, avec une portée moralisatrice et dogmatique, l'existence de Dieu; mais que leur but est davantage de fournir à la raison un moyen de soutenir les connaissances qu'elle acquiert et de garantir les certitudes qu'elle atteint. Et pour reprendre les idées du Kant précritique, nous pourrions dire que la recherche et le questionnement de la raison quant à l'existence de Dieu ne sont pas en soi indispensables, mais qu'ils sont très importants compte tenu des lumières appréciables qu'ils apportent sur d'autres points de la connaissance humaine.

⁵¹ Kant, 2006, *Idéal de la raison pure*

2.3 Catérus et l'École

Nous avons vu plus tôt que Descartes a eu à répondre de ses idées à certains penseurs contemporains adeptes de la philosophie empiriste. Ce ne fut pas le seul mouvement de pensée que Descartes eut à affronter. Il en est un de ce fait qui, plus étendu que l'empirisme à l'époque, a poussé Descartes à reprendre ses théories, à les expliciter et quelques fois à les nuancer. Ce mouvement de pensée est celui de l'École, la scolastique. Cette scolastique est en grande partie, à l'époque de Descartes, un produit des thèses thomistes issues des écrits de Saint Thomas d'Aquin, le Maître des maîtres de l'époque.

Ce qui fait que cette confrontation pensée cartésienne/ pensée scolastique est si enrichissante, c'est que Descartes, dont l'éducation de jeunesse fut de tradition scolastique, cherche à se dégager de cette tradition. Ainsi, la tradition scolastique, étant le mode de pensée le plus répandu à l'époque, représentait en quelque sorte le paradigme de pensée. Analyser les différences entre cette pensée et celle de Descartes nous permet de mettre à jour certains aspects nouveaux apportés par Descartes.

La tradition de l'École fut la plus importante opposition à laquelle eut à répondre Descartes. Par exemple, sur les six séries d'objections qui composent les *Objections et réponses* aux *Méditations*, quatre sont formulées par des théologiens et philosophes issus de cette tradition. Dans cette section, nous jetterons un œil sur les objections formulées par Catérus à l'égard des preuves de l'existence de Dieu. Nous nous bornerons pour l'instant à celles-ci ainsi qu'à celles touchant spécifiquement la preuve par les effets, et ce parce que, notre troisième chapitre étant exclusivement consacré à un parallèle entre Descartes et Saint Anselme, il sera alors pleinement question de la confrontation cartésianisme/scolastique sur la question de la preuve de l'existence de Dieu par son essence -la preuve ontologique-. Nous garderons donc certains commentaires scolastiques et thomistes pour cette occasion.

Comme nous le dit Étienne Gilson, il est malheureux qu'en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu chez Descartes -et spécialement dans un premier temps la preuve par les effets- : « rien n'a été fait pour l'expliquer en se plaçant au point de vue des lecteurs auxquels

Descartes s'adresse (...) or, laïcs ou clercs, ce sont tous des esprits formés par la tradition scolastique et même, en gros, thomiste⁵²».

Dans les *Premières objections*, Catérus représente fidèlement les difficultés que présentent pour un thomiste les thèses cartésiennes. Ainsi, le fait même de penser prouver l'existence de Dieu en faisant de lui la cause de son idée est problématique, voire inadéquat, dans la tradition de l'École. En effet, selon la tradition, tout acte de connaissance présuppose des conditions de connaissance. Une de ces conditions est la présence d'un objet connu dont l'être formel est un être réel; ensuite : « un intellect capable d'appréhender l'essence ou la quiddité de cet objet par son acte propre d'intellection⁵³ ». Mais le contenu représentatif du concept ou l'idée que se forge l'esprit de l'objet n'exhibe, quant à lui, aucune réalité distincte. Et ainsi, comme le dit Gilson:

«l'être de l'objet appréhendé et celui de l'intellect qui l'appréhende suffisent à expliquer complètement ma représentation; celle-ci n'a donc en soi rien qui doive être expliqué par ailleurs, aucune réalité objective distincte, aucun être concret sur lequel la causalité pourrait avoir prise⁵⁴».

Par conséquent, pour la tradition, il n'y a pas lieu de chercher la cause d'une idée, encore moins celle de Dieu. Toute la preuve par les effets de Descartes, reposant sur cette notion de cause de l'idée est donc inadéquate aux yeux d'un penseur thomiste. Pourtant, Descartes avait explicité sa position lors de la troisième méditation. Le cogito, une fois découvert, est emprisonné dans un solipsisme. Il est seul avec ses idées. S'il veut sortir de cette situation, il doit nécessairement le faire en passant par ses idées. Ainsi, si lorsque Descartes se met à la recherche d'une existence autre que celle du cogito il part des idées, c'est qu'il ne peut faire autrement.

La notion même d'idée prend de ce fait une tout autre importance dans la pensée cartésienne. Les idées étant le premier pas vers l'existence du monde extérieur, elles doivent posséder en elles-mêmes une certaine réalité. En effet, le cogito, étant substance pensante, ne

⁵² Gilson, 1930, p.202

⁵³ Gilson, 1930, p.204

⁵⁴ Gilson, 1930, p.205

peut, comme le veut la tradition, aller des choses vers les idées. Au contraire, il est dans l'obligation d'aller des idées vers les choses. Le contenu de cette substance pensante -les idées- doit donc avoir une réalité objective distincte. Dès lors, Gilson nous fait remarquer que si Descartes accorde cette réalité aux idées, ce n'est pas seulement parce qu'il ne peut faire autrement, mais bien plutôt parce que les idées possèdent réellement cette réalité objective dans un tel mode de pensée.

Formé dans sa jeunesse par cette tradition scolastique, Descartes ne pouvait que prévoir les difficultés de compréhension et les objections que soulèverait cette preuve basée sur la cause de l'idée. En effet : « prouver Dieu comme cause d'une idée risquait de paraître fort abstrait à un public accoutumé aux preuves par le sensible; l'être lui-même qui a cette idée, surtout si c'est le nôtre, est au contraire beaucoup plus concret et aisé à concevoir⁵⁵». Ainsi, un commentateur comme Gilson voit dans la seconde version de la preuve par les effets une explicitation pédagogique, un "manuel d'apparence sensible" qui rapproche la preuve cartésienne des preuves thomistes et la rend par le fait même plus accessible au lectorat de l'époque.

Mais comme le fait remarquer Henri Gouhier, il serait faux de voir dans cette seconde version une simple mystification de Descartes camouflant sa preuve par l'idée sous des allures d'argumentation thomiste. Car « ce n'est point parce que j'existe que Dieu est requis comme cause de mon être, mais parce que dès ma naissance j'existe avec l'idée de Dieu (...) rien n'est donc vraiment changé au point de départ⁵⁶ ».

Même s'il ne fait aucun doute que Descartes ait à l'esprit les réactions des lecteurs et qu'il tente de présenter ses thèses de la manière la plus convaincante possible, il ne faut pas oublier que, outre les lecteurs, la cohérence interne de sa pensée doit être l'absolue priorité à ses yeux, lui qui se réclame de la méthode qu'il a lui-même avancée. Ainsi, cette seconde version de la preuve par les effets, loin d'être un simple artifice de persuasion, est à notre sens essentielle au discours cartésien.

⁵⁵ Gouhier, 1987, p.133

⁵⁶ Gouhier, *Ibidem*

En effet, avec la première version de sa première preuve, Descartes répond au besoin d'une cause à cette idée de Dieu qui se trouve en notre esprit. Allant des idées aux choses, notre philosophe doit rendre compte des idées, de leur origine. Maintenant que l'origine de cette idée -celle de Dieu- est résolue, qu'en est-il de la substance pensante théâtre de cette idée? On voit bien que Descartes ne pouvait éviter cette question. Lecteurs ou non, il devait répondre de l'origine, de la cause de cette substance qui possède l'idée de Dieu. Après avoir rendu compte de la cause de l'idée de Dieu présente dans le cogito, on n'a d'autre choix que de rendre compte du cogito lui-même.

D'ailleurs, il nous faut remarquer que cette seconde version est nécessaire à Descartes afin de présenter sa théorie de la création continue, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu non seulement en tant que cause de notre création, mais également de notre conservation. Ainsi, s'il est important de prendre en considération le lectorat auquel s'adresse un penseur pour bien comprendre ses positions, il faut demeurer prudent afin de ne pas voir des artifices de rhétorique et de l'illusion là où a lieu un développement intègre de la pensée d'un auteur. Cette petite mise au point faite, revenons aux objections scolastiques.

Face à cette seconde version de la preuve par les effets, Catérus demande à Descartes pourquoi, dans une démarche aux allures thomistes de recherche de la cause de notre être, s'est-il soucié de la cause des idées, ce que n'avaient pas fait Saint Thomas et Aristote, et qui n'était pas nécessaire. Descartes est ainsi amené à faire une mise au point intéressante. Il commence par mettre en perspective la comparaison faite entre lui et Saint-Thomas que note Gouhier:

«les causes efficientes, dont Aristote et Saint Thomas considèrent la succession, ils les voient dans les choses sensibles; or, dans la nouvelle métaphysique, l'existence de ces choses n'est connue qu'après celle de Dieu. C'est pourquoi Descartes n'a pas cherché la cause de son être en tant que composé d'âme et de corps, mais seulement en tant que chose qui pense⁵⁷».

Outre cela, nous devons ajouter que l'argument thomiste qui passe par la voie sensible implique comme corollaire que toute régression à l'infini dans la succession des causes est irrationnelle. « Or, remarque Descartes, que je ne puisse voir la chaîne infinie des causes

⁵⁷ Gouhier, 1987, p.139

prouve l'imperfection de ma vision, non la nécessité de couper la chaîne⁵⁸». Ainsi, dans la pensée de Descartes -et contre la tradition- le corollaire de l'impossibilité d'une régression à l'infini n'est pas valable: au niveau des choses sensibles, la raison n'est jamais sûre qu'une régression à l'infini soit irrationnelle. C'est pourquoi Descartes favorise un point de départ qui ne dépende d'aucune suite de cause. Et ainsi il répond à Catérus: « je n'ai pas tant cherché par quelle cause j'ai autrefois été produit, que j'ai cherché quelle est la cause qui à présent me conserve, afin de me délivrer par ce moyen de toute suite et succession de causes⁵⁹».

En somme, la preuve par la causalité nous permet de retracer les grandes différences qui opposent la pensée scolastique et celle de Descartes. La preuve ontologique nous réserve une analyse plus complexe. Ce qui était auparavant un duel entre Descartes et Saint Thomas, devient plutôt une lutte à trois entre Descartes, Saint Anselme et Saint Thomas, auxquels on peut ajouter un "Saint Anselme vu par Saint Thomas". Cette analyse nous permettra de dégager d'autres nouveautés introduites par Descartes, mais nous démontrera qu'un penseur ne peut jamais totalement se dégager des idées du passé.

⁵⁸ Gouhier, *Ibidem*

⁵⁹ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.525-526

3. La preuve ontologique : Descartes et Saint Anselme

La preuve ontologique de Descartes ne va pas sans rappeler au lecteur un autre argument très similaire présenté antérieurement par Saint Anselme (Anselme de Cantorbery) dans son *Proslogion*. Le Père Mersenne sera le premier à le remarquer et à en faire part à Descartes dans une de ses lettres. Descartes lui répond qu'il lira ce Saint Anselme à la première occasion. Toutefois, dans les *Premières objections*, Catérus, s'appuyant sur la similitude des arguments, objecte à Descartes que non seulement sa preuve avait déjà été formulée, mais qu'en plus elle avait déjà été réfutée et par nul autre que Saint Thomas. Descartes doit se défendre contre les objections de Saint Thomas portées contre Saint Anselme.

Dans ce chapitre nous nous attarderons à l'analyse de la similitude entre les preuves dites ontologiques de Descartes et de Saint Anselme. Nous étudierons ainsi les objections de Catérus faites à l'endroit de l'argumentation cartésienne sur la foi des dires de Saint Thomas sur ce genre de preuve de l'existence de Dieu. Ensuite, nous verrons les réponses de Descartes envers Catérus et le fait qu'il tente le plus possible de s'écarter de l'argumentation de Saint Anselme critiquée par Saint Thomas. Ceci nous amènera à constater les différences qui existent entre le vrai Saint Anselme et le Saint Anselme présenté par Saint Thomas. Nous pourrons ainsi établir un rapprochement entre la preuve de Descartes et la véritable argumentation de Saint Anselme. Nous concluons ce chapitre en démontrant sur quels points Descartes n'est pas une simple version améliorée de Saint Anselme, mais qu'il le dépasse et que sa preuve contient des éléments tout à fait nouveaux.

Voyons voir, en premier lieu quel est cet argument de Saint Anselme qui s'apparente tant à la preuve ontologique cartésienne. Voici comment Bernard Pautrat le présente dans sa préface au *Proslogion*:

«Dieu est ce qui est tel qu'on ne peut penser plus grand. Or nous avons l'idée de Dieu, ou encore: Dieu est dans l'intellect. Est-il aussi dans la réalité? c'est-à-dire: Dieu existe-t-il? Supposons que Dieu soit seulement dans l'intellect: on pourrait supposer qu'il soit aussi dans la réalité, c'est-à-dire à la fois dans l'intellect et dans la réalité. Or être à la fois dans l'intellect et dans la réalité est plus grand qu'être seulement dans l'intellect. Si donc Dieu est seulement

dans l'intellect, il est tel qu'on peut penser plus grand que lui, c'est-à-dire: Dieu étant à la fois dans l'intellect et dans la réalité. Donc Dieu ne serait pas Dieu, ce qui est absurde. Donc Dieu est à la fois dans l'intellect et dans la réalité. Donc, Dieu existe, Dieu est un existant in re, il est réel. Dieu n'est pas seulement une idée, c'est une chose, mais une chose telle qu'on ne peut pas penser plus grand⁶⁰».

Catérus, qui remarque la similitude des arguments, oppose à Descartes, sans nommer Saint Anselme : « toute l'argumentation dirigée par Saint Thomas, dans la Somme théologique, contre une preuve de l'existence de Dieu où l'on s'accorde à reconnaître celle de Saint Anselme⁶¹». Les mots sont de E. Gilson qui dénote très justement la nuance à faire à cet endroit.

Ainsi, ce que Catérus reproche à Descartes, c'est de faire de l'existence de Dieu une vérité *per se nota*, c'est-à-dire connue par soi. Une vérité est de l'ordre du *per se nota* lorsqu'elle est certifiée par la simple connaissance du sens des mots. Ainsi, si je connais le tout d'un concept, j'en connais automatiquement la partie. De cette façon, sachant que Dieu est l'être de toutes les perfections et que l'existence est une perfection, je sais automatiquement que Dieu existe. La même chose se produit si Dieu signifie: un être tel qu'on ne peut signifier de plus grand, car alors automatiquement je sais que Dieu est à la fois dans l'intellect et dans la réalité. La question à poser est de savoir si une telle connaissance *per se nota* peut s'appliquer à Dieu. Or Saint Thomas dit non.

Une proposition *per se nota* est une proposition analytique où le prédicat est inclus dans le sujet. À ce titre, il est essentiel que le sujet soit totalement connu. Or dans la proposition: Dieu est, de dire Saint Thomas, le prédicat est identique au sujet puisque que Dieu est son propre être. Mais ce sujet n'est pas connu. En effet, nous ne savons pas ce qu'est Dieu et ainsi nous n'avons aucune connaissance sur le sujet et sur le prédicat. Une telle proposition ne peut donc pas prétendre être de l'ordre du *per se nota*. Donc, selon Saint Thomas, toute preuve de l'existence de Dieu qui prétendrait faire de son existence une vérité *per se nota* est illégitime.

⁶⁰ Cantorbery, 1993, p.12

⁶¹ Gilson, 1930, p.216

Pour donner plus de poids à son objection, Catérus entreprend même de coller les argumentations de Descartes et de Saint Anselme ensemble pour démontrer qu'elles sont jumelles et qu'elles tombent toutes deux sous la réfutation de Saint Thomas. Ainsi: 1) Dieu est tel que rien de plus grand ne saurait être conçu dit Saint Anselme; Dieu est l'être de toutes les perfections, dit Descartes. 2) Or, ce qui est tel que rien de plus grand ne saurait être conçu implique l'existence de la même façon que ce qui possède toutes les perfections. 3) Finalement, dans les deux cas Dieu existe.

Descartes répond à Catérus en débutant par reprendre le syllogisme de sa preuve qui n'est pas celui présenté par son détracteur. En effet, Descartes soutient plutôt que 1) nous concevons clairement et distinctement dans la nature de Dieu qu'il existe. 2) Or ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose peut être affirmé avec vérité de la chose. 3) Ainsi nous pouvons affirmer avec vérité que Dieu existe. L'argumentation n'étant pas la même, Descartes peut ensuite dire que la réfutation de Saint Thomas ne le gêne point puisqu'elle ne concerne pas sa preuve. Par surcroît, Descartes va même jusqu'à affirmer son accord avec Saint Thomas contre les preuves de ce genre. Descartes semble ainsi se liguer avec Saint Thomas contre Saint Anselme.

C'est à partir d'ici qu'il faut accorder une grande attention aux nuances qui doivent être apportées. Ainsi, comme nous l'avons mentionné plus haut, le vrai Saint Anselme diffère de celui rapporté par l'auteur de la *Somme théologique*⁶². Tout d'abord, les deux versions impliquent des contextes différents. Pour Saint Anselme, le nom de Dieu renvoie à une idée de Dieu qui a toute la consistance ontologique des idées platoniciennes; tandis que chez Saint Thomas, une telle idée de Dieu n'existe pas, mais le nom de Dieu renvoie davantage à un concept négatif de Dieu, c'est-à-dire qui le définit en disant tout ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est, exprimant comment il est permis de le nommer par analogie.

Ainsi, alors que Saint Thomas s'attaque à ce qu'on croit pouvoir tirer du seul nom de Dieu, il ne tient pas compte du fait que pour Saint Anselme, derrière ce nom se trouve une idée

⁶² Thomas d'Aquin, 1986

et que c'est d'elle qu'on croit pouvoir tirer l'existence de Dieu. Curieusement, cette attitude se rapproche de façon intéressante de celle de Descartes.

Ensuite, est-il juste de dire que l'argument de Saint Anselme est de l'ordre du *per se nota*? Affirmer une telle chose, c'est ne pas tenir compte de toute la préparation précédant cet argument. Ainsi, comme le note Gilson:

« l'argument de Saint Anselme a été conçu dans l'angoisse et dans la prière (...) pour en faire une *res per se nota*, il faut le considérer en dehors de tout ce qui le prépare et le rend intelligible: purification du coeur, foi, appel à Dieu, illumination de la pensée par la grâce. La *res per se nota* que critique la *Somme*, c'est la peau morte de l'argument de Saint Anselme, ce qui en reste lorsqu'on l'isole de son milieu naturel, l'augustinisme, pour le transporter dans l'intellectualisme de Saint Thomas⁶³».

Encore une fois, ce qui précède l'illumination chez Saint Anselme ne va pas sans rappeler la préparation de l'esprit essentiel chez Descartes à la compréhension des preuves. Et l'illumination de l'un pourrait bien être l'intuition de l'autre. Alors, comment expliquer que Descartes se soit déclaré en accord avec Saint Thomas contre Saint Anselme? Nous venons de le voir, ce n'est pas contre le vrai Saint Anselme que s'inscrivait Descartes, mais davantage contre l'adversaire présenté par la *Somme*. De plus, lorsque Saint Thomas affirme que l'existence de Dieu ne peut pas être de l'ordre du *per se nota* et que Descartes se déclare en accord avec le Maître, il ne s'agit pas d'un même refus. En effet, pour Saint Thomas, il s'agit d'une impossibilité métaphysique, alors que pour Descartes il s'agit davantage d'une difficulté métaphysique. Ainsi, il est vrai que la connaissance de l'existence de Dieu n'est pas de l'ordre du *per se nota* sans cela tous auraient une même connaissance de cette existence, ce qui n'est évidemment pas le cas. Mais avec une préparation et un travail adéquats de l'esprit, l'existence de Dieu peut devenir une *res per se nota*.

D'ailleurs, dans l'Exposé géométrique qui accompagne les *Secondes objections*, Descartes affirme que l'existence de Dieu est une vérité *per se nota* pour qui veut bien considérer sans préjugé l'essence de Dieu. Ainsi, lorsque Descartes déclare avec Saint Thomas que l'existence de Dieu ne peut être du *per se nota*, c'est qu'il y a des difficultés à

⁶³ Gilson, 1930, p.218

surmonter auparavant et ces difficultés sont psychologiques, ce sont les préjugés de l'esprit contre lesquels Descartes ne cesse de nous mettre en garde.

De plus, Descartes condamne avec Saint Thomas le procédé tirant l'existence de Dieu du simple nom de Dieu. Il répond à Catérus qu'une telle critique ne le concerne pas puisqu'il n'argumente pas sur le nom de Dieu, mais bien sur l'idée, ce qui est tout différent. Descartes fait ici à Catérus la même réponse qu'aurait pu faire Saint Anselme à Saint Thomas. Nous voyons que, jusqu'à présent, tout semble réunir Descartes et Saint Anselme. Comment alors expliquer l'attitude de Descartes condamnant les procédés de Saint Anselme avec Saint Thomas? Certains penseurs, comme Leibniz, aimeraient voir en Descartes un pillier d'idée qui, profitant d'une équivoque, s'accorde avec les thomistes contre une argumentation qu'il sait ne pas refléter adéquatement celle de Saint Anselme. Descartes s'approprierait ainsi la preuve de Saint Anselme tout en le condamnant avec Saint Thomas. Pour des raisons évidentes, nous préférons la thèse de Gilson qui prétend que l'attitude de Descartes s'explique par le fait qu'il n'a sans doute jamais eu connaissance du texte original de Saint Anselme, mais qu'il a toujours connu cet argument par le résumé présenté dans la *Somme* par Saint Thomas.

Ainsi, comme le fait remarquer Gilson: « plus Descartes s'accorde avec Saint Thomas contre l'argument de Saint Anselme, plus il s'accorde avec Saint Anselme⁶⁴ ». En effet, la ressemblance des arguments de Descartes et Saint Anselme est difficile à nier. Tout d'abord, les deux se basent sur une idée de Dieu, une idée qui porte un poids ontologique, qui n'est pas un simple concept empirique comme le voudraient les thomistes. Ensuite, ce genre d'argument nécessite un important travail de préparation de l'esprit. Chez Saint Anselme, cette préparation se traduit par une ascèse religieuse de l'esprit, une intense conviction de prière et de foi. Chez Descartes il s'agit plutôt d'une méthode préparant l'esprit à la connaissance de la vérité, une libération de l'esprit de tous ses préjugés sensibles par le doute qui commande un détachement de monde extérieur.

Une telle préparation mène pour Saint Anselme à une illumination divine qui nous livre dans sa plus grande simplicité la vérité de l'existence de Dieu. Pour Descartes, ce

⁶⁴ Gilson, 1930, p.221

cheminement débouche plutôt sur une intuition claire et distincte de l'essence de Dieu qui nous livre dans toute sa vérité son existence. A ce moment, les deux penseurs se rejoignent faisant de l'existence de Dieu une *res per se nota*. On peut ainsi objecter aux deux la position de Saint Thomas contre un tel genre d'argument. Mais on peut aussi répondre à cette objection de la même manière. En effet, se basant sur l'idée, Descartes et Saint Anselme partent du connaître pour remonter à l'être, tandis que l'empirisme de Saint Thomas lui commande le cheminement inverse. La réfutation de Saint Thomas est donc valide face à un concept empirique de Dieu, mais il est sans force face à une idée ontologiquement consistante comme l'entendent Descartes et Saint Anselme.

Après avoir ainsi rapproché Saint Anselme et Descartes, il nous faut maintenant les séparer. En effet, si les arguments des deux penseurs semblent suivre le même schéma, il serait faux de croire que l'un ne fait que reprendre l'autre et que les deux preuves peuvent être réduites à une seule. Il y a des différences notoires entre Descartes et Saint Anselme et nous devons maintenant nous y attarder.

Tout d'abord, nous pouvons déjà constater, en ayant analysé parallèlement les deux arguments, que chez Saint Anselme l'esprit se base sur la foi, l'illumination étant une grâce de Dieu. Chez Descartes l'esprit ne doit se baser que sur sa propre raison et l'intuition est le résultat d'une libération de l'esprit des préjugés qui obscurcissaient cette raison. L'argument anselmien se fait dans un contexte monastique, tandis que l'argument cartésien prend place dans des méditations d'ordre métaphysique s'inscrivant dans un courant rationaliste.

Une fois cette différence fondamentale établie, nous devons nous concentrer sur un autre élément: la cause de Dieu, élément sur lequel apparaît toute l'originalité de la position de Descartes qui se démarque de Saint Anselme et le dépasse, lui, et toute la tradition scolastique.

Encore une fois, c'est Catérus qui tend la perche à Descartes dans les *Premières objections*. Explicitant sa preuve ontologique, Descartes est amené à affirmer qu'une fois que nous avons pris bien soin d'examiner dans toute sa vérité l'essence de Dieu, que nous avons constaté son caractère unique la liant nécessairement à l'existence, au contraire des autres essences ne possédant qu'une existence possible, et que nous avons pris garde à la puissance

infinie de cet Être, nous sommes amenés à conclure qu'il peut exister par sa propre force, et de là qu'il existe réellement et qu'il a existé de toute éternité.

Catérus prend note de ce nouvel élément: cette puissance qui fait que Dieu existe par sa propre force. L'archiprêtre demande des éclaircissements à Descartes sur ce que signifie une telle assertion. La demande de Catérus n'est pas innocente. Il voit fort bien que Descartes soutient que Dieu est *par soi*. Or, dans le contexte scolastique, être par soi peut s'entendre des deux façons: négativement et positivement. Négativement, être par soi signifie être sans cause, ou encore ne pas être par autrui, ne pas dépendre d'une cause supérieure à soi. Positivement, cette assertion signifie être sa propre cause, se donner l'être à soi-même. Ce que Catérus fait remarquer à Descartes c'est que, pris positivement, être par soi est une assertion absurde puisque la cause n'est pas séparée de l'effet, ce qui va à l'encontre de la physique aristotélicienne qui réclame que toute cause soit distincte et antérieure à son effet, et ainsi une chose ne peut être distincte et antérieure à soi-même. D'un autre côté, pris au sens négatif -qui est, fait remarquer Catérus, le sens que tout le monde s'entend à donner à l'expression être par soi- cette assertion ne fait que nous dire ce que Dieu n'est pas et ne nous permet pas d'en apprendre sur ce qu'il est et ne nous permet nullement de connaître les exigences de son infinité⁶⁵.

Descartes commence par donner raison à son interlocuteur. En effet, lorsqu'une cause est distincte de son effet, il serait absurde de soutenir le sens positif de *esse a se*. Mais pourquoi la cause devrait-elle nécessairement être séparée de son effet et antérieure à lui? L'opposition n'est pas petite. Descartes, ici, sans le dire explicitement, récuse une loi de la physique aristotélicienne, et ce en réponse à une objection issue de la tradition scolastique. Nous voyons à ce moment l'originalité profonde de Descartes qui s'oppose à la conception scolastique -et thomiste- de la causalité.

Dans la nouvelle physique défendue par Descartes, il n'y a cause qu'à l'instant et dans l'instant où il y a effet⁶⁶. Ainsi, la cause n'a pas à être antérieure à l'effet, et par le fait même

⁶⁵ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.512

⁶⁶ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.524-531

ne doit pas nécessairement être distincte de l'effet. Dans un tel cadre de pensée, l'expression être par soi prise positivement n'a plus cette absurdité qu'elle avait dans le schéma de pensée scolastique. Une fois rejetée cette distinction scolastique entre la causalité de la cause et l'exercice de cette causalité, il est concevable de soutenir que dans un cas unique, comme celui de Dieu, la cause est identique à l'effet. Et ainsi, Dieu est pendant qu'il se cause, et il se cause pendant qu'il est. Il ne s'agit que d'un seul et même moment.

S'il est possible pour Descartes de soutenir un cas où la cause n'est pas distincte de son effet, c'est qu'il s'oppose à l'utilisation scolastique du principe de causalité. Effectivement, pour Descartes :

« s'appuyer sur la causalité pour démontrer l'existence de Dieu, c'est toujours aboutir à une toute-puissance s'affirmant comme cause de soi, puisque c'est là le cas limite inclus dans l'universalité du principe invoqué⁶⁷ ». Et ceci parce que : « un principe est absolu ou ce n'est pas un principe. Si tout a une cause, Dieu a une cause; si Dieu n'a pas de cause, on ne peut dire que tout ait une cause et par conséquent il n'y a pas de principe de causalité⁶⁸ ».

Ainsi, Descartes peut retourner contre Catérus sa propre objection: si nous nous arrêtons dans la série des causes : « ce n'est pas pour trouver un être sans cause; lorsque la causalité est fondée dans l'être, l'idée d'un être sans cause est vide de sens⁶⁹ ». Descartes récuse ainsi le principe thomiste d'aséité négative de Dieu en défendant une aséité positive – Dieu cause de soi - tel que nous l'avons souligné dans notre section sur Leibniz⁷⁰.

De ce fait, lorsqu'Arnauld écrira à Descartes qu'il ne voit pas l'avantage à penser Dieu sous la notion de cause efficiente⁷¹, Descartes n'aura pas de difficulté à lui répondre que considérer Dieu comme cause efficiente nous permet de fonder les preuves de l'existence de Dieu par la causalité. Bien plus que simplement nous permettre ce fondement, Dieu cause de lui-même est nécessaire à ce fondement. C'est ainsi, soutient Descartes que sa notion de Dieu

⁶⁷ Gilson, 1930, p.230

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ *Ibidem*

⁷⁰ Voir chapitre 2, section 2

⁷¹ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.646-656

cause de soi-même est grandement utile aux thomistes, eux qui voient dans la causalité l'unique moyen de remonter à l'existence de Dieu.

Selon Gilson, nous parvenons ainsi au sommet du système de Descartes « transformant ce qui n'était que la nécessité statique d'une essence en une relation dynamique de causalité⁷² ». Nous découvrons ici ce qui unit profondément les deux preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, ce que Descartes laisse entendre lorsqu'il écrit: « la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu⁷³ ». Gardons cette remarque en mémoire, car elle sera utile lorsque nous analyserons la polémique entourant l'ordre des preuves de l'existence de Dieu chez Descartes. Notre prochain chapitre sera d'ailleurs consacré à l'étude de ce débat et nous permettra de conclure notre étude.

⁷² Gilson, 1930, p.226

⁷³ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.681

4. Le statut philosophique de la preuve ontologique de Descartes

Nous voici donc parvenus à la dernière étape de cette étude. Comme nous l'avons annoncé, ce dernier chapitre sera consacré au statut de la preuve ontologique dans l'œuvre de Descartes. À cet égard, nous nous attarderons à une polémique qui eut lieu dans les années cinquante quant à la place et au rôle de cette preuve dans la pensée métaphysique de Descartes. Ce débat nous permettra d'approfondir notre compréhension de l'argument ontologique en lui-même, mais également notre perception globale de la pensée de Descartes.

Le pivot central de ce chapitre sera le texte des *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*⁷⁴ de Martial Guéroult. En effet, c'est Guéroult qui lance le débat et c'est sa position qui occasionne le plus de remises en question quant à la pensée de Descartes. Nous présenterons la position de cet auteur⁷⁵ ainsi que les objections formulées et les nuances apportées notamment par Henri Gouhier⁷⁶ et Jacques Brunschwig⁷⁷. Sans prétendre apporter un jugement sur l'issue de cette polémique, nous tenterons d'en tirer une certaine conclusion avec toutes les nuances que cela implique.

Comme nous avons pu le remarquer depuis le début de cette étude, les preuves de l'existence de Dieu -que ce soit la preuve ontologique ou la preuve par les effets- occupent une très grande place dans l'œuvre de Descartes et dans la bibliothèque des penseurs et commentateurs ayant traité de sa pensée. Ce n'est donc pas sans créer de remous que M. Guéroult, dans le chapitre VIII de son œuvre intitulée *Descartes selon l'ordre des raisons*⁷⁸, présente sa position concernant la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Selon lui, cet argument ne peut se tenir de lui-même, il est sans force si on le sépare de la preuve par les

⁷⁴ Guéroult, 1955

⁷⁵ Guéroult, 1953 et 1955

⁷⁶ Gouhier, 1954

⁷⁷ Brunschwig, 1960 et 1962

⁷⁸ Guéroult, 1953

effets qui, elle, est autosuffisante. L'argument ontologique ferait figure de simple accessoire, accessoire que Descartes aurait même pensé omettre.

Cette position initiale de Guérout s'appuie sur deux points majeurs. Tout d'abord, texte à l'appui, Guérout soutient que l'ordre des raisons chez Descartes est celui qui obéit à l'analyse. Bien entendu, Descartes utilise également un autre ordre: la synthèse, mais ce serait l'analyse qui représenterait le vrai ordre. Ainsi, suivant l'ordre de l'analyse, notamment dans les *Méditations*, la preuve ontologique apparaît en second lieu, après la preuve par les effets. Or, selon l'ordre des raisons, ce qui est présenté en premier doit être connu sans l'aide de ce qui vient ensuite, et ce qui vient ensuite ne doit être démontré que par ce qui le précède. Ceci permet à Guérout d'affirmer que la position de la preuve ontologique dans l'ordre des raisons trahit son insuffisance et sa dépendance envers la preuve par les effets qui la précède.

Dans un deuxième temps, Guérout affirme que la présentation même de cette preuve, dans les *Méditations* et dans le *Discours*, dénote son caractère dérivé. Dans ces écrits, la preuve est introduite par une analogie avec les vérités mathématiques. Guérout prétend, se basant sur cette analogie, que tout comme la vérité des trois angles égaux à deux droits du triangle, la vérité de l'existence de Dieu liée à son essence ne devient vérité indubitable qu'une fois la supposition d'un Dieu trompeur écartée. Or cette garantie d'un Dieu non trompeur, c'est la preuve par les effets qui l'apporte. Ainsi, la certitude qui englobe la preuve ontologique n'est qu'une certitude naturelle, du même type que les certitudes mathématiques, qui serait sans force sans l'apport décisif de la preuve par les effets quant à la garantie divine d'un Dieu non trompeur.

Dans une réplique à ce texte⁷⁹, H. Gouhier nous propose deux raisons d'hésiter devant la thèse "hardie" de M. Guérout. La première concerne la place de l'argument ontologique dans les écrits de Descartes. Gouhier fait remarquer que la preuve ontologique, si elle est présentée en second lieu dans les écrits analytiques tels les *Méditations* et le *Discours*, est au contraire présentée en premier lieu dans les écrits synthétiques tels les *Principes* et l'*Abrégé géométrique des Seconde réponses*. Bien sûr, Guérout nous a dit que le vrai ordre était celui

⁷⁹ Gouhier, 1954

de l'analyse. Mais Gouhier trouve étrange cette formule de "vrai ordre": « qu'est-ce qu'un ordre qui ne serait pas le vrai ordre?⁸⁰ ». Gouhier soutient plutôt que les deux ordres -et de ce fait même les deux preuves- sont tout aussi importants et adéquats l'un que l'autre, mais qu'ils répondent à des besoins différents.

Deuxième raison d'hésiter: qu'est-ce que serait une preuve qui implique une autre preuve dans ses prémisses? Le mot exact de Gouhier est: « comment concevoir une preuve de l'existence de Dieu qui serait valable seulement dans le cas où une autre preuve aurait déjà démontré l'existence de Dieu?⁸¹ » Selon Gouhier, une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu -telle que la preuve ontologique- implique que l'on admette au départ comme rationnelle la possibilité que Dieu n'existe pas. Sinon à quoi bon démontrer?

Mais Gouhier ne s'arrête pas là. Il considère la preuve ontologique comme étant pleinement autosuffisante et garante de sa propre vérité au même titre que le cogito. En ce sens, il s'oppose contre la position de Guérout qui place cette preuve sur le même pied que les vérités mathématiques. L'analogie introduite par Descartes l'est au gré d'une ressemblance dans la présentation des deux vérités. Ressemblance qui a tôt fait de céder le pas aux différences. Et ceci se sent bien dans le *Discours* lorsque Descartes affirme: « revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits,... ou même encore plus évidemment⁸² ».

Ainsi, la différence entre les deux vérités tient au fait que la preuve ontologique enveloppe la nécessité d'existence de son objet au contraire des vérités mathématiques. Nous ne pouvons donc pas, selon Gouhier, penser placer cet argument au même niveau que ces vérités des géomètres.

Guérout, en bon polémiste, prend bonne note des réticences de Gouhier et revient à la charge. Ses *Nouvelles réflexions* nous fournissent à la fois des réponses aux objections et des

⁸⁰ Gouhier, 1954, p.298

⁸¹ *Ibidem*

⁸² Descartes, 1963, Édition de F. Alquié, Tome I, p.608

nuances venant atténuer et approfondir sa position. Reprenant les dires de Gouhier, Guérout en tire certaines conséquences. Ainsi, dans le syllogisme de l'argument ontologique tel qu'il a été formulé par Descartes à la demande de Catérus dans ses *Premières réponses*, il y a une majeure qui n'est pas démontrée. Cette majeure stipule que ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose peut être affirmé avec vérité de la chose. La certitude de cette majeure nous avait été apportée par la troisième méditation. Or, si la preuve ontologique est autosuffisante, c'est qu'elle n'a pas besoin de cette démonstration. Et ainsi, elle doit fonder elle-même cette majeure pour se libérer elle-même du doute du Dieu trompeur. À cet égard, la preuve ontologique ne semble pas respecter l'ordre des raisons. D'ailleurs, Gouhier a ouvertement parlé, dans ce cas-ci, d'une rencontre fortuite au hasard d'une réflexion sur les vérités mathématiques, d'un arrêt dans l'ordre des raisons donnant lieu à un nouveau départ.

Ceci étant dit, Guérout dénote les difficultés d'une telle position. Tout d'abord, que la preuve ontologique soit présentée avant ou après, sa position est toujours régie par l'ordre. Il ne fait donc pas sens de parler d'une rencontre fortuite, d'un hasard, ni même d'un arrêt dans l'ordre des raisons. De plus, commentant l'importance qu'accorde Gouhier aux *Principes* et à l'*Abrégé géométrique*, Guérout affirme que, aux dires mêmes de Descartes, nous devons nous servir des textes analytiques afin de mieux comprendre les textes synthétiques et non l'inverse: une autre raison pour Guérout de favoriser la voie de l'analyse.

Mais admettons un instant l'autosuffisance de la preuve ontologique. Nous avons vu plus haut que cet argument se fonde sur deux choses: la comparaison avec les vérités mathématiques et la majeure du syllogisme affirmant la vérité de nos intuitions claires et distinctes. Pour satisfaire les besoins de la connaissance et aussi l'ordre des raisons, cette majeure doit être démontrée. Dans les *Méditations*, Descartes démontre cette majeure. Mais il le fait lors de la troisième méditation, et non au cours de la cinquième. Ainsi, dans ses premières et secondes réponses, où il traite expressément de la preuve ontologique, il ne démontre pas cette majeure. Il se contente de l'accorder ou de la postuler. Et dans les *Principes*, où l'argument ontologique est présenté en premier, la majeure n'est ni démontrée, ni

accordée, ni postulée. Pourtant, elle est implicitement présente et l'argument ne peut que s'appuyer sur elle.

Cette situation pose un grave problème. En effet, nous venons de remarquer que la preuve ontologique ne démontrait jamais sa majeure. Ainsi, si on considère cette preuve comme autosuffisante, si on la sépare de la preuve par les effets, on se rend compte que la majeure de l'argument est encore douteuse. Comment arriver à une conclusion certaine si une des prémisses est douteuse? À cet égard, cette position s'expose même à l'accusation de cercle qui avait été lancée notamment par Arnauld: la preuve ontologique, pour démontrer l'existence de Dieu, nécessite au préalable l'existence d'un Dieu vérac. Ce qui fait dire à Guérout que la position de Gouhier, qui soutient l'autosuffisance de la preuve ontologique, souffre ces graves difficultés et est, pour le moins, très difficile à défendre.

« J'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies pendant que je les conçois clairement et distinctement⁸³ ».

Guérout se sert de ce texte de Descartes pour affirmer l'existence de deux plans: le plan de la nature et le plan métaphysique. Le plan de la nature est celui de la nature de mon esprit. C'est le plan des certitudes naturelles, certitudes de fait, qui ne sont pas touchées par le doute métaphysique. En effet, ces certitudes, par exemple les vérités mathématiques, sont indubitables en fait, tant que leur intuition est présente à mon esprit. Sur ce plan, c'est la nature de mon esprit qui m'impose ces certitudes. Par ailleurs, le plan de la métaphysique est celui où cette contrainte de la nature ne suffit plus pour m'assurer des vérités. Ainsi, sur ce plan, toutes les évidences claires et distinctes que m'impose la nature de mon esprit requièrent une démonstration de leur validité. Sans quoi elles tombent sous le doute métaphysique.

Ainsi, sur le plan de la nature, les trois angles égaux à deux droits du triangle s'imposent à mon esprit dans une intuition claire et distincte qui ne laisse place au doute, qui est certaine en fait. De la même manière, sur le plan de la nature, l'idée de Dieu se présente à moi de façon tout aussi claire et distincte que l'idée du triangle. Et les propriétés de cette idée

⁸³ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.471

de Dieu peuvent être affirmées de Dieu tout aussi certainement que les propriétés du triangle sont affirmées de son idée. Par conséquent, l'existence de Dieu, qui est une de ses propriétés, en vertu de la nature de mon esprit, est une certitude de fait. Il ne m'est pas possible en fait de douter de cette vérité tant que son intuition est présente à mon esprit.

La force de la preuve ontologique se situe ainsi au plan psychologique et non métaphysique. Il nous est impossible psychologiquement, de par la nature de notre esprit, de nous soustraire à cette certitude de fait. « On aperçoit dès maintenant que la preuve ontologique, fondée sur cette certitude de fait, n'a d'aucune façon à trancher le problème de sa validité de droit⁸⁴ ». Cette validité de droit serait la validité métaphysique de cette preuve de l'existence de Dieu. Or, « ce problème n'est ici même pas posé⁸⁵ » puisque nous nous trouvons sur le plan de la nature. L'argument ontologique n'a donc pas la responsabilité de sa validité de droit, ce problème ne lui incombe pas et prétendre le contraire nous mène à un cercle sophistique, comme nous l'avons vu antérieurement.

Mais cette certitude naturelle des idées claires et distinctes n'est valide en fait que tant que nous sommes en présence de leur intuition. Or, il est impossible, de par la nature de notre esprit d'être en présence continue de ces intuitions. Ainsi, à ces intuitions se substituent leurs souvenirs. Mais ces souvenirs ne s'accompagnent pas toujours des raisons qui m'ont rendues évidentes ces intuitions. Et de ce fait, je peux me persuader du contraire. Par conséquent, si j'ignore l'existence d'un Dieu véritable, bon et véracé, je peux me persuader de l'existence d'un Dieu trompeur : « qui a fait ma nature telle que je me fourvoie dans ce que je crois connaître le mieux⁸⁶ ».

Ici prend place naturellement en notre esprit un doute à l'égard des évidences remémorées. Ce doute, au contraire du doute métaphysique, n'est pas un artifice volontaire, il naît naturellement de par la nature de notre esprit. Ce doute naturel n'a ainsi pas « la force de récuser de front, en présence des intuitions, la valeur des nécessités que m'impose ma

⁸⁴ Guérault, 1955, p.35

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ *Ibidem*

nature⁸⁷». Il doit donc y avoir un moyen, sans quitter le plan de la nature, de détruire cette hypothèse d'un Dieu trompeur. Et ce moyen, c'est la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

« Désormais, lorsque mon âme évoquera ces souvenirs d'évidences -quels qu'ils soient: évidences relatives aux mathématiques ou à Dieu- elle ne trouvera plus en face d'eux l'opinion antagoniste et destructrice qu'il existe un dieu me trompant dans mes évidences, mais le souvenir rassurant de cette évidence que Dieu existe, parfait et véracé. Comment alors aurait-elle encore la capacité psychologique de douter de ce souvenir d'évidence, et de tous les autres souvenirs d'évidence?⁸⁸».

Guérault indique très bien toute la force de l'argument ontologique sur le plan psychologique. Cette nature de mon esprit n'implique pas qu'il y ait démonstration de la validité de droit de la preuve, mais seulement un appel aux circonstances psychologiques qui imposent la vérité en fait.

« Par conséquent, en laissant de côté tout ce qui dans les méditations précédentes se rapporte à cette justification de droit, bref en la considérant isolément, détachée de cet ordre métaphysique des raisons qui la valide en droit ainsi que les mathématiques, la preuve ontologique instaure à l'intérieur de mon esprit une certitude inébranlable en fait à l'égard de la vérité de toutes les idées claires et distinctes dont je me souviens⁸⁹».

Ainsi, la preuve ontologique, tout comme les vérités mathématiques, serait une certitude naturelle, inéluctable en fait, qui aurait cependant le pouvoir de détruire l'opinion naturelle d'un Dieu trompeur, garantissant ainsi son propre souvenir d'évidence de même que tous les autres. Que vaut-elle en droit? Ce problème ne la touche pas puisqu'il se situe dans un plan qui n'est pas le sien. Il n'y aurait ainsi pas de différence sur le plan de l'intuition entre les vérités mathématiques et l'argument ontologique. Pas plus que les premières, la preuve ontologique ne peut se garantir elle-même, ce serait lui accorder une portée métaphysique qu'elle n'a pas. La différence se situe davantage au niveau de leur souvenir d'évidence respectif. Sur ce point, l'argument ontologique présente une force psychologique que n'ont pas

⁸⁷ Guérault, 1955, p.37

⁸⁸ Guérault, 1955, p.39

⁸⁹ *Ibidem*

les mathématiques. Il garantit, non pas les intuitions elles-mêmes, mais la validité des évidences remémorées.

Après avoir présenté le rôle de la preuve ontologique, Guérout trace les limites et les conséquences de ce rôle en réponse à la position de Gouhier. Ainsi, les deux voies -la voie ontologique et la voie par les effets- ne sont pas équivalentes et la preuve ontologique n'est en rien un nouveau départ parce qu'elle n'apporte rien au plan métaphysique quant à la validité des intuitions. La confusion à cet égard face à la pensée de Descartes proviendrait d'une méconnaissance des deux plans de nature et métaphysique.

Qui plus est, Guérout défend même que selon l'ordre métaphysique des raisons, il n'était pas nécessaire de présenter la preuve ontologique. Ce serait un choix arbitraire de Descartes sans doute entraîné par la force psychologique de cet argument.

Il y a donc bien deux voies pour aller à Dieu, mais elles ne sont nullement équivalentes. La première, la voie de la causalité, est logique et philosophique; alors que la seconde, la voie ontologique, est psychologique et naturelle. En ce sens, Guérout se sent autorisé de dire avec Descartes que la voie par la causalité est la première, pour ne pas dire l'unique, pour aller à Dieu. Et ce parce qu'elle est la seule valide en droit, la seule qui répond au doute métaphysique

La position de Guérout est intéressante, car elle permet de répondre à plusieurs problèmes. Ainsi, lorsque Gouhier brandit la primauté de la preuve ontologique dans les *Principes*, Guérout peut répondre que cette œuvre, destinée à l'enseignement dans les écoles, se situe au plan de la nature et ne vise qu'à inculquer des certitudes naturelles. D'autre part, Gouhier reprochait à cette thèse d'avancer une preuve qui en nécessiterait une dans ses prémisses. Guérout peut répondre qu'il n'y a rien de choquant dans le fait qu'une preuve métaphysique fonderait une preuve naturelle.

Mais le plus grand avantage de cette position est de répondre à l'accusation de cercle qui pèse contre la preuve ontologique. En effet, comme nous l'avons vu, cette accusation perd son sens lorsqu'on sépare bien les deux plans et lorsqu'on délimite adéquatement, comme l'a fait Guérout, le rôle de la preuve ontologique. Ainsi, cette fameuse majeure dans le

sylogisme ontologique qui n'était pas démontrée n'est pas fondée par la preuve ontologique, elle ne doit pas l'être et elle n'a pas à l'être. C'est une démonstration métaphysique qui ne relève pas des compétences de la preuve ontologique qui, elle, peut et doit se contenter de l'accorder en fait.

Les attraits d'une telle position ne doivent toutefois pas nous aveugler. En ce sens, il est important de demeurer ouvert aux positions d'autres penseurs et commentateurs. Nous terminerons donc ce chapitre par des réflexions apportées par d'autres auteurs qui pourraient venir nuancer notre perception de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

* * *

Dans un court texte paru dans la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*⁹⁰, Jacques Brunschwig prit part au débat. Son commentaire est intéressant puisqu'il apporte des lumières nouvelles sur l'opposition analyse/synthèse et la question de l'ordre des raisons. Brunschwig avance que dans l'échange Guérout-Gouhier une distinction fut laissée dans l'ombre pour ne pas dire carrément oubliée. Cette distinction est celle que Descartes établit entre l'ordre de démontrer et la manière de démontrer. De ce fait, il n'y aurait qu'un seul ordre de démonstration: les choses présentées en premier doivent être connues sans l'aide des suivantes et les suivantes ne doivent se démontrer qu'à partir des précédentes.

L'analyse et la synthèse, quant à elles, ne concernent que la manière de démontrer. Ainsi, pour nuancer les dires de Guérout, Brunschwig soutient qu'il est faux de prétendre que l'analyse présente le vrai ordre, et il est d'autant plus faux d'accorder, sur la foi de cette croyance, une trop grande présomption aux textes analytiques par rapport aux textes synthétiques de l'œuvre de Descartes.

Il faut toutefois convenir que Descartes préférait l'analyse à la synthèse, et ce parce que c'est la première voie rencontrée par le penseur: celle de l'invention et de la découverte. Mais, il y a une autre nuance à apporter. En effet, Brunschwig reproche à Guérout l'équation: analyse = vérité de la science / synthèse = vérité de la chose. Selon lui, plaquer la dualité

⁹⁰ Brunschwig, 1960

connaissance/être à la dualité analyse/synthèse est une erreur. La dualité analyse/synthèse doit plutôt être reliée à une dualité de type de connaissance qui se traduirait par une différence de point de départ. L'analyse partirait du plus connu pour nous, c'est-à-dire l'itinéraire de l'inventeur; et la synthèse partirait du plus connu en soi, c'est-à-dire d'une notion première (Dieu, cogito, vérité mathématique, etc.).

Brunschwig dénote également la distinction qu'établit Descartes entre prouver une chose et expliquer une chose. Or pour notre philosophe, l'analyse et la synthèse ne seraient que des procédés d'explication ou d'exposition de la chose. Toutes ces nuances font conclure à Brunschwig que la position "topographique" de la preuve ontologique dans les différents écrits de Descartes n'est pas suffisante pour juger de son statut philosophique. Il faut cependant remarquer que cette nuance n'enlève rien au poids de la position de Guérout lorsqu'elle se base sur la différenciation des deux plans chez Descartes.

Revenons en terminant à M. Etienne Gilson que nous avons laissé au terme de notre troisième chapitre. Étudiant les rapports de la pensée de Descartes et de la tradition médiévale, Gilson nous apporte un regard différent et intéressant sur les liens entre la preuve par les effets et la preuve ontologique qu'il nomme "preuve par l'idée de parfait".

Bien qu'il n'ait pas pris part au débat sur le statut de la preuve ontologique, nous pouvons croire que Gilson n'aurait pas suivi Guérout dans sa théorie de la dépendance métaphysique de cette preuve dans la pensée de Descartes. Gilson défendrait plutôt une unité finale des deux types de preuves. Ainsi, lorsque nous avons quitté Gilson au terme de notre comparaison entre l'argument ontologique de Descartes et celui de Saint Anselme, il venait de nous démontrer en quoi Descartes avait dépassé Saint Anselme et en quoi son argument apportait quelque chose de radicalement nouveau: un Dieu cause de soi, un Dieu qui est sa propre cause, qui crée son propre être.

Gilson nous démontrait ainsi comment Descartes poussait le principe de causalité à la limite en l'appliquant à Dieu. Et l'argument ontologique est le lieu de ce moment ultime de la causalité. C'est dans cette optique que Gilson écrit:

« Nous sommes parvenus au sommet du système de Descartes et nous découvrons l'unité profonde des deux preuves cartésiennes de l'existence de Dieu ». Il ajoute: « l'argument par l'idée de parfait est en un sens une preuve par la cause efficiente, car l'existence de Dieu n'y est posée comme nécessaire que parce que l'idée d'un être parfait et infini, possible en lui-même, inclut en outre celle de la puissance infinie par laquelle un tel être ne peut pas ne pas exister ». Et de ce fait : « Descartes n'en affirme l'existence (de Dieu) comme nécessaire que parce qu'il contient en soi de quoi se la donner. Mais c'est dire aussi que la preuve par la cause efficiente est intimement apparentée à la preuve par l'idée de parfait⁹¹ ».

Ainsi, plutôt que de mettre l'emphase sur l'analogie avec les vérités mathématiques et la fameuse majeure du syllogisme, Gilson s'attarde à ce que nous livre l'idée de Dieu. Elle nous livre un être qui existe nécessairement non plus de manière statique, mais par une dynamique qui lui est interne: il existe nécessairement parce qu'il se cause lui-même. Il ne s'agit plus simplement de postuler un cas unique où l'essence et l'existence ne sont pas séparées, mais de comprendre le seul cas où un être est sa propre cause.

En ce sens, la preuve ontologique n'apparaît plus comme une preuve de second plan, dépendante de la preuve par la cause efficiente, mais elle apparaît comme le parachèvement de cette dernière. C'est en ce sens que Gilson comprend Descartes lorsqu'il affirme: « la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu⁹² ». Cette citation dont on a tant parlé fut comprise et exposée à la fois par Guérout et Gilson, mais en des sens totalement différents.

Mais cette perception de la preuve ontologique obtient-elle le même succès que la position de Guérout devant l'accusation de cercle dans le syllogisme? On peut prétendre que oui. Nous pourrions en effet défendre les vues de Gilson en récusant la distinction claire et nette des deux preuves cartésiennes. Il s'agirait plutôt de deux moments d'une seule et même preuve. L'accusation de cercle ne tient que si on considère la preuve ontologique en elle-même, séparée de tout, et sur un plan métaphysique. Or, cette séparation est inadéquate, tout comme le questionnement sur son autosuffisance. La preuve ontologique ne peut et ne doit

⁹¹ Gilson, 1930, p.213-232

⁹² Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.681

pas être séparée de la preuve par les effets, et l'inverse est aussi vrai pour la simple et bonne raison qu'il s'agit de la même preuve présentée en des étapes différentes.

Que Descartes ait hésité à présenter cet argument ontologique s'expliquerait par les difficultés psychologiques qu'elle entraîne (ce que Descartes a avoué en toutes lettres). Ces difficultés psychologiques consistent à faire accepter à un lectorat issu de la tradition scolastique un Dieu qui est positivement cause de soi.

Les différences et les attraits respectifs de ces deux positions (Guérout et Gilson) ainsi exposées méritent, l'une et l'autre, l'assentiment du lecteur de par leur cohérence et leur souci d'exactitude envers les textes de Descartes. Elles traduisent bien l'intérêt et la richesse de ce sujet.

Conclusion

Tout au long de cette étude, nous avons été confrontés à des tensions entre ce qui est de l'ordre de l'entendement (ce que notre esprit produit) et ce qui est de l'ordre du réel (ce qui est, extérieurement à notre entendement). À titre d'exemple, prenons la différenciation introduite par Guérault entre l'ordre de la nature (traitant de la validité de fait des opérations de l'entendement) et l'ordre métaphysique (traitant de la validité de droit des connaissances de notre entendement) dont il a été question dans le chapitre précédent. La preuve ontologique, située au plan de la nature, apporterait ainsi un fondement à notre intellection de l'existence de Dieu. Ce que notre entendement attribue à l'essence de Dieu et à la notion d'existence nous permet de déduire l'existence de ce Dieu strictement par la considération de son essence. Toutefois, bien que valide en fait si on s'en tient aux opérations de notre esprit qu'elle commande, cette démonstration souffre d'une validité de droit qui la fonderait, indépendamment de notre esprit, dans le réel du monde extérieur.

Cette tension entre entendement et réel se trouve d'ailleurs à la source de la démarche méthodique de Descartes : sa recherche des premières certitudes est marquée par le doute qui, dans un premier temps, isole le sujet du monde qui l'entoure. Lorsqu'il affirme son cogito, Descartes identifie le sujet pensant comme point de départ de toute connaissance. Seule à résister au doute, la certitude du cogito fonde l'existence de l'ordre de l'entendement et des opérations de notre esprit. Ces opérations sont nombreuses et traitent de relations entre idées et notions diverses dont certaines nous apparaissent très claires et très évidentes. Mais toutes ces connaissances que nous pouvons tirer de notre entendement, pour claires et évidentes qu'elles paraissent, demeurent assujetties au doute et ne sont valides qu'en notre esprit. Pour ne pas demeurer prisonnier d'un solipsisme, Descartes doit identifier ce qui, en notre esprit, nous permet un passage vers le réel extérieur. Ce réel, bien qu'il se livre à nous constamment par le biais des sens et que nous en ayons échafaudé un système de connaissances complexe, n'est pas fondé en soi en ce sens qu'il pourrait être une production de notre entendement subjugué par des considérations erronées dues à un Dieu trompeur.

C'est l'idée de Dieu qui ouvrira ce passage vers le réel extérieur. Cette idée que nous avons d'un être parfait et infini nous fait constater la finitude et l'imperfection du cogito. Ainsi, contrairement à une panoplie d'idées, présentes en notre esprit et dont nous pouvons affirmer qu'elles sont produites par notre entendement, l'idée de Dieu semble, elle, avoir une source extérieure au cogito. Descartes utilise alors le principe de causalité voulant que toute chose ait une cause et que cette cause doit avoir, au minimum, un même degré de réalité que la chose causée. Le cogito fini et imparfait ne peut donc pas être la cause de cette idée de Dieu qu'il possède : l'infini ne peut provenir du fini et le parfait ne peut être issu de l'imparfait. À la source de cette idée doit donc se trouver un Être infini possédant toutes les perfections. Seul un tel Être peut causer l'idée de Dieu appréhendée par le cogito.

Qui plus est, le cogito lui-même ne suffit pas à rendre compte de sa propre existence. Suivant le principe de causalité, un être fini et imparfait ne peut être la cause d'un être fini et imparfait possédant l'idée d'un Être infini et parfait. En Dieu se trouve ainsi la cause de l'idée de Dieu présente en nous, mais également la cause du cogito en tant que substance pensante possédant l'idée de Dieu. Dieu est nécessaire pour rendre compte de l'existence du cogito, soit de sa création et de sa conservation dans le temps. C'est donc *a posteriori*, par l'analyse de ses effets (l'idée et le cogito possédant l'idée), que Descartes démontre l'existence nécessaire d'un Dieu qui est Être infini possédant toutes les perfections. Avec Dieu, Descartes brise le solipsisme du cogito et fonde une première certitude liée au réel extérieur : Dieu existe hors de l'entendement et indépendamment du cogito.

Cette existence divine permet également à Descartes de lever son doute radical lié à l'hypothèse d'un Dieu trompeur. En effet, un Dieu qui nous tromperait ne pourrait être qualifié de parfait. La perfection mène à la connaissance certaine contrairement à la tromperie qui est issue de l'imperfection. Avec cette garantie divine, Descartes peut se retourner vers les autres objets de connaissance de l'entendement et accorder une valeur certaine à ceux qui se présentent avec clarté et évidence à l'esprit. Les choses que nous concevons de façon claire et évidente peuvent être tenues pour vraies, appuyées qu'elles sont par la présence démontrée d'un Être parfait garantissant les certitudes du cogito.

Dans la pensée cartésienne, les idées marquent le passage de l'entendement vers le réel extérieur. Les idées, selon Descartes, ne sont pas que des productions de l'esprit, elles ont une consistance ontologique en ce sens qu'elles nous livrent l'essence des choses. Et ce qu'elles nous livrent de l'essence des choses, pour peu que nous puissions l'appréhender de façon claire et évidente en notre esprit, doit être tenu pour vrai. C'est ainsi que sont légitimées les certitudes mathématiques qui se présentent avec clarté et évidence à notre entendement. La somme des angles d'un triangle en est l'exemple classique. C'est aussi ainsi que Descartes fonde sa preuve *a priori* de l'existence de Dieu : il est de l'essence même de Dieu d'être existant. La non-existence serait un manque à la perfection divine et marquerait sa finitude, ce qui est contradictoire à son essence.

La preuve *a priori* – ou ontologique – de l'existence de Dieu chez Descartes s'appuie donc sur le principe de non-contradiction voulant qu'une chose ne peut être contraire à sa propre nature. Il est ainsi aussi faux de dire que la somme des angles du triangle n'est pas égale à deux droits que de dire que Dieu n'est pas existant. Dans les deux preuves, l'idée de Dieu, objet de notre entendement, représente le point de départ permettant de briser la dichotomie séparant l'ordre de l'entendement et l'ordre du réel extérieur. Que ce soit pour rendre compte de ce qui la cause (preuve *a posteriori*) ou pour livrer la cohésion interne de son essence (preuve *a priori*), l'idée de Dieu – et plus largement la conception de ce que sont les idées selon Descartes – est ce qui lie le cogito à une existence autre que la sienne et à une réalité extérieure à son entendement.

Avec l'étude des objecteurs tenant des positions empiristes, l'importance de la théorie des idées cartésienne prend tout son sens. Il est devenu évident avec Hobbes que l'édifice des démonstrations de Descartes s'effondre si on n'accepte pas sa théorie des idées. Les empiristes, considérant les idées comme des vues de l'esprit créées à partir de ce que nous livrent nos sens, ne reconnaissent pas la consistance ontologique que Descartes leur accorde et s'expliquent mal le rejet des sens opéré par Descartes. L'opposition des thèses empiristes au rationalisme de Descartes permet à ce dernier de bien marquer le caractère proprement métaphysique de sa démarche. En contrepartie, les remarques de Gassendi nous permettent de constater le caractère très intuitif – et non démontré – de la règle cartésienne de la clarté et de

l'évidence comme barème de vérité. La question de la validité de cette règle, posée par Descartes et soutenue par la garantie divine, sera centrale dans la position de Guérault sur la dépendance de la preuve ontologique à l'égard de la preuve par les effets.

Les objections empiristes de Gassendi amènent Descartes à développer sa pensée sur les implications liées à la causalité et au lien essence-existence. Descartes doit alors établir les limites de l'analogie de la somme des angles du triangle utilisée dans la présentation de sa preuve ontologique. Ainsi, la clarté et l'évidence de la règle stipulant que la somme des angles d'un triangle équivaut à deux droits représenteraient une vérité synthétique pouvant faire l'objet d'une démonstration mathématique, mais qui ne permettrait pas d'affirmer l'existence, dans le réel extérieur, d'un triangle. Cette existence demeure de l'ordre du possible. Par ailleurs, la clarté et l'évidence de la règle qui identifie l'existence comme attribut de l'essence de Dieu offrent davantage le visage d'une vérité analytique, impropre aux démonstrations mathématiques, mais qui implique une existence nécessaire puisque Dieu, par son essence, pose sa propre existence. Ces précisions de Descartes nous laissent entrevoir un Dieu cause de lui-même dans la preuve ontologique cartésienne. Ainsi, cette preuve ne fait pas seulement appel au principe de non-contradiction, mais également au principe de causalité nous menant à identifier en Dieu la cause de sa propre existence.

Il semble, de ce fait, que malgré la nécessité de la garantie divine pour appuyer nos certitudes, certaines d'entre elles résistent à l'hypothèse d'un Dieu trompeur et sont antécédentes à la garantie divine: il en va de cette façon pour le cogito et pour le principe de causalité. Cette antériorité du principe de causalité, et son rôle dans les deux preuves de Descartes, pose problème car il s'agit d'une opération de l'entendement qui est affirmée sans que sa résistance au Dieu trompeur soit démontrée. Le cogito, lui, fait l'objet d'une telle démonstration lorsque Descartes passe du *cogito ergo sum* au *dubito ergo sum*. Les objections empiristes mettent ainsi en lumière certaines difficultés des positions de Descartes qu'on ne peut réduire à l'opposition des écoles empiriste et rationaliste.

Les objections issues de la tradition scolastique sont également marquées par la divergence quant à ce qu'est une idée. Pour un Catérus, une idée est une représentation forgée

par l'esprit lorsque ce dernier intellectualise un objet extérieur soumis à la connaissance de ses sens. L'idée ainsi produite n'a pas de réalité en soi, elle est créée par l'intellect à partir de l'objet. La tradition scolastique part donc des choses pour aller vers les idées, tandis que Descartes fait le chemin inverse : il part des idées pour aller vers les choses. Bien que le chemin soit inverse, les termes de l'équation demeurent similaires : un esprit capable d'intellection, un objet extérieur, une idée issue de l'intellection de l'objet. La différence est dans le fait que pour les scolastiques, l'objet se présente en premier et permet à l'esprit de forger l'idée. Pour Descartes, l'idée est la première à se présenter à l'esprit et lui livre l'essence de l'objet. La démarche cartésienne, démontrant l'existence de Dieu en déduisant de l'idée de Dieu qu'un tel Être est nécessaire pour causer l'idée que j'en ai, n'est pas recevable pour un penseur scolastique. Pour l'École, un intellect seul, tel que le cogito soumis au doute présenté par Descartes, ne pourrait posséder d'idée, ne pourrait se représenter des choses puisqu'il serait coupé des objets extérieurs. La tension entre l'ordre de l'entendement et l'ordre du réel extérieur refait ainsi surface. Descartes cherche à fonder les connaissances en mettant en réserve tout ce que nous livrent nos sens, tandis que l'École fonde toute connaissance dans cette appréhension du réel extérieur par le biais de notre sensibilité.

Si les objections scolastiques quant à la preuve par les effets dénotent bien l'approche rationaliste nouvelle de Descartes, en opposition à l'empirisme de l'École, les objections formulées au sujet de la preuve ontologique permettent, quant à elle, de mettre à jour un concept nouveau introduit par Descartes : un Dieu cause de lui-même. En effet, la preuve ontologique cartésienne affirme que Dieu existe par sa propre essence, qu'il se fonde lui-même. En somme, Dieu est *par soi*. Ce concept est déjà connu par la tradition scolastique, mais dans une acceptation négative où *Dieu est par soi* signifie Dieu est sans cause. Avec Descartes, l'acceptation du *esse a se* est positive : Dieu est par soi signifie alors Dieu est sa propre cause. À l'opposé de l'aséité négative soutenue par l'École, Descartes propose une aséité positive : Dieu est cause de sa propre existence.

L'introduction de ce nouveau concept ne traduit pas seulement une nouvelle conception de Dieu. Elle postule une nouvelle conception du principe de causalité et, à terme, une nouvelle dynamique entre Dieu et ce principe. L'acceptation d'un Dieu *causa sui* signifie

qu'une cause et son effet peuvent se présenter simultanément. Jusqu'alors, la causalité, considérée par l'École dans une conception aristotélicienne, impliquait que la cause devait être antérieure à l'effet. Qui plus est, la cause devait également être distincte de son effet. Descartes change la donne en stipulant que ce n'est qu'à l'instant, et dans l'instant, où il y a effet qu'il y a cause⁹³. En Dieu s'actualise donc une dynamique causale unique où l'effet et la cause ne font qu'un dans le temps et dans l'être. C'est-à-dire qu'en Dieu l'effet et la cause sont simultanés et ne sont pas distincts l'un de l'autre. Descartes introduit ainsi une conception de la causalité qui dépasse la scolastique. Plutôt qu'exclure Dieu de la causalité – Dieu est sans cause – Descartes soumet Dieu à ce principe en faisant de lui le lieu ultime, l'apogée de ce principe.

Bien que cette conception nouvelle des prétentions du principe de causalité permette de répondre aux objections scolastiques, suffit-elle à établir l'antériorité de ce principe face à la garantie divine nécessaire au cogito? Est-ce que le principe de causalité, tel que considéré par Descartes, résiste au doute radical dû à l'hypothèse d'un Dieu trompeur? Voilà qui n'est pas aisé à affirmer. En fait, nous pourrions paraphraser Descartes contre lui-même. Lorsqu'il s'oppose à l'exclusion de Dieu du principe de causalité, il affirme qu'un principe est absolu ou n'est pas un principe. Nous pourrions alors dire, à propos de la résistance du principe de causalité au Malin Génie, qu'un doute radical englobe tout ou n'est pas un doute radical.

Gilson considère l'aséité positive de Dieu introduite par Descartes comme le sommet de son système. Il soutient également que cette conception d'un Dieu *causa sui* est le lieu de jonction des deux preuves de l'existence de Dieu. La preuve par les effets démontrant l'existence de Dieu comme cause de l'idée de Dieu et la preuve ontologique démontrant l'existence de Dieu comme cause de son propre être. Les deux preuves sont ainsi, en dernière instance, des preuves par la causalité. Nous avons souligné cette position en guise de conclusion de notre chapitre portant sur le statut philosophique de la preuve ontologique cartésienne. Alors que cette polémique opposait deux preuves possibles de l'existence de Dieu, la position de Gilson réclame, en quelque sorte, une troisième voie qui serait unificatrice

⁹³ Descartes, 1973, Édition de F. Alquié, Tome II, p.524-531

des deux premières. À la preuve *a posteriori* (par l'idée) et à la preuve *a priori* (par l'essence) s'ajouterait la preuve par la causalité (Dieu cause efficiente de son idée et de son propre être).

Dans ses *Questions cartésiennes II*⁹⁴, Jean-Luc Marion présente une position semblable, présentant trois voies pour démontrer l'existence de Dieu : la voie *a posteriori* de la Méditation troisième (Dieu, être infini, existe comme cause en moi de son idée), la voie *a priori* de la Méditation cinquième (Dieu, être parfait, existe par sa propre essence) et la voie du principe de raison suffisante des Réponses premières et quatrièmes (Dieu existe comme cause de soi)⁹⁵. Toutefois, Marion ne voit pas dans cette troisième voie une union des deux premières. Au contraire, il y note quelques difficultés.

Ainsi, la voie *a priori* s'opposerait à la voie *a posteriori* en cela qu'elle est le lieu d'un affaiblissement de l'incompréhensibilité de l'infini. En définissant l'essence de Dieu comme Être de toutes les perfections et en déduisant son existence de cette essence à la manière d'une vérité mathématique (telle que la somme des angles du triangle), Descartes atténue l'incompréhensibilité de l'idée de Dieu, Être infini. Cette incompréhensibilité de l'idée d'un Être infini que le cogito possède, mais qui dépasse la finitude de son entendement, est au fondement de la preuve *a posteriori* où Dieu intervient (existe) précisément en tant que cause de cette idée. Cette contradiction soulevée peut toutefois trouver réponse dans la nuance qu'il faut établir entre la compréhension et l'intelligibilité d'une chose. Ainsi, dans la preuve *a posteriori*, l'idée d'un Être infini est intelligible bien qu'elle demeure incompréhensible. Nous pourrions considérer la preuve *a priori* selon les mêmes termes : elle ne prétend en rien démontrer une quelconque compréhension de l'essence divine et de son existence, elle s'efforce plutôt de rendre cette existence intelligible à notre entendement et utilise à cette fin une analogie avec une vérité mathématique. Rappelons à cet effet les limites de cette analogie mentionnées par Descartes dans sa réponse à Gassendi.

⁹⁴ Marion, 1996

⁹⁵ Marion, 1996, p. 244

Par ailleurs, la voie de la causalité (raison suffisante) soulèverait aussi certaines interrogations. Marion souligne que ce principe est « supposé manifeste par la lumière naturelle et donc dispensé de l'ordre des raisons⁹⁶ ». De plus, le principe causal, présent dès la Méditation troisième, devient une exigence de la raison (*dictat* est le mot retenu par Marion) dans les *Réponses aux objections*. Exigence qui s'applique à Dieu lui-même. La difficulté d'une telle position est double.

Premièrement, Descartes postule le principe de causalité sans le démontrer. Ce qui va à l'encontre de sa méthode. Nous avons rencontré une difficulté semblable avec la règle cartésienne de la clarté et de l'évidence. Descartes s'est autorisé cette règle en établissant la garantie divine le libérant du doute radical. Nous avons toutefois constaté les difficultés quant à la validité de cette règle, notamment dans le cas de la preuve ontologique considérée indépendamment de la preuve par les effets. Dans un tel cas, la preuve *a priori* n'établit pas de garantie divine, mais sous-entend tout de même la règle de la clarté pour démontrer l'existence de Dieu à partir de son essence. La règle utilisée dans l'argument ontologique ne serait donc pas, à ce moment, fondée. Pour ce qui est du principe de raison suffisante, la difficulté semble encore plus grande. Non seulement le principe n'est pas démontré, mais il est toujours (dans les deux preuves) antérieur à la garantie divine. Pourtant, Descartes appuie ce principe sur la « *lumière naturelle* ». Or qu'est-ce que cette *lumière naturelle* si ce n'est ce qui rend certaines connaissances claires et évidentes à notre esprit? Ainsi, comment légitimer les opérations de l'entendement fondées sur un principe qui se présente au cogito au moment où ce dernier est seul, isolé du réel extérieur, en proie au doute radical? En somme, ce n'est pas l'idée de Dieu qui permet à Descartes de briser le solipsisme du cogito, ce serait plutôt l'idée du principe de raison suffisante qui permet la recherche de ce qui cause les idées. Il faut donc accepter la validité de ce principe avant que ne soit établie la garantie divine. Par surcroît, nous devons postuler la validité de ce principe pour être en mesure d'établir cette garantie divine. Ceci ne va pas non plus dans le sens de la méthode cartésienne.

⁹⁶ Marion, 1996, p.247

En second lieu, puisque le principe de causalité est nécessaire à Descartes pour démontrer l'existence de Dieu, ceci revient à dire que Descartes soumet Dieu à ce principe, que l'essence et l'existence divine dépendent de ce principe. Marion parle alors d'imposer à Dieu « une condition de possibilité⁹⁷ ». Ceci semble aller à l'encontre de la transcendance d'un Être infini possédant toutes les perfections. Comment *soumettre* un tel Être à un principe? Comment poser un principe antérieur à un tel Être? Considérant la nouvelle dynamique causale introduite par Descartes avec l'aséité positive, ne pourrions-nous pas affirmer que Dieu et le principe de causalité ne font qu'un? Dieu, cause de soi, Être de l'unité, dans le temps et dans l'être, de la cause et de l'effet, fonderait ainsi le principe de causalité pour l'ensemble de sa création. Mais même en suivant cette voie, il demeure difficile de concevoir comment nous pourrions légitimer l'appréhension de ce principe et comment nous serions en mesure de valider les opérations de l'entendement – et leurs résultats – réalisées sur les bases de ce principe. Marion conclut :

« Les trois déterminations de Dieu élaborées par la métaphysique de Descartes ne se superposent pas, voire se contredisent pour une large part. Cette incohérence n'équivaut pourtant pas à une défaite. D'abord parce que cette difficulté même atteste que Dieu ne se réduit jamais au discours de la métaphysique. Ensuite parce que Descartes affronte ainsi, sans la masquer, la tension entre les exigences de l'intelligibilité de Dieu et le respect de sa transcendance⁹⁸ ».

C'est le respect de cette transcendance divine qui amena Kant à réfuter toute preuve rationnelle de l'existence de Dieu. Nous avons précédemment – et très sommairement – exposé l'évolution de la pensée de Kant sur cette question et, avec la *Critique*, ses réfutations à l'égard de ce type d'argument⁹⁹. Kant représente, en quelque sorte, la fin des prétentions rationnelles quant à la démonstration de l'existence de Dieu. Tandis que Descartes en est l'initiateur. Les deux penseurs semblent ainsi, dans leur système le plus achevé, aux antipodes sur cette question. Il est alors intéressant de noter que certains auteurs, dont Alquié¹⁰⁰ et

⁹⁷ Marion, 1996, p.248

⁹⁸ *Ibidem*, p.249

⁹⁹ Chapitre 2, section 2

¹⁰⁰ Alquié, 1975

Marion¹⁰¹ opèrent un rapprochement étroit entre la méthode cartésienne et le criticisme kantien. Ce rapprochement apporte des lumières intéressantes sur les positions similaires des deux philosophes tout en circonscrivant précisément le point de rupture.

Dans son article de 1975, Alquié affirme : « Descartes et Kant se contentent de dire ce que l'évidence philosophique nous permet d'affirmer : l'objet n'est pas l'être¹⁰² ». La tension entre ce qui est de l'ordre de l'entendement et ce qui est de l'ordre du réel extérieur est ainsi présente de manière analogue chez ces deux penseurs. La démarche d'Alquié est de lire les textes de Kant avec un regard cartésien. Inversement, Marion part des textes de Descartes pour les rapprocher des thèses kantienne, faisant de Descartes un précurseur du criticisme de Kant. Pour le bien de notre étude, axée sur les positions cartésiennes, nous suivrons davantage l'approche de Marion¹⁰³ dans un ultime effort d'analyse des démonstrations de l'existence de Dieu selon Descartes.

Tout d'abord, Kant et Descartes s'accorderaient pour rejeter une ontologie qui aurait la prétention de fonder l'objectivité en soi. Pour Kant, « il n'y a d'objet donné qu'en rapport à un entendement et jamais absolument¹⁰⁴ ». La démarche de Descartes n'affirme pas autre chose puisque toute connaissance s'acquiert par le cogito. Ainsi, pour l'un comme pour l'autre « ce qui se connaît ne se connaît pas en tant qu'il est, mais n'est qu'en temps qu'il se connaît¹⁰⁵ ». En deuxième lieu, par conséquent, l'objet de la connaissance n'est pas la chose en soi (ce à quoi nous référons par le réel extérieur), mais plutôt les représentations de notre entendement de ce réel extérieur. Marion parle alors d'une réduction de la chose en soi à la subjectivité, considérée comme connaissance. L'objet de la vérité ne renvoie donc pas à l'adéquation de nos représentations et du réel extérieur. La vérité consiste en une adéquation de notre entendement avec ses représentations, une conformité de la connaissance avec son

¹⁰¹ Marion, 1996

¹⁰² Alquié, 1975, p. 155

¹⁰³ Marion, 1996, chapitre VIII, pp. 283-316

¹⁰⁴ Marion, 1996, p.287

¹⁰⁵ Marion, 1996, p.290

objet. Dans ces circonstances, toute connaissance ne peut provenir que des représentations, des idées que nous avons des choses, idées sur lesquelles doivent se fonder nos jugements. Un jugement valide signifie ainsi une juste représentation de l'objet de connaissance et non une équivalence de l'objet et de la chose en soi. Chez Descartes comme chez Kant, la chose en soi demeure inatteignable, inconnue. Elle se laisse toutefois appréhender indirectement par les propriétés, objets de notre entendement. Un lien doit donc être établi entre ce connu de l'entendement et cet inconnu de la chose en soi, sans quoi l'entendement se trouverait confiné dans un solipsisme. Marion souligne l'impossibilité d'établir un lien logique entre ces deux termes contradictoires que sont le connu et l'inconnu. Son interprétation avance plutôt que les deux auteurs fondent ce lien entre les propriétés et la chose en soi sur un principe causal. Nous avons fait mention des difficultés entourant le postulat du principe de causalité chez Descartes, notamment qu'il ne fasse pas l'objet d'une démonstration. Marion explique que cette causalité se fonde sur le fait que, pour Descartes, le néant n'a pas de propriété. Dès lors, les propriétés intelligées par notre esprit ne peuvent renvoyer à ce néant. Par conséquent, elles renvoient à quelque chose qui n'est pas néant, donc qui est substance, qui est en-soi. Marion rapproche Kant de cette position cartésienne lorsque ce dernier, nommant la chose en soi, fait d'elle le fondement du phénomène, sa cause non sensible, le « corrélat invisible de la visibilité »¹⁰⁶.

Cette position de Marion a quelque chose d'étonnant. En prétendant que la causalité lie les objets de l'esprit aux choses en soi tant chez Kant que chez Descartes, il place Kant en contradiction avec ses propres thèses puisque la causalité – catégorie de l'entendement – ne doit concerner que les interactions entre objets de l'entendement et ne pas prétendre lier phénomènes et noumènes. Ce qui est intéressant dans la thèse de Marion c'est qu'il identifie chez Kant, textes kantien à l'appui, une logique cartésienne où :

« les causes, inconnues et inaccessibles en elles-mêmes, expliquent leurs effets, mais ceux-ci peuvent seuls prouver la réalité des causes; la substance, inconnue en soi, s'explique ainsi par

¹⁰⁶ Marion, 1996, p.296

son effet en s'exposant dans son phénomène (son attribut), lequel, en retour, prouve l'existence de sa cause (la substance)¹⁰⁷ ».

Est-ce à dire que la porte qu'a fermée Kant quant à une preuve de l'existence de Dieu par la causalité demeurerait entrebâillée? Retenons tout de même que bien que les choses en soi demeurent inconnues, il est connu qu'il y a des choses en soi sans quoi notre entendement se retrouverait sans aucune matière, devant rien. Par conséquent, les représentations de notre entendement, quoiqu'elles n'autorisent aucune connaissance des choses en soi, nous permettent de poser leur existence.

Dans un troisième temps, puisque toute connaissance n'est accessible que par l'entendement, l'objet premier de la science selon Descartes et Kant devient cet entendement en lui-même. Cet objet premier n'est évidemment pas la chose en soi, mais ce n'est pas non plus les objets que me représente mon entendement. C'est plutôt le mode de fonctionnement de l'entendement qui devient objet de connaissance et de science. Ainsi s'opère, de façon analogue chez les deux auteurs, un déplacement des catégories de l'étant aristotélicien à l'entendement :

« Kant produit le détail des catégories comme « concepts purs de l'entendement » qu'il substitue aux « catégories de l'étant », de même Descartes ne se borne-t-il pas à récuser les *categoriae* utilisées par les *Philosophi* – il décline avec grand soin les concepts de l'entendement qu'il leur substitue¹⁰⁸ » (ce que Descartes nomme les *naturae simplices*).

Marion présente une déclinaison des rapports possibles entre catégories kantienne et cartésienne. Parmi ces catégories, notons la causalité qui, selon Kant, organise toutes les analogies de la perception et est, en tant qu'idée, la représentation de cette liaison nécessaire de la perception entre les objets de l'entendement et leur cause. Cette causalité, avec Descartes, se trouve placée au rang d'absolu selon l'ordre de la connaissance. Même Dieu y est soumis. Par ailleurs, une seconde catégorie, l'existence, retient notre attention, puisqu'en faisant de l'existence un concept de l'entendement, on se trouve en fait à faire état de sa

¹⁰⁷ Marion, 1996, p.296

¹⁰⁸ Marion, 1996, p.302

subjectivité : l'existence n'est pas une catégorie de la chose en soi, mais de l'esprit. Dans ce contexte, lorsque Descartes affirme qu'il est vrai que Dieu existe, ne se réfère-t-il pas alors à une vérité dans le sens d'une adéquation entre l'entendement et son objet, et ses représentations? Ainsi « Dieu existe », en tant que jugement de l'entendement basé sur les *naturae simplices* de la causalité et de l'existence, serait une juste représentation de son objet de connaissance : l'idée de Dieu.

Le quatrième rapprochement que nous relatons de la position de Marion concerne le concept d'espace (étendue). En termes kantien, l'espace est (avec le temps) une « condition formelle subjective de l'apparition des phénomènes¹⁰⁹ ». Il est donc lié à l'objet de l'entendement et non à la chose en soi. La position de Descartes est similaire puisqu'il compte l'*extensio* (ainsi que la *duratio*) parmi les *naturae simplices*. Marion note un autre point de rapprochement dans le fait que l'espace kantien tout comme l'*extensio* cartésien sont le lieu de l'émancipation de la force productrice de l'imagination. L'imagination produit des images, ou figures étendues, à propos de concepts à la base insaisissables par l'entendement : « cette mise en image concerne le concept en tant qu'il reste lui-même inimaginable et qu'il ne devient image que par le travail de l'imagination productive¹¹⁰ ». Ce travail de l'imagination permet d'améliorer l'intelligibilité de ce qui, sans elle, ne pourrait se figurer. Notons par exemple des objets non spatiaux tels que le poids ou la vitesse qui, par le travail de l'imagination qui en fait des figures (courbes d'équation, graphiques), deviennent mesurables. Cette transposition du non-figurable en *figures étendues*, tant chez Kant que chez Descartes, n'a aucune prétention quant à la chose en soi, elle prétend seulement à favoriser l'intelligibilité de l'objet de l'entendement.

Le travail de l'imagination, et sa prétention à l'intelligibilité, a toutefois ses limites. Bien que très utile en ce qui concerne certains objets des mathématiques, l'imagination perd sa force productrice si elle tend vers des objets métaphysiques puisque ces derniers demeurent

¹⁰⁹ Marion, 1996, p.305

¹¹⁰ Marion, 1996, p.308

« irréductibles à l'étendue¹¹¹ ». Descartes refuse d'ailleurs tout rôle pour l'imagination sur ces questions métaphysiques. Alquié avance ici une distinction chez Descartes entre les idées-objets (qui peuvent être figurées) et les idées-présences (non figurables)¹¹². L'idée du triangle tiendrait lieu d'idée-objet, tandis que l'idée de Dieu serait strictement présence. Marion observe une distinction similaire chez Kant entre les phénomènes et les noumènes où ces derniers sont considérés comme des idées de la raison qui ne sont jamais objet de l'expérience, donc non figurables¹¹³. En somme, dans les deux cas, la métaphysique débute là où cesse l'objectivation. Domaine de la non-objectivité, la métaphysique peut-elle offrir des objets de connaissance à l'entendement?

C'est sur cette question que se situe le point de rupture entre Kant et Descartes. Pour Kant, l'incapacité de l'entendement à se figurer l'objet, là où même la force productive de l'imagination demeure impuissante, signifie l'impossibilité d'établir toute connaissance de l'objet. La métaphysique n'est donc pas objet de connaissance : ce qui ne peut être objectivé ne peut être connu. L'idée de Dieu, non-objectivable et dépassant les capacités de l'imagination, ne peut donc pas être un objet de connaissance de l'entendement. La transcendance de l'idée de Dieu sur l'entendement amène ainsi Kant à réfuter toute tentative de connaissance sur Dieu, son essence aussi bien que son existence. Chez Descartes, cette même non-objectivation de l'idée de Dieu n'entraîne pas les mêmes conclusions. En effet, pour Descartes, c'est justement au moment où l'entendement est libéré de l'imagination, au moment où l'entendement devient *entendement pur*, que les objets de la métaphysique, dont l'idée de Dieu, peuvent être intelligés. Cet entendement pur, en portant ainsi son attention sur des idées non-objectivables, peut atteindre des vérités métaphysiques. Ces vérités métaphysiques sont alors appréhendées avec au moins autant d'évidence que certaines vérités mathématiques intuitives et non-empiriques. Toutefois, si l'idée de Dieu (non-objectivable) et ses vérités (son essence est existence) peuvent être intelligées par l'entendement pur, la

¹¹¹ Marion, 1996, p.310

¹¹² Alquié, 1975

¹¹³ Marion, 1996, p. 311

connaissance qui en découle ne peut qu'être, aux dires mêmes de Descartes, imparfaite et limitée, c'est-à-dire à l'image de l'entendement qui la soutient.

* * *

Au terme de cette étude et des analyses offertes en guise de conclusion, nous pouvons prétendre être en accord avec les défenseurs de la thèse voulant qu'il n'y ait qu'une seule voie chez Descartes pour démontrer l'existence de Dieu : la voie de la causalité, celle qui fait de Dieu une *causa sui*. Les deux preuves, par les effets et ontologique, nous apparaissent ainsi comme deux manières de présenter cette causalité, l'une pour fonder l'objet de l'entendement qu'est l'idée de Dieu, l'autre pour marquer, dans l'essence divine, l'unicité de la cause et de son effet. Dans le premier cas, nous pouvons comprendre que la présence de l'idée de Dieu en notre entendement ne peut émaner du néant et que, par conséquent, elle renvoie à quelque chose qui cause cette présence. Ce quelque chose, bien qu'inatteignable et incompréhensible, est un quelque chose qui est en-soi, qui existe, et qui ne peut être inférieur à son effet, soit l'idée d'un Dieu infini et lieu de toutes les perfections. Dans le second cas, l'existence divine se présente comme une vérité métaphysique qui est démontrée à la manière, avec analogie à l'appui, d'une vérité mathématique. Bien que de portée limitée, l'analogie du triangle nous permet de comprendre le lien intrinsèque entre l'existence et l'essence divine. L'essence divine *est* existence en ce sens que l'essence de Dieu est d'être sa propre cause et ainsi d'exister au même moment où il se cause.

Défendant la position qu'il s'agit, dans ces deux preuves, de deux manières de présenter la causalité - l'une *a posteriori*, synthétique, suivant l'ordre de la découverte; l'autre *a priori*, analytique, suivant l'ordre de la démonstration - ceci revient à dire que ces deux arguments font de l'existence de Dieu une vérité au sens où ils constituent une juste représentation de l'objet, une adéquation entre l'entendement et ses représentations. De ce fait, les preuves ne prétendraient pas démontrer une existence divine en tant que chose en soi, cette dernière ne nous étant pas accessible, mais plutôt l'existence divine en tant qu'objet de connaissance de l'entendement.

Nous revenons ainsi à la tension entre l'ordre de l'entendement et l'ordre de l'en-soi, du réel extérieur. Les preuves cartésiennes démontrent-elles un Dieu véracé strictement au sein de l'entendement ou sont-elles en mesure d'imposer ce Dieu véracé dans le réel extérieur en tant que chose en soi? En termes cartésiens, seul le principe de causalité permet un lien avec la chose en soi en tant que cause de l'idée (du phénomène) présente dans l'entendement. Dieu étant le moment ultime de la causalité, il serait donc possible de poser ce lien entre le Dieu de notre entendement et le Dieu *substance*. Mais encore, cette substance, cette chose en soi demeure tout à fait inatteignable pour notre esprit. C'est ainsi que Kant, faisant de cette transcendance de l'idée du divin le point d'arrêt de toute prétention quant à la connaissance de Dieu, refuse de faire ce pas supplémentaire effectué par Descartes lorsqu'il affirme la capacité de l'entendement pur à saisir des vérités métaphysiques. Pour Kant, toute connaissance devient inaccessible dès lors que l'objectivation de l'objet n'est plus possible, que l'absence d'« intuition sensible ¹¹⁴» rend la force productrice de l'imagination inopérante. Nous comprenons qu'à ce moment limite de l'objectivation, où les intuitions sensibles sont absentes, Descartes fait des intuitions intellectuelles le mode d'appréhension de l'entendement pur. C'est intuitivement que l'entendement pur saisit les vérités métaphysiques qui se présentent avec clarté et évidence. Kant refuse à l'entendement ce concept d'intuition intellectuelle et respecte ainsi les limites imposées aux objets de la connaissance par son criticisme. Inversement, Descartes, en accordant ce concept, va au-delà de ces limites.

Descartes transgresse-t-il sa propre méthode avec ces vérités métaphysiques comme le laisse entendre Marion ¹¹⁵? On peut prétendre que oui. Le caractère intuitif des vérités métaphysiques est inspiré du caractère intuitif de certaines vérités mathématiques. Or, ces vérités mathématiques, quoiqu'intuitives, demeurent toujours démontrables entre autres grâce à l'imagination et sa force productive. Les intuitions métaphysiques ne bénéficient pas de cet apport démonstratif de l'imagination. Les arguments cartésiens tentent de répondre à ce besoin démonstratif en faisant de l'existence de Dieu un objet de la connaissance, quoique bien imparfait. Pour ce faire, Descartes doit, il n'a pas d'autre choix, soumettre Dieu aux

¹¹⁴ Marion, 1996, p.311

¹¹⁵ Marion, 1996, p.312

règles de l'entendement. Non pas que ces règles soient supérieures à Dieu, mais bien parce que c'est le seul moyen d'en atteindre une représentation intelligible. C'est en tentant de rendre compte de l'intelligibilité d'une notion métaphysique, de démontrer à l'intérieur de la finitude de l'entendement une vérité métaphysique qui le transcende, que Descartes s'expose aux difficultés que nous avons rencontrées tout au long de cette étude.

Au total, c'est le caractère intuitif de cette vérité qui s'appuie sur une règle de l'entendement tout aussi intuitive (la clarté et l'évidence) qui nous apparaît être la principale difficulté en ce qui concerne la véracité de l'existence de Dieu, particulièrement au moment de la preuve ontologique. Malgré les nombreux avertissements de Descartes au sujet de la préparation de l'esprit nécessaire pour l'intellection de ce type d'argument, il n'en demeure pas moins que les opérations de l'entendement pur conservent un caractère « hors normes » lorsqu'elles prétendent atteindre des vérités qui dépassent (transcendent) la finitude de notre entendement. L'entendement pur cartésien est-il encore du domaine de l'entendement? Puisque Descartes est l'initiateur d'une nouvelle conception de la causalité (dynamique) ainsi que d'une nouvelle démarche épistémologique (méthodique), il serait intéressant, dans une étude ultérieure, de s'attarder à sa conception de l'imagination. Il nous semble en effet qu'un questionnement des limites imposées à l'imagination (production de figures étendues) et de son rôle dans l'entendement serait une piste pour nous permettre une meilleure intellection non pas des vérités saisies par intuition, mais de cette capacité intuitive défendue par Descartes en tant qu'objet en elle-même.

Bibliographie

Œuvres de Descartes et autres auteurs

- Descartes, René, 1913, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Éd. du Cerf
- Descartes, René, 1963 et 1973, *Œuvres philosophiques (Tomes I, II et III)*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier
- Descartes, René, 1988, *Discours de la méthode*, commenté et annoté par Alain Chauve, Paris, Éd. Bordas
- Aquin, Thomas d', 1986, *Somme théologique*, Paris, Éd. Du Cerf
- Cantorbery, Anselme de, 1993, *Proslogion, suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, traduction, préf. et notes de Bernard Pautrat, Paris, Flammarion
- Kant, Emmanuel, 2006, *Critique de la raison pure*, index analytique établi par Patrick Savidan, traduction, présentation et notes par Alain Renaut, Paris, Flammarion
- Kant, Emmanuel, 2001, *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, introduit, traduit et annoté par Robert Theis, Paris, J. Vrin
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1995, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, préface, présentations et notes de Laurence Bouquiaux, Paris, Gallimard

Commentateurs

- Alquié, Ferdinand, 1966, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF
- Alquié, Ferdinand, 1956, *Descartes : l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier-Boivin
- Beck, Leslie John, 1967, *The metaphysics of Descartes : a study of the Meditations*, Oxford, Clarendon Press
- Belaval, Yvon, 1960, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard
- Beyssade, Jean-Marie, 1979, *La philosophie première de Descartes : le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion
- Callot, Émile, 1956, *Problèmes du cartésianisme : Descartes, Malebranche, Spinoza*, Annecy, Éd. Gardet
- Devillairs, Laurence, 2004, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin

- Fichant, Michel et Marion, Jean-Luc, 2006, *Descartes en Kant*, Paris, PUF
- Gilson, Étienne, 1930, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin
- Gilson, Étienne, 1982, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin
- Gouhier, Henri, 1973, *Descartes : essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin
- Gouhier, Henri, 1987, *La pensée métaphysique de Descartes*, 4^e édition, Paris, Vrin
- Gouhier, Henri, 1972, *La pensée religieuse de Descartes*, 2^e édition, Paris, Vrin
- Gouhier, Henri, 1979, *Les premières pensées de Descartes : contribution à l'histoire de l'Anti-Reconnaissance*, 2^e édition, Paris, Vrin
- Guérout, Martial, 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier
- Guérout, Martial, 1955, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin
- Guérout, Martial, 1970, *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, NY, G. Olms
- Jalabert, Jacques, 1960, *Le Dieu de Leibniz*, Paris, PUF
- Laporte, Michel, 1964, *La sensation chez Descartes et chez Saint-Thomas d'Aquin*, Montréal, Université de Montréal
- Lefèvre, Roger, 1959, *La métaphysique de Descartes*, Paris, PUF
- Marion, Jean-Luc, 1981, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF
- Marion, Jean-Luc, 1986, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF
- Marion, Jean-Luc, 1996, *Questions cartésiennes, II*, Paris, PUF
- Marion, Jean-Luc, 1981, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin
- Oksenberg Rorty, Amélie, 1986, *Essays on Descartes' meditations*, Berkeley, UCPress
- Ong-Van-Cung, Kim Sang, 2000, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin
- Rodis-Lewis, Geneviève, 1971, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin
- Rodis-Lewis, Geneviève, 1997, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin
- Rousset, Bernard, 1996, *Spinoza, lecteur des objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Paris, Éd. Kimé
- Scribano, Emanuela, 2002, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil

Articles

Alquié, Ferdinand, 1975, « Une lecture cartésienne de la *Critique de la raison pure* est-elle possible? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol.2, p. 145-155

Brunschwig, Jacques, 1960, « La preuve ontologique interprétée par M. Guérault », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Tome 150, pages 251-265

Brunschwig, Jacques, 1962, « Réponses aux objections de M. Rochot », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Tome 152, pages 365-370

Crahay, Franz, 1949, « L'argument ontologique chez Descartes et Leibniz et la critique kantienne », *Revue Philosophique de Louvain*, volume 47, numéro 16, pages 458-468

Gouhier, Henri, 1954, « La preuve ontologique de Descartes (À propos d'un livre récent) », *Revue Internationale de philosophie*, Tome 8, pages 295-303

Miles, Murray, 2010, « Connaissance de Dieu et conscience de soi chez Descartes », *Dialogue (Association canadienne de philosophie)*, vol. 49, pages 1-24

Rochot, Bernard, 1961, « La preuve ontologique interprétée par M. Guérault (Réponses aux Objections de M. Jacques Brunshwig) », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Tome 151, pages 125-130

Vilmer, Jean-Baptiste Jeangène, 2008, « De la possibilité de l'existence, Kant critique de Leibniz », *Dialogue (Association canadienne de philosophie)*, vol. 47, pages 211-234

