



HAL
open science

Réflexion sur la pensée théologique de Descartes

David Désir Mavouangui Vangou

► **To cite this version:**

David Désir Mavouangui Vangou. Réflexion sur la pensée théologique de Descartes. Philosophie. Université de Lorraine, 2023. Français. NNT : 2023LORR0243 . tel-04563184

HAL Id: tel-04563184

<https://theses.hal.science/tel-04563184v1>

Submitted on 29 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

**BIBLIOTHÈQUES
UNIVERSITAIRES**

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact bibliothèque : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr
(Cette adresse ne permet pas de contacter les auteurs)

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

Thèse

Présentée et soutenue publiquement pour l'obtention du titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE LORRAINE

Mention : Philosophie

par **David Désir MAVOUANGUI VANGOU**

Sous la direction de Christophe BOURIAU et Yves MEESEN

Réflexion sur la pensée théologique de Descartes

Le 16 octobre 2023

Membres du jury :

Directeur(s) de thèse :	Christophe Bouriau	Professeur des Universités, Université de Lorraine, Metz, 17^e section
	Yves Meessen	Maître de conférences HDR, Université de Lorraine, Metz, 76^e section
Président :	Ghislain Waterlot	Professeur des Universités, Université de Genève, Genève, 17^e section
Rapporteurs :	Bernard Andrieu	Professeur des Universités, Université Paris-Descartes, Paris, 17^e section
Examineurs :	Claire Crignon	Professeur des Universités, Université de Lorraine, 17^e section
	Laurence Devillairs	Enseignante habilitée à diriger les recherches, Université de Paris 1 Panthéon Sorbonne, 17^e section
	Marie-Frédérique Pellegrin	Maître de conférences HDR Université Lyon III, 17^e section
Membre invité :	Aurélien Chukurian	Chargé de recherche FNRS, Université catholique de Louvain, 17^e section

Remerciements

Je tiens à remercier mon père, ma défunte mère, ma sœur et mes frères, pour tout ce qu'ils m'ont donné, appris, apporté comme affection et soutien à différents stades de ma vie personnelle et académique. Ma famille et mes amis qui m'ont encouragé dans la réalisation de cette thèse.

Je voudrais aussi témoigner de ma grande gratitude, à l'égard des professeurs Christophe BOURIAU et Yves MEESEN pour leur confiance à mon égard depuis mon projet de thèse, pour leur bienveillance, leur rigueur méthodologique, leurs encouragements et conseils, ainsi que pour leur disponibilité.

Enfin je tiens à remercier l'ensemble des membres du Jury de ma thèse, le personnel administratif de l'Ecole doctorale SLTC, les laboratoires Archives Henri Poincaré, et Centre de recherche Ecritures (UR 3943) où j'ai pu m'abreuver de connaissances durant ma thèse.

« Descartes, bien qu'il parle en philosophe, entend bien, contre les philosophes, parler « plus dignement de Dieu » qu'ils ne l'ont fait. Il n'a pas hésité à commenter à plusieurs reprises l'Écriture, à la citer explicitement ou au fil de la plume, et surtout à intervenir dans des matières strictement théologiques. La plus célèbre de ces interventions reste sa tentative d'une nouvelle explication de la transsubstantiation eucharistique dans les Quatrièmes réponses ».

Jean-Christophe Bardout et Jean-Luc Marion¹

¹ Cf. Jean-Christophe Bardout et Jean-Luc Marion, « Philosophie cartésienne et théologie. Distinguer pour mieux unir », in *Philosophie et théologie à l'époque moderne, Anthologie Tome III*, sous la direction de Philippe Capelle-Dumont, Paris, Cerf, 2010, p. 204.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le sujet de notre thèse intitulé : « *Réflexion sur la pensée théologique de Descartes* » voudrait être une réflexion philosophique¹, scientifique et contributive à la compréhension de la pensée de cet illustre philosophe français des temps modernes, notamment au sujet du *rapport paradoxal* qu'il entretient avec la théologie. Notre argumentation s'articule donc autour de ce *rapport paradoxal* de Descartes avec la théologie, tout en analysant les raisons qui justifieraient ce paradoxe. En effet, ce paradoxe s'explique du fait que Descartes qui prétend séparer les domaines philosophie-théologie², et ne pas être compétent en théologie, finit tout de même par s'y impliquer.

D'une part, il prône l'idée d'une séparation des domaines. On peut le voir dans des textes comme le *Discours de la méthode*³, les *Réponses aux sixièmes objections*⁴, voire dans la *lettre à un inconnu d'août 1638*. Dans cette dernière, Descartes reproche à Comenius de « vouloir trop joindre la religion et les vérités révélées, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel »⁵. Dans ses *Réponses aux sixièmes objections*, Descartes affirme même que : « pour ce qui est des lieux de l'Écriture, je ne juge pas que je sois obligé d'y répondre, si ce n'est qu'ils semblent contraires à quelque opinion qui me soit particulière [...] vu que je n'ai jamais fait profession de l'étude de la Théologie [...] C'est pourquoi je fais ici ma déclaration, que désormais je ne répondrai plus à de pareilles objections » [FA II, 869 ; AT IX, 230].

D'autre part, Descartes traite de la théologie. Nous reprenons ici un extrait de texte parmi tant d'autres où il aborde la théologie, notamment dans sa *Réponse aux sixièmes objections*, où il affirme paradoxalement ce qui suit :

¹ Dans ce travail, le sigle AT renvoie aux Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996 et FA aux trois Tomes des Œuvres de Descartes de l'édition de Ferdinand Alquié, Paris, aux Classiques Garnier, de 1998 à 2010. Ainsi procéderons-nous par quelques abréviations en nous appuyant sur les premières lettres désignant le titre d'une de ses œuvres. A titre illustratif : LO renvoie aux *Olympiques*, DM au *Discours de la Méthode*, MM aux *Méditations métaphysiques*, PP aux *Principes de la philosophie*, PA aux *Passions de l'âme* etc. Il sera de même pour les œuvres de certains commentateurs de Descartes.

² Dans les *Notae in programma quoddam* Descartes fait une distinction des domaines théologie, métaphysique et philosophie. Nous aborderons en détail ce point dans les lignes qui suivent.

³ DM, FA I, 575 ; AT VI, 8, 8-17.

⁴ *Réponses aux sixièmes objections*, FA II, 869 ; AT IX, 230.

⁵ *À un inconnu, d'août 1638*, FA II, 81 ; AT II, 347 14-21

« mais je ne laisserai pas d'y répondre encore pour cette fois, de peur que mon silence ne donnât occasion à quelques-uns de croire que je m'en abstiens faute de pouvoir donner des explications assez commodes aux lieux de l'Écriture que vous proposez⁶. [...] je dis donc premièrement, que le passage de St Paul de la première aux corinth., Chap. 8, ver. 2, se doit seulement entendre de la science qui n'est pas jointe avec la charité, c'est-à-dire de la science des athées : parce que quiconque connaît Dieu comme il faut, ne peut pas être sans amour pour lui, et n'avoir point de charité [...] car ainsi l'Apôtre ne dit pas qu'on ne puisse avoir aucune science, puisqu'il confesse que ceux qui aiment Dieu le connaissent, c'est-à-dire qu'ils ont de lui quelque science [...] »⁷;

D'où la question de savoir, un penseur du XVII^e siècle, bien plus que Descartes, peut-il séparer la philosophie et la théologie ? Cela n'est-il pas difficile quand on sait que le vocabulaire (et les questions philosophiques) dont il est l'héritier est empreint de concepts théologiques ? N'y a-t-il pas une ambiguïté chez Descartes qui prétend vouloir renforcer la théologie alors qu'il se démarque des pairs de la théologie que sont les autorités ? Qu'est-ce qui peut justifier cette prétention ? Notre travail permet d'interroger le rapport de Descartes avec la foi, ce qu'il entend réellement par la foi, et dans quelle posture de foi, ce dernier se trouve-t-il en l'abordant dans ses textes. S'agit-il d'une *fides quae*, c'est-à-dire, d'une dimension objective de la foi (du contenu de la Révélation chrétienne, ou des doctrines) ou plutôt d'une dimension subjective (la foi comme acte personnel et libre de s'en remettre à Dieu) ? Est-ce cette *fides qua* (adhésion personnelle et assurance envers Dieu) qui motive son entreprise philosophique ? Quitte à prétendre renforcer la théologie et mieux l'expliquer que certains théologiens, au moyen de sa philosophie ? Il existe une ambiguïté au moins apparente concernant ce que Descartes entend au juste par philosophie et par théologie, mais également concernant les rapports qu'il conçoit entre ces deux disciplines. Nous pensons que la distinction conceptuelle (entre *fides qua* et *fides quae*) que nous allons faire, permettra de clarifier un certain nombre de textes, notamment ceux qui présentent en apparence une ambiguïté, concernant les rapports entre philosophie et théologie. La lettre envoyée aux docteurs et théologiens de la sacrée faculté de théologie de la Sorbonne nous permet de bien saisir la distinction conceptuelle qui se dessine chez Descartes entre *fides qua* et *fides quae*. Elle permet de saisir aussi la complexité des rapports qu'il établit entre théologie et

⁶ Réponses aux Sixièmes Objections, FA II, 869 ; AT IX, 231.

⁷ Réponses aux Sixièmes Objections, Ibid.

philosophie. Voici donc un extrait de cette lettre, qui illustre bien, la difficulté apparente dans la saisie des rapports philosophie et théologie chez Descartes.

« Messieurs, la raison qui me porte à vous présenter cet ouvrage est si juste, et, quand vous en connaîtrez le dessein, je m'assure que vous en aurez aussi une si juste de le prendre en votre protection, que je ne pense ne pouvoir mieux faire, pour vous le rendre en quelque sorte recommandable, qu'en vous disant en peu de mots ce que je m'y suis proposé. J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps ; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle »⁸.

Ce texte permet de distinguer la posture de Descartes en tant que fervent croyant, désireux de conforter la foi des chrétiens, convaincre les infidèles de la religion chrétienne, par les seuls moyens de sa philosophie. Par rapport à celle des théologiens qui savent le contenu des Écritures, ou n'y apportent pas assez de conviction pour favoriser l'adhésion des infidèles à la foi chrétienne. Aussi, à travers ce texte s'observe une distinction entre la *fides qua* (posture personnelle, d'adhésion à la révélation, Dieu) et la *fides quae*, (adhésion au contenu des Écritures, aux doctrines). En estimant dans ce texte « que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie », Descartes remet en cause certains fondamentaux de la théologie scolastique. Quelques thèses du contenu de la révélation émanant des doctrines, de la *fides quae* sont mises en cause également. De ce fait, on peut dire que Descartes a une ferme assurance (*fides qua*) envers Dieu, garant des vérités éternelles, il revendique même sa chrétienté. Mais on peut se demander si son entreprise philosophique est guidée par la foi (*fides qua*) dans les vérités révélées. On peut également se demander si la philosophie cartésienne est réellement indépendante dans sa démarche de la théologie, c'est-à-dire du traitement des vérités révélées par les théologiens. Il s'agit là d'une énigme parmi tant d'autres dans son rapport à la théologie que notre travail permettra de clarifier.

⁸ A Messieurs les Doyens et Docteurs, FA II, 383 ; AT IX, 4.

Pour revenir à la distinction entre *fides qua creditur* et *fides quæ creditur*, soulignons que celle-ci est habituellement renvoyée au livre XIII du *De Trinitate* d'Augustin. Mais, elle s'y trouve seulement sous une forme embryonnaire : « *Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud fides qua creduntur* » (*De Trin* XIII, 2, 5). Transmise à l'état implicite à travers la période médiévale et la modernité, c'est surtout à la période contemporaine que la distinction est clairement interrogée (Notons que Descartes n'a pas pu se l'approprier explicitement. C'est donc rétrospectivement qu'on peut l'appliquer pour tenter de rendre compte de son attitude pratique dans son rapport à la foi). On la retrouve chez Karl Barth :

« *Ils [une série de systèmes théologiques] partaient de l'a priori suivant : la foi chrétienne est, quelle que soit la position que l'on adopte vis-à-vis d'elle, un fait généralement connu et, en conséquence, un phénomène que l'on peut faire comprendre à chacun (...). Selon ces conceptions, la dogmatique a pour tâche de décrire la foi chrétienne comme telle (la fides qua creditur), puis d'énumérer, de commenter et d'expliquer ses assertions caractéristiques (fides quæ creditur) »⁹. Ou chez Yves Congar :*

« Il est clair que son aspect noétique (*fides quæ creditur*) situe la foi au niveau d'une orthodoxie d'Église, plan de la réalité collective, objectivable et communicable, tandis que son aspect existentiel de principe de conversion et de salut (*fides qua creditur*) relève de la vie personnelle. Mais les deux ne sauraient être dissociés »¹⁰.

Selon le commentaire d'Olivier Riaudel : « Distinguer la *fides qua* et la *fides quæ creditur* comme deux pôles, l'un subjectif, l'autre objectif, c'est confondre, selon la terminologie de Barth, la foi chrétienne et la religion chrétienne. Ou pour le dire autrement, si jamais quelques suspicions devaient accompagner cette distinction entre foi et religion, c'est faire de la foi l'adhésion d'un sujet à une série de propositions, à un « donné objectif », alors que la foi est foi *en Dieu* »¹¹.

Dans notre étude, nous montrons aussi comment Descartes parvient à développer des thèses philosophiques et métaphysiques à partir des problématiques qui sont aussi abordées en théologie. Dès lors on peut citer ici la question de l'existence de Dieu, celle de l'affirmation du primat de la toute-puissance divine, de l'immortalité de l'âme, de la doctrine de la création

⁹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, p. 827 ; traduction : *Dogmatique* IV/1*** §63, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 107-108.

¹⁰ Yves Congar, *La foi et la théologie*, Paris-Tournai, DDB, 1962, p. 73.

¹¹ Riaudel Olivier, « Fides qua creditur et Fides quæ creditur. Retour sur une distinction qui n'est pas chez Augustin », *Revue théologique de Louvain*, 43/2, 2012. p. 169-194, ici, p. 184.

des vérités éternelles, du dogme de l'eucharistie. C'est un fait réel que Descartes a eu recours au texte sacré pour appuyer voire clarifier certaines thèses de sa physique, à l'instar de sa théorie de la création développée explicitement au sixième chapitre du traité du *Monde* et au cinquième livre du *Discours de la méthode*. Dans ces textes comme à bien d'autres endroits que nous ne pouvons énumérer en introduction, l'influence du premier chapitre biblique de la *Genèse* est bien présente¹². On note aussi dans d'autres textes comme la lettre à Plempius pour Fromondus, du 03 octobre 1637, (FA I, 787 ; AT I, 414) la problématique de l'absence de l'âme chez les bêtes. Descartes y cite le Chapitre 17 du Lévitique ainsi que le Chapitre 12 du Deutéronome.

Ainsi notre travail questionne tout en réactualisant les réflexions au sujet du *rapport paradoxal* de Descartes à la théologie. Il s'agit véritablement d'une « détermination du concept cartésien de philosophie, qui est sans aucun doute la plus importante, mais qui est aussi sans doute la plus difficile à cerner : sa confrontation à la théologie ». ¹³ Notons que la théologie traitée et approuvée par Descartes est la théologie révélée, celle qui s'appuie sur les Saintes Écritures et permet de « gagner le ciel ». Pour lui, la théologie n'a pas vocation à traiter des questions philosophiques. C'est dans cette optique qu'il établit une distinction entre la théologie, la métaphysique et la philosophie dans les *Notae in programma quoddam*¹⁴. Pour Descartes, la théologie renvoie aux « choses qui ne sont crues que par la foi, comme celles qui regardent le mystère de l'Incarnation, de la Trinité, et semblables ». La métaphysique, elle, bien qu'étant liée à la foi, s'appuie sur la raison naturelle pour traiter des questions comme l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine d'avec le corps. Enfin, la philosophie n'appartient pas à la foi, mais est soumise « à la recherche du raisonnement humain »¹⁵. L'usage du concept « théologie » chez Descartes se distingue donc du sens qu'il a pu avoir chez ses prédécesseurs comme Boèce, Thomas, qui eux traitaient d'une théologie rationnelle ou philosophique. A titre de rappel, chez Boèce, la théologie est une science qui fait partie de la philosophie spéculative. Elle porte sur ce qui est sans mouvement, abstrait et séparable de la matière comme il le souligne dans le *De Trinitate*. Thomas tout en s'inscrivant dans le même ordre d'idées que Boèce, dans sa définition de la doctrine sacrée propose une double

¹² Dans les *Olympiques*, Descartes reprend explicitement le passage du chapitre premier de la *Genèse* en son verset quatre en ces termes : « Disant que Dieu a séparé la lumière des ténèbres, la *Genèse* signifie qu'il a séparé les bons anges des mauvais ». LO, p. 63.

¹³ Voir sur ce point Edouard Mehl, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », in *Archives de philosophie* 2008/1 Tome 81. p. 64.

¹⁴ Cf. *Notae in Programma*, FAIII, 802.

¹⁵ Cf. *Notae in Programma*, *Ibid.*

vision de cette dernière. Thomas distingue la théologie « qui est l'écriture sacrée » (*theologia quae sacra scriptura*) d'une autre « qui est une partie de la philosophie » (*quae est pars philosophiae*). D'après Thomas :

« [...] dans les disciplines philosophiques, on traite de toutes les modalités de l'être, et même de Dieu ; d'où vient qu'une branche de ce savoir est appelée théologie, ou science divine, comme le montre Aristote [...] Il était donc nécessaire, si l'on voulait que ce salut fût procuré aux hommes d'une façon plus ordinaire et plus certaine, que ceux-ci fussent instruits par une révélation divine. Pour toutes ces raisons, il était nécessaire qu'il y eût, en plus des disciplines philosophiques, œuvres de la raison, une doctrine sacrée, acquise par révélation »¹⁶

Contrairement à Descartes, la théologie chez Boèce et Thomas peut revendiquer son statut épistémologique. Dans ce travail de thèse, l'usage du concept de théologie chez Descartes devra donc se comprendre à travers l'idée d'une théologie révélée qu'il cherche à ajuster au niveau de la raison.

Par ailleurs, il faut dire qu'entreprendre des réflexions sur Descartes n'est pas toujours facile. C'est particulièrement le cas en matière de théologie à cause de la complexité de sa pensée et du contexte historique auquel il appartient. Cela peut s'avérer « difficile car, en cette matière, Descartes fait le plus souvent exactement le contraire de ce qu'il dit, à savoir *qu'il fait de la théologie* quand il dit qu'il n'en fait pas, et qu'il s'en défend. Le *Verneinung*¹⁷ est une constante de sa philosophie »¹⁸. La complexité de la pensée cartésienne se remarque explicitement quand il s'agit d'interroger son rapport au théologique, car la position de Descartes demeure plus que confuse, paradoxale presque insaisissable. C'est en cela que nous aussi, sommes heurtés par certaines *apories* dans notre investigation autour de ce qui peut être une "théologie" chez Descartes. D'où la nécessité d'analyser minutieusement les textes existant autour de cette problématique.

Bien qu'il ne se proclame nullement comme étant un théologien - ce qui rend encore très complexe des réflexions à ce sujet, cependant sa philosophie à travers sa métaphysique (certaines de ses correspondances, interventions à l'instar de son Épître dédicatoire des *Méditations métaphysiques* adressée à la Sorbonne, sa *Réponse aux Deuxièmes, Quatrièmes,*

¹⁶ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia Pars, q. 1, a. 1. © Edition numérique, Suivie du *Supplementum* réalisé par frère Reginald, Institut Docteur Angélique, Charleroi, 2017.

¹⁷ « Nous pouvons traduire ce mot ici par dénégation ».

¹⁸ Edouard Mehl, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements. *Ibid.*

Sixièmes objections faites par les théologiens dans les *Meditationes*), soulève bien des enjeux théologiques. De même que « les célèbres *lettres à Mersenne* des 15 avril, 6 et 27 mai 1630 posent une thèse fondamentale et invariante de la métaphysique cartésienne, celle de la libre disposition des vérités, dite souvent de la création des vérités éternelles »¹⁹. Tout ceci nous présente un discours autour des sujets que la théologie philosophique se donne également pour réflexion (Primauté de la toute-puissance divine, de sa liberté, le problème de *causa sui* etc.). Cela explique tout cet intérêt particulier des théologiens à l'analyse de ses textes.

Ainsi, nous pouvons observer une partie de sa pensée (et même de son *corpus*) être récupérée par d'éminents hommes d'Église, non des moindres, afin de servir de tremplin à l'édification de la foi chrétienne, menacée de péril²⁰. Parmi ces nombreux partisans ayant vu en Descartes une pensée importante pour le christianisme, nous notons au XIX^e siècle en guise d'exemple : Monseigneur Félix Dupanloup (1802-1878), évêque d'Orléans. Ce dernier assura la direction de la publication d'un recueil des *Pensées de Descartes sur la Religion et la Morale*²¹ de Jacques-André Émery (1732- 1811), autrement M. Émery, supérieur général de Saint-Sulpice. Bien avant ces derniers, d'autres personnalités aussi nombreuses en France qu'en Hollande et ailleurs au XVII^e siècle, à l'instar de théologiens acquis à sa philosophie, comme Christoph Wittich²², Frans Burman et Abraham Van der Heyden²³, s'approprièrent certaines de ses notions. Ils les intégreront ensuite dans leurs enseignements. Parmi ces notions, celles relatives aux démonstrations de l'existence de Dieu, la séparation de l'âme et du corps pour les intégrer à la théologie calviniste.

On peut également citer le philosophe français Pierre-Sylvain Régis²⁴ (1632-1707) ou le théologien et homme d'Église François de Salignac de La Mothe-Fénelon, dit couramment

¹⁹ Cf. Vincent Carraud, sujet consacré à Descartes in *Dictionnaire Critique de théologie*, publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998, p. 312.

²⁰ Sur ce point, voir l'introduction de FELIX, Evêque d'Orléans. Cf. Jacques-André Émery, *Pensées de Descartes sur la Religion et la Morale*, Edité par Alfred Mame et Fils, Editeurs, Tours, 1870, p. 5-6.

²¹ Cf. Jacques-André Émery, *Pensées de Descartes sur la Religion et la Morale*, *op.cit.*

²² Pour emboîter le pas à l'idée de Delphine Kolesnik-Antoine : Wittich, « élabore une exégèse de la Bible et une théologie naturelle s'inspirant des thèses principales de la philosophie cartésienne et finit par réviser le rapport entre la philosophie et la théologie tel que Descartes l'avait établi dans ses *Notae in programma quoddam*. Tout en continuant à séparer ces deux disciplines, il les articule de manière à pouvoir appliquer le critère de l'évidence à une partie de la théologie, celle qui ne concerne pas les mystères qui outrepassent la raison ». Cf. Delphine Kolesnik-Antoine, « Y-a-t-il une interprétation cartésienne de la Bible ? Le cas de Christoph Wittich », in D. Kolesnik-Antoine (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 117-142.

²³ Autrement dit, *Heydanus*, ce dernier contribua à l'expansion de la philosophie cartésienne aux Pays Bas, tout en enseignant ses principes. Cf. *À Mersenne*, 25 Janvier 1647, FA III, 708 ; AT IV, 594.

²⁴ Plusieurs aspects de la métaphysique cartésienne sont abordés, voire retravaillés par Pierre-Sylvain Régis. Celui-ci (comme son maître Desgabets, ou Fénelon, etc.), n'hésite pas à discuter certains arguments proposés

Fénelon (1651-1715), qui ont contribué à la compréhension de la pensée cartésienne, notamment sa métaphysique. Ces deux derniers discuteront plusieurs thèses cartésiennes. Chez Fénelon, une inspiration de la métaphysique cartésienne sur la question de la subjectivité ou du *cogito* est remarquable.

C'est dans cette perspective que Françoise Berlan affirme que « le *cogito* est sans aucun doute aussi au centre, chez Fénelon, dans sa sensibilité comme dans sa métaphysique »²⁵. Fénelon éclaircit certaines notions cartésiennes comme celle des attributs divins, du Dieu trompeur, de l'infini, des preuves de l'existence de Dieu, voire de la liberté etc. A une période où la métaphysique cartésienne pouvait paraître assez complexe, Fénelon y apporte des éléments de compréhension. La métaphysique cartésienne trouvera ainsi une explicitation sur certains points grâce au commentaire fait par Fénelon des *Méditations métaphysiques*.

Pour reprendre les mots de Laurence Devillairs : « Fénelon apparaît, en effet, non seulement comme un interprète pertinent des *Méditations*, mais aussi comme un cartésien orthodoxe, dévoilant et explicitant le sens authentique de certaines notions de la métaphysique cartésienne »²⁶. Toutefois rentrons dans le vif de notre sujet de réflexion.

par Descartes dans l'élaboration de sa métaphysique. On peut citer comme arguments empruntés à Descartes : l'idée de perfection ou d'infini en Dieu, pour développer sa thèse sur les preuves de l'existence de Dieu. De même, Pierre-Sylvain Régis revient sur la redéfinition de Dieu, ses attributs, sur la distinction âme et corps, le rapport foi-raison etc. Au sujet de la problématique des attributs de Dieu, plus précisément celle de son entendement et de sa volonté, Pierre-Sylvain Régis affirme ce qui suit : « De ce que Dieu est une pensée parfaite et supersubstantielle, il s'ensuit 1. Qu'il a un entendement et une volonté ; mais il ne faut pas s'imaginer que l'entendement et la volonté de Dieu ressemblent à l'entendement et à la volonté des hommes. L'entendement et la volonté des hommes sont de véritables puissances qui ont besoin pour agir, d'être déterminées par des causes extérieures, et dans Dieu l'entendement et la volonté agissent par eux-mêmes [...] il s'ensuit 2. Que l'entendement et la volonté de Dieu ne sont pas deux facultez réellement ou modalement distinctes l'une de l'autre, d'autant que cette distinction réelle ou modale marqueroit en Dieu une composition, qui seroit contraire à la simplicité de sa nature ». Pierre-Sylvain Régis, *L'usage de la raison et de la foi*, texte revu par Jean-Robert Armogathe, Chap. XXIV, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1996, p. 167.

²⁵ Françoise Berlan, « Fénelon entre poésie et métaphysique : un imaginaire de l'air ? » in *Fénelon Mystique et politique (1699-1999)*. Publié par F.X. Cuche et J. Le Brun, Paris, Honoré Champion Editeur, 2019, p. 407.

²⁶ Laurence Devillairs, « Fénelon et le dieu de la première méditation de Descartes », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 128, no. 2, 2003, pp. 173-190. Cette dernière poursuit en ces termes : « La métaphysique de Fénelon apparaît ainsi entièrement construite autour de l'idée d'infini, telle que la définit Descartes. Mais, plus cartésien que Descartes lui-même, Fénelon comble le vide laissé au sein même de la Cinquième Méditation et propose un traité des attributs divins, où sont explicitées les modalités d'une connaissance réelle de l'essence de Dieu. L'infini est la seule façon de parler de Dieu en accord avec l'exigence philosophique de clarté et le principe théologique de la transcendance divine » *Ibid.* Ainsi, Fénelon est un auteur indispensable permettant d'apprécier aussi la controverse autour de la métaphysique cartésienne.

I) Un contexte de réformes en la pensée

Caractérisé par un contexte de révolution scientifique et philosophique, la période moderne demeure un moment décisif du déploiement de la pensée et de son affranchissement de toute autorité quelconque. Mieux, une phase transitoire du Moyen Âge vers les lumières. En ce sens, il est plus qu'évident de rompre avec la tradition classique médiévale et antique à cause de la tombée en désuétude de certaines de ses thèses. D'où cette rupture sur le plan épistémologique et philosophique avec les thèses aristotéliennes. Ainsi dans ce même élan de modernisation de la pensée sur tous les plans, même la théologie (scolastique)²⁷ n'y échappe pas. En effet, il existe en cette période une théologie régnante qui se nourrit des thèses aristotéliennes, et d'autres questions de pures abstractions philosophiques. Elle est qualifiée de théologie scolastique, spéculative ou philosophique et ses principaux tenants sont Suarez, Duns Scot, Carnaud. Mais celle-ci a un fondement d'essence aristotélienne, mêlant révélation et thèses aristotéliennes.²⁸ Elle prétend même apporter une compréhension des problématiques philosophiques, relevant donc de la rationalité contrairement à une autre théologie dite positive (celle-ci Descartes ne la proscrit pas). Cette dernière (théologie positive), voudrait se limiter à la révélation, mieux aux Saintes Écritures.

Il s'observe donc un débat théologique, voire un conflit, pour emprunter l'expression d'Henri Gouhier, une « crise »²⁹ majeure, au sein même de l'instance théologique. Un conflit qui oppose deux courants antagonistes. L'un se présente sous forme de « théologie philosophique », mieux spéculative prétendant s'exercer à l'explication des questions philosophiques. L'autre se focalise sur sa vocation qui consiste à mieux expliquer les dogmes, l'Écriture Sainte ; en un mot préparer les fidèles au salut de leur âme et à gagner le ciel.

Ainsi pour Henri Gouhier, s'« il y a une crise de la théologie spéculative, elle est liée à une crise de l'aristotélisme qui n'est l'œuvre ni du seul Descartes ni de son époque : aussi, avec toutes les réserves qu'impliquent de telles généralités, convient-il de planter une espèce de décor trop schématique pour être historique, mais commode pour situer le drame dans l'espace et le temps »³⁰. Nous notons d'ailleurs avec Jacques Maritain qu'« au temps où, par

²⁷ Terme qu'Henri Gouhier explicite bien, Cf. Henri. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972, p. 218.

²⁸ *Ibid.*, p. 307

²⁹ Sur cette question Cf. Henri Gouhier, « La crise de la théologie au temps de Descartes », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 4, No. 1 (1954), pp. 19-54.

³⁰ Cf. Henri Gouhier, « La crise de la théologie au temps de Descartes » *Ibid.*, p. 22.

Descartes, la philosophie moderne a pris dans le monde la place de la philosophie scolastique, il y avait presque trois siècles que la scolastique dégénérait »³¹. Et Henri Gouhier de poursuivre : « cette décadence de « la scolastique » M. Jacques Maritain l'explique, en gros, par l'effacement du thomisme : d'une part, Duns Scot et Ockham détournent « la scolastique » des voies tracées par Saint Thomas ; d'autre part, « le démon de la médiocrité » règne dans les écoles, même parmi les thomistes restés fidèles »³².

II) Constat et présentation du problème

L'immensité de l'œuvre de Descartes et sa richesse depuis la période moderne jusqu'à nos jours ne cesse de nous interpeller. Son œuvre a permis une réforme de nos jugements, et un renforcement de nos capacités critiques face à toute idée ou perception obscure. Ceci lui aura justement valu cette renommée d'initiateur d'une refonte dans l'art de penser en s'appuyant sur une « subjectivité » d'un *Je* méditatif. Seulement lorsqu'il s'agit de parler de Descartes, ou du moins de ce qu'il en est de sa pensée, la tentation est toujours de croire que seuls les champs métaphysiques, physiques, ou éthiques (avec la théorie des notions simples), anthropologiques définissent l'ensemble de son œuvre, voire de limiter le chef-d'œuvre de ce dernier au champ exclusivement philosophique ou scientifique (au sens strict du terme). De ce fait, on parle souvent d'une double personnalité cartésienne à savoir : Descartes le scientifique, et Descartes le philosophe. Cette idée peut d'ailleurs s'attester à travers la relecture de ses premières œuvres telles que *Le Monde* et le *Traité de l'Homme*, les *Regulae*, *La dioptrique*, *Les Météores*. Ces œuvres sont préoccupées beaucoup plus par une vision de sa physique (science), contrairement aux *Méditations métaphysiques* qui explorent sa métaphysique, et les *Principes de la philosophie* qui combineront « physique et métaphysique » dans leur cheminement. À cela s'ajoute bien cette transdisciplinarité immense, mariant ainsi textes écrits, manuscrits et correspondances dans un « tout » philosophique. Car c'est justement le discours philosophique qui harmonise toute cette diversité scientifique de son œuvre.

Dès lors, il serait peut-être erroné de réduire Descartes à cette simple dualité réflexive. On omettrait peut-être un aspect important de sa pensée, qui est plus que lié à l'ensemble de ses théories métaphysiques et même scientifiques. Ce domaine ne peut

³¹ Jacques Maritain : *De quelques conditions de la renaissance thomiste*, 26 janvier 1920, Annales de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1920, et *Antimoderne*, Paris, Edition de la Revue des Jeunes, 2^{ème} éd., 1922, p. 125-126.

³² Cf. Henri Gouhier, « La crise de la théologie au temps de Descartes » *Ibid.*, pp. 22-23.

aucunement être délaissé si l'on veut puiser dans les mystères de l'œuvre de cet illustre penseur, et de ses positions sur la "théologie". Il s'agit précisément de la théologie. Domaine assez obscur, complexe qui illustre bien l'embarras de Descartes lorsqu'il est amené à en dire quelque chose. C'est justement ce mystère sur sa définition, sa saisie très controversée chez Descartes, qui ferait de la théologie une affaire restreinte, complexe, et la dissimulerait ainsi dans l'œuvre cartésienne. Cette difficulté à bien saisir sa pensée théologique serait due au langage complexe de Descartes qui affiche une position ambivalente quand il s'agit de théologie. Bien qu'il affirme son incapacité à l'enseigner en laissant la place aux spécialistes théologiens : « je ne me sens point en moi d'inspiration divine, qui me fasse juger capable de l'enseigner », ³³ il se rétracte en s'y impliquant.

Ceci étant dit, comment Descartes qui se dit incapable de traiter des choses théologiques peut-il corriger et recadrer ³⁴ des théories théologiques à partir de sa pensée ? En effet quelques points essentiels de la philosophie cartésienne intéresseraient la théologie. Ceux-ci peuvent s'expliquer « a) par le primat qu'il donne à la toute-puissance parmi les attributs* divins ; b) l'avènement du concept de cause de soi qui en découle, d'une part, et c) par l'explication physique de l'eucharistie* que lui impose sa nouvelle théorie de la substance corporelle c) d'autre part. » ³⁵.

Quel aura été l'apport de Descartes face à ce débat, à cette rivalité théologique entre les partisans d'une théologie spéculative ou philosophique et ceux d'une théologie révélée qui se dessinait en cette période ? Pourquoi Descartes, qui refuse de toucher aux questions théologiques, (celles-ci lui étant illégitimes : pourquoi ?), finira-t-il par les aborder ? Pourquoi se contredit-il ?

³³ Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, FA II, 869 ; AT IX, 230.

³⁴ Dans notre examen, les mots recadrer et recadrage seront utilisés à dessein pour mieux illustrer une forme de discours, ou une attitude intentionnelle de Descartes, visant : à clarifier, corriger, remettre dans son contexte conceptuel, une pensée, une théorie ou une vérité mal enseignée par des théologiens ou des philosophes.

³⁵ Cf. Vincent Carraud, *Dictionnaire Critique de théologie*, *Op.cit.* p. 311.

III) État de l'art

Si un mystère demeure toujours sur la vraie position cartésienne concernant l'existence d'une théologie dans son œuvre, il se peut qu'on constate cependant quelques indices qui nous permettent d'en envisager une. Ce qui conforte une telle idée est le rapport de Descartes à l'Écriture Sainte qui n'est plus à mettre en doute³⁶. En effet à travers plusieurs références bibliques le philosophe y fait mention ou allusion dans quelques textes³⁷. Mais quelle que soit la nature de son rapport à l'Écriture Sainte, simple ou complexe, il convient de souligner que Descartes « en général ne cite pas la Bible sinon pour répondre à des interlocuteurs [...] »³⁸, aux objections, éclairer une problématique ou un propos à la demande d'un ami. Mais « quand Descartes fait une citation précise de l'Écriture (ce qui arrive une cinquantaine de fois, il le fait, si l'on peut dire, en passant, sans volonté d'éclairer le texte biblique lui-même) »³⁹. De même « lorsqu'il est sollicité par ses correspondants et objecteurs à donner son explication du texte sacré Descartes lui attribuerait un sens déterminé par ses doctrines physiques ou métaphysiques »⁴⁰. Cette attitude cartésienne pense Antonella Del Prete, s'appuyant sur Aurélien Chukurian⁴¹ « nous autoriserait, de l'avis de l'auteur à affirmer que sa démarche préfigure une philosophie de la religion »⁴². Mais en aucun cas Descartes ne fait de la théologie ou de la religion une étude prioritaire en y consacrant toute une réflexion, un

³⁶ Descartes tout en séparant le domaine de la foi de celui du savoir manifeste tout de même un rapport particulier envers l'Écriture. Il n'hésite pas d'ailleurs à citer le livre de la Genèse dont il s'en sert comme paravent dans ce contexte théologico-politique très controversé afin de conforter les thèses de sa physique tout en les rendant moins insurrectionnelles. Sur ce point voir : Edouard Mehl, « La physique cartésienne et l'interprétation de la Genèse », in *Lire et interpréter, Les religions et leurs rapports aux textes fondateurs*, Sous la direction d'A.-L. Zwillig, Genève, Labor et Fides, 2013. pp. 135-149.

³⁷ Nous les aborderons plus bas, dès lors nous pouvons déjà évoquer le travail de Vincent Carraud « Les références scripturaires du corpus cartésien » qui expose déjà ces textes cartésiens.

³⁸ Propos d'Antonella Del Prete. Voir *Entretien entre DEL PRETE Antonella et DELPHINE-MAHUT* Antoine, inblog : https://www.canalu.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/descartes_et_la_theologie.25681.

³⁹ Propos de Vincent Carraud. Tout un travail, le tout premier qui soit fait sur Descartes et l'Écriture Sainte évoque cet aspect du rapport de Descartes à l'Écriture. Cf. Vincent Carraud « *Descartes et l'Écriture Sainte* », in *L'Écriture Sainte au temps et de Spinoza et dans le système Spinoziste*, Groupe de recherches spinozistes, N°4, Paris, Presses de l'université de Paris Sorbonne, 1992. P. 43.

⁴⁰ Cf. Antonella Del Prete, « Une philosophie de la religion chez les libertins et libres-penseurs aux XVII^e et XVIII^e siècles ? », *ThéoRèmes* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 31 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/945>

⁴¹ Cf. Aurélien Chukurian, « A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible », *ThéoRèmes* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 31 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/858> ; DOI : 10.4000/theoremes.858

⁴² Cf. Antonella Del Prete, « Une philosophie de la religion chez les libertins et libres-penseurs aux XVII^e et XVIII^e siècles ? », *Ibid.*

chapitre, un traité comme l'auraient fait d'autres philosophes⁴³. « Descartes manifeste donc, assurément, une pratique parfaitement assurée de la citation scripturaire ; qu'il ne prétende pas au statut de théologien ne l'empêche pas d'en avoir la stature »⁴⁴. De fait, l'œuvre de Descartes contient des passages bibliques, des références à l'Écriture, mais leur compréhension nécessite avant tout une exploration approfondie pour en saisir le sens réel. Aussi cela permet d'évaluer le type de rapport de ses rares textes⁴⁵ qui font mention de références bibliques ou d'allocutions bibliques avec l'Écriture Sainte. Cela peut-il se concevoir comme une exégèse de l'Écriture Sainte ? Quel est donc le réel dessein de ce dernier en convoquant la foi⁴⁶ à se prononcer sur certaines questions physiques ? S'aventurant même à user d'éléments bibliques, un horizon qu'il pense pourtant *lui-même* ne pas être commis d'office⁴⁷ ni à enseigner, ni à mieux discuter. Pourquoi Descartes présenterait-il une double face, ou une position ambivalente ? Tantôt il refuse de faire de la théologie, tantôt il s'immisce bien dans les affaires théologiques. Mais l'on est presque amené à croire que Descartes fait de la théologie un simple outil accessoire de sa pensée. Car il ne lui consacre pas de traité, et ne s'y prononce jamais sans équivoque. Voilà ce qui pourrait établir des distances⁴⁸ entre ce dernier avec la théologie.

⁴³ On peut citer entre autres Pascal, Malebranche, Leibniz avec ses *Essais de Théodicée*, etc. Spinoza par exemple consacre son ouvrage *Traité théologico-politique* à l'Écriture sainte, et ceci de façon explicite. Contrairement à ce dernier chez Descartes les références à l'Écriture sont à recenser, car se présentant de façon discontinue d'un texte à un autre et ne traitant pas toujours la même problématique. « En effet, nous n'avons pas affaire à la définition d'une méthode exégétique particulière du texte sacré (comme chez Spinoza) : il ne s'agit pas de passer le texte sacré au crible de la raison pour déterminer sa part de vérité et les lacunes qu'il contient ». Cf. Aurélien Chukurian, « A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible » *op.cit.*, p. 10.

⁴⁴ Cf. Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? », in *Revue des sciences religieuses*, 87/4 | 2013, 427-449.

⁴⁵ « Peu nombreux, et souvent fort brefs, sont les textes dans lesquels Descartes (1596-1650) a explicitement traité de théologie et de ses rapports avec la philosophie ». Cf. Jean-Christophe Bardout et Jean-Luc Marion, « Philosophie cartésienne et théologie. Distinguer pour mieux unir », in *Philosophie et théologie à l'époque moderne, Anthologie Tome III*, sous la direction de Philippe Capelle-Dumont, Paris, Cerf, 2010, p. 199.

⁴⁶ Ici nous faisons allusion à la *Lettre à Mersenne du 18 décembre 1629*, « Et à propos de ceci, je vous prie me mander s'il n'y a rien de déterminé en la religion, touchant l'étendue des choses créées, savoir si elle est finie ou plutôt infinie, et qu'en tous ces pays qu'on appelle les espaces imaginaires il y ait des corps créés et véritables ». Cf. *À Mersenne*, 18 décembre 1629, FA I, 233 ; AT I, 83.

⁴⁷ Descartes se reconnaît incapable de traiter de la foi ou de théologie, domaine ne s'expliquant pas par quiconque qui le veut, ni par la seule reconnaissance de compétences intellectuelles en soi, il (ce domaine) nécessite plutôt une certaine inspiration divine. « [...] vu que je n'ai jamais fait profession de l'étude de théologie, et que je ne m'y suis appliqué qu'autant que j'ai cru qu'elle était nécessaire pour ma propre instruction, et enfin que je ne sens point en moi d'inspiration divine, qui me fasse juger capable de l'enseigner ». Cf. *Réponses aux sixièmes objections*, FA II, 869 ; AT IX, 230-231.

⁴⁸ Descartes manifeste peut-être de la prudence ne voulant pas s'exprimer comme un penseur sur la théologie, de peur de créer des heurts ou désaccords à une époque très sensible où tout discours, toute déclaration, publication, sont analysés avec le plus grand soin par l'autorité ecclésiastique.

Nombre de spécialistes en matière des questions cartésiennes ont souvent esquissé une approche de ce vaste projet d'une mise au jour de ladite théologie cartésienne. Il en ressort toujours à cause de sa complexité, qu'elle n'a jamais vraiment été matérialisée. Notons cependant que leurs travaux nous fournissent un précieux matériau permettant sa constitution. « Aussi Descartes a-t-il ouvert, conjointement, deux chapitres qui intéressent tous deux directement la théologie et l'interprétation scripturaire : une explication physique de l'eucharistie fondée sur la révision critique du concept de substance, et une théorie du ciel, c'est-à-dire des tourbillons, fondée sur le principe de la fluidité de la matière céleste, qu'il croit compatible avec l'interprétation de la Genèse, à supposer qu'on en puisse aborder la lecture en ayant préalablement déposé tous les préjugés de l'École »⁴⁹.

Nous pouvons citer les travaux de Vincent Carraud dont deux principaux, à savoir : « Descartes et l'Écriture Sainte », ainsi que « Les références scripturaires du corpus cartésien ». Ces travaux nous ont aidés à identifier plusieurs textes pertinents en lien avec l'Écriture Sainte chez Descartes. Cela nous a permis de bien apprécier l'ambivalence qui découle du rapport de la philosophie avec la théologie chez Descartes. Dans son œuvre sur « Descartes et l'Écriture sainte », Vincent Carraud nous donne un indice pouvant justifier le paradoxe cartésien, ou de l'ambivalence quand Descartes refuse de traiter de théologie mais y fait recours. Vincent Carraud pense « qu'il arrive du reste que la référence à l'Écriture sainte masque une difficulté conceptuelle plus qu'elle ne contribue à l'éclairer, comme c'est le cas pour la notion d'image et ressemblance ou pour le thème de la bonté de Dieu dans les Méditations »⁵⁰. En d'autres termes d'après Vincent Carraud, Descartes serait quelquefois amené à traiter de théologie [faire volte-face] étant confronté à des difficultés conceptuelles en philosophie. Notons aussi comme œuvre indispensable la *Pensée religieuse de Descartes* d'Henri Gouhier. Son œuvre illustre bien la tension ou la « crise de la théologie » qui s'opère au temps de Descartes. Elle nous permet une élucidation du concept de théologie, afin de ne point nous égarer. On peut donc y voir la théologie spéculative ou rationnelle, qui est distincte de la théologie positive ou la théologie révélée. Aussi cette œuvre nous montre qu'il est difficile d'examiner le rapport de Descartes avec la théologie, quelle que soit l'approche sans

⁴⁹ Edouard Mehl, « La physique cartésienne et l'interprétation de la Genèse », in *Lire et interpréter, Les religions et leurs rapports aux textes fondateurs*, Sous la direction d'A.-L. Zwilling, Genève, Labor et Fides, 2013. pp. 136-137.

⁵⁰ Vincent Carraud. « Descartes et l'Écriture Sainte », in *L'Écriture Sainte au temps et de Spinoza et dans le système Spinoziste*, Groupe de recherches spinozistes, N°4, Paris, Presses de l'université de Paris Sorbonne, 1992. p. 43.

tenir compte des controverses existantes à l'époque moderne. Ces études ouvrent un horizon de recherche bien « balisé » pour tous ceux qui s'interrogent sur ce personnage de Descartes dans un registre particulier auquel nous ne sommes pas accoutumés. C'est-à-dire un Descartes s'exprimant sur le *Scripturae sacrae*,⁵¹ ou plutôt empruntant à tort ou à raison le langage spécifique de l'Écriture Sainte. Ainsi le texte des Saintes Écritures trouve-t-il de l'intérêt à ses yeux ? Sinon pourquoi s'y pencher ?

Il faut dire que dans les études faites sur Descartes, notamment sur le rapport de sa philosophie avec la religion [théologie], deux tendances se dégagent. Deux lectures antagoniques s'affrontent : d'un côté, nous avons des commentateurs qui admettent une dimension religieuse de sa pensée, et parmi eux Henri Gouhier, Jean Laporte, Laurence Devillairs⁵², Denis Moreau. Cette lecture devient de plus en plus récurrente et légitimée. De l'autre côté, nous avons une lecture plutôt réticente des commentateurs comme Maxime Leroy, et même Charles Adam qui voient en Descartes un philosophe extrêmement prudent, et la pensée très complexe. Ainsi, ces deux derniers postulent pour une dissimulation de la dimension religieuse dans la pensée de Descartes.

D'éminents historiens de la philosophie⁵³, initiaient déjà cette interrogation sur le rapport de Descartes avec ses textes à la théologie. D'autres auteurs, aussi nombreux également, sensibles sur cette question de théologie existent. Nous en citons quelques-uns, entre autres : Kim-Sang Ong-van-Cung, avec son article « Métaphysique et théologie selon Descartes ». Pour cette dernière, Descartes ne détermine pas plus les objets de la théologie « et en abandonnant aux professionnels une compétence qui ne lui appartenait tout simplement pas, il laisse subsister un soupçon quant à la scientificité de la théologie qui ne peut s'enraciner dans la métaphysique puisque son origine et son fondement sont

⁵¹ Pour emprunter les mots de Vincent Carraud « *Scripturae sacrae* en général (Bible, Ancien et Nouveau testaments, vérités révélées) ». Cf. Vincent Carraud « Les références scripturaires du corpus cartésien », in *Bulletin Cartésien XVIII*, Archives de philosophie, Vol. 53, No. 1 (JANVIER-MARS 1990), p. 11.

⁵² Cette dernière évoque l'existence de la thématique de l'amour de Dieu dans la philosophie de Descartes. Elle précise que Descartes n'est pas théologien ; il est métaphysicien. Il attribue à la métaphysique la possibilité et même la fonction de résoudre des problèmes de théologie.

⁵³ A savoir : Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie, Index scolastico-cartésien* ; Henri Gouhier avec *La Pensée religieuse de Descartes* ; Maurice Blondel avec « Le christianisme de Descartes » ; Jean-Robert Armogathe avec sa *Theologia cartesiana* ; Jean-Luc Marion avec son ouvrage *Sur la théologie blanche de Descartes* ; Vincent Carraud « *Descartes et l'Écriture Sainte* » in *L'Écriture Sainte au temps et de Spinoza et dans le système Spinoziste*, Groupe de recherches spinozistes, N°4, Paris, Presses de l'université de Paris Sorbonne, 1992.

suraturels[...] ⁵⁴» ; Edouard Mehl dans « La philosophie au tribunal de la théologie ? » nous donne aussi assez d'éléments importants confirmant notre étude sur le paradoxe théologique chez Descartes. Celui-ci souligne, (comme presque tous les auteurs précités), l'atmosphère de censure qui règne aux temps modernes notamment avec l'affaire Galilée. Cette tension socio-politique et culturelle est un facteur considérable dans l'appréciation du paradoxe cartésien sur la théologie. « Il n'est donc guère possible de faire abstraction du contexte brûlant de l'affaire Galilée, et du débat théologico-cosmologique, pour comprendre la position de Descartes en ce qui concerne le rapport entre philosophie et théologie »⁵⁵. De même, d'après Edouard Mehl, le sens qu'apporte Descartes dans sa définition de la métaphysique en tant que domaine portant rationnellement sur des objets comme Dieu, la distinction de l'âme avec le corps, complexifie davantage la saisie de son rapport avec la théologie. En effet, la métaphysique ne se définit plus principalement comme la science de l'être en tant qu'être. Ni comme celle qui porte essentiellement sur les choses non-physiques, encore moins comme le principe, ou premier moteur éternel comme le pensait Aristote. Dans son article intitulé « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », Edouard Mehl s'explique au sujet de l'ambivalence ou l'incursion cartésienne en théologie. Il pense que « ce qui motive ces incursions est la confrontation de sa physique au texte de la Genèse »⁵⁶. D'autres textes nous donnent matière à mieux nous lancer dans notre investigation sur le rapport paradoxal de Descartes avec la théologie. On peut citer l'œuvre de Thierry Gontier, l'« Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg »⁵⁷. Plus récemment encore, en 2019, un ouvrage sur *Descartes et le christianisme* d'Aurélien Chukurian a été publié. Ce dernier souligne la dimension chrétienne de Descartes et son impact sur le christianisme. Pour reprendre ses mots : « la philosophie cartésienne, loin de rejeter le christianisme, ambitionne d'instaurer un accord avec celui-ci au sens où l'une permet de penser les vérités de l'autre, mais que cet accord revêt un sens pluriel, reflétant une articulation ambivalente avec celui-

⁵⁴ Kim-Sang Ong-van-Cung, « Métaphysique et théologie selon Descartes » *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 78, no. 4, 1994, pp. 529–54. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/44408306>. Accessed 20 Jan. 2023.

⁵⁵ Edouard Mehl « La philosophie au tribunal de la théologie ? », in *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 87/4 | 2013, mis en ligne le 30 mars 2016, consulté le 21 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/3102> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsr.3102>

⁵⁶ Edouard Mehl, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », in *Archives de philosophie* 2008/1 Tome 81. pp. 64-65.

⁵⁷ Thierry Gontier, « Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg », *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1 (n° 73), p. 65-78. DOI : 10.3917/rmm.121.0065. URL : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2012-1-page-65.htm>

ci »⁵⁸. L'œuvre de Jean-Robert Armogathe intitulée *Theologia cartesiana* nous renseigne davantage sur le climat des controverses qui prévaut à l'époque classique. D'après Jean-Robert Armogathe, « La théologie du XVII^e siècle est une théologie de controverse : l'étude de la controverse religieuse est déterminante pour comprendre ce siècle agité, inquiet, que fut le siècle classique »⁵⁹. Par ailleurs son œuvre ne nous éclaire pas vraiment sur les raisons de l'ambivalence envers la théologie. Toutefois nous partageons cet avis de Jean-Robert Armogathe qui pense que « Descartes sent l'intérêt qu'il y aurait à faire usage de ses principes en théologie, tant pour la théologie que pour sa philosophie »⁶⁰. Cela témoigne bien de la pertinence et de l'intérêt porté sur les aspects théologiques et religieux du cartésianisme.

Toutefois nous devons rappeler que ces différents aspects sont abordés diversement par les auteurs précités. Si la plupart d'entre eux, comme Jean-Robert Armogathe et Aurélien Chukurian, abordent ce problème au prisme de la question Eucharistique soulevée par Descartes dans son œuvre, nous ne nous contenterons pas de nous limiter à cet aspect unique. Celui-ci est certes déterminant dans la compréhension de la pensée cartésienne dans son rapport avec la théologie, mais ne demeure point le seul. Les *Réponses aux Objections des Méditations Métaphysiques* regorgent également d'éléments importants nécessitant d'être explorés et creusés. C'est dans ce sens que nous aussi abordons notre réflexion sous un angle bien différent, en interrogeant beaucoup plus la position paradoxale que présente Descartes dans son rapport à la théologie. De ce fait, toutes les controverses et contrastes que présentent ses textes quand il s'agit du traitement de la théologie. Quelle est sa posture exacte envers la foi ? Est-il animé par une foi personnelle (*fides qua*) ou prend-il aussi en compte les éventuelles incohérences qui émaneraient d'une foi objective (*fides quae*), liée aux doctrines, et aux institutions ? Les travaux des auteurs précités s'accordent avec notre thèse sur l'idée d'un paradoxe ou une ambiguïté figurant dans la philosophie cartésienne en ce qui concerne la problématique théologique. Cependant, ils ne l'abordent pas en profondeur. Il est par exemple difficile d'avoir une analyse bien détaillée des nombreux textes de Descartes qui exposent le paradoxe cartésien. Les raisons motivant sa posture ambivalente en ce qui concerne la théologie ne sont pas suffisamment développées, mais plutôt de manière superficielle. Notre

⁵⁸ Aurélien Chukurian, *Descartes et le christianisme. L'approche philosophique de l'eucharistie*, Paris, Classiques Garnier, 2019. p. 35.

⁵⁹ Jean-Robert Armogathe, *Theologia cartesiana L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, Introduction VIII, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977. p. 8.

⁶⁰ Jean-Robert Armogathe, *Theologia cartesiana L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, *Ibid.*, p. 54.

étude se propose d'examiner en profondeur ce paradoxe en parcourant les textes de Descartes dans lesquels son incrustation en théologie est bien réelle.

De ce fait, ce paradoxe théologique se présente sous diverses formes. On peut identifier des textes où le paradoxe n'est qu'apparent, moins explicite et d'autres où l'ambivalence est bien manifeste. Nous en énumérons juste quelques-uns dans notre introduction. Parmi les différents types de paradoxes que nous pouvons évoquer, on peut noter : ceux qui se traduisent par une incohérence ou une digression, notamment dans des textes comme les *Préambules*, les *Olympiques*, la *Lettre au Père Mersenne, janvier 1630*, la *lettre à Mersenne du 18 décembre 1629* ; ceux qui se traduisent au travers de l'ambiguïté dans la métaphysique cartésienne, car cette dernière aborde tant des problématiques théologiques que rationnelles.

De même, on peut observer d'autres paradoxes assez complexes, bien visibles chez Descartes, notamment celui d'un accord dans la séparation des domaines. Bien qu'il promeuve une séparation des domaines que sont la théologie et la philosophie par leurs objets distincts ainsi que leurs vérités, Descartes envisage tout de même une possibilité d'accord. Aussi nous observons un paradoxe dans cette immixtion en théologie que fait le philosophe lui-même alors qu'il estimait dans le *Discours de la méthode*, dans la *Réponse aux sixièmes objections*, et bien d'autres textes, ne pas pouvoir traiter des choses relevant d'un domaine jugé obscur et irrationnel. En guise d'exemple, nous pouvons évoquer : la *Lettre à Plempius pour Fromondus du 03 octobre 1637* ; les trois *lettres à Mersenne de 1630* dont celle du 6 mai 1630 où Descartes affirme que « ce que vous dites de la production du Verbe ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis, mais je ne veux pas me mêler de la Théologie... » (6 mai 1630, AT I, 150, 22-25) ; Dans la *Lettre au P. Vatier du 22 février 1638* et la *Lettre à un inconnu d'août 1638* s'observent aussi explicitement une controverse sur la position cartésienne. Le paradoxe se poursuit dans l'explication de certains dogmes comme la transsubstantiation dans la correspondance à *Mersenne, du 28 janvier 1641*. Dans *L'Épître dédicatoire des méditations* adressée aux théologiens de la Sorbonne, les *Réponses aux Secondes, Quatrièmes* et aux *Sixièmes objections*, Descartes fait d'excellents commentaires sur les textes bibliques, endossant presque la posture de théologien. Notre thèse va tenter autant que possible de résoudre ces différents paradoxes.

Notre travail s'interroge aussi sur les raisons pouvant justifier ce paradoxe à travers une étude panoramique des textes que nous jugeons pertinents dans la saisie du rapport

ambigu entre la philosophie et la théologie. Dans cet examen des textes, nous ne nous limitons pas à l'exposition de la problématique théologique, mais nous montrons aussi l'incohérence qui peut se dégager dans certains textes comme les *Préambules* et les *Olympiques* etc.

IV) Un parallèle avec les penseurs Averroès et Thomas d'Aquin dans le traitement de questions théologiques

Dans notre exploration du rapport paradoxal de Descartes à la théologie, notamment dans la mise en relief de la philosophie et la théologie, le penseur médiéval Ibn Rushd, beaucoup plus connu sous le nom latinisé d'Averroès,⁶¹ et Thomas d'Aquin à nos yeux sont des auteurs indispensables à examiner succinctement. Bien que notre travail n'ait pas pour vocation d'aborder la pensée d'Averroès, encore moins Thomas d'Aquin, nous ne pouvons pas évacuer leurs controverses⁶², et interrogations sur la théologie susceptibles de mettre en lumière des problématiques similaires chez Descartes. L'axe Averroès – Descartes est capital pour comprendre les intrigues sur « l'*ego* » ou l'exercice de la pensée. L'axe Thomas – Descartes aussi pour les rapports foi-raison. Bien que tous les trois [Averroès – Thomas - Descartes] admettent qu'il n'y a pas de contradiction entre la foi et la raison, cela reste toujours flou chez Descartes sachant qu'il les distingue [sépare] de par la nature de leurs vérités. Pour Descartes, les vérités de foi sont obscures car elles émanent des Saintes Écritures, du mystère, de l'Église, alors que les vérités de raisons elles découlent d'un effort rationnel (analytique, critique). Quoiqu'en des modalités différentes, irréductibles l'une à l'autre, Averroès et Thomas plaident explicitement pour une conciliation entre raison et foi.

⁶¹ En effet, « né à Cordoue en 1126, l'an 520 de l'Hégire, dans une célèbre famille de juristes malikites, mort à Marrakech le 10 décembre 1198, après une période d'exil à Lucena (1195), médecin à la cour des souverains almohades, cadí, juriste, philosophe et commentateur, Ibn Rushd a laissé une œuvre capitale dans tous les domaines du savoir ; une légende où la part d'ombre dévore la lumière ; un héritage ambigu, sinon contradictoire. Calomnié par les uns, magnifié par les autres, en fait rarement compris ». Cf. Alain de Libera, *Averroès Discours décisif*, introd. Alain de Libera, trad. Marc Geoffroy, Paris, GF Flammarion, 1996, p. 5.

⁶² Averroès aussi, [comme Descartes], a vu ses théories passer au crible de critiques sévères. Notamment sa théorie présupposant l'unicité de l'intellect pour tous les hommes qui suscitera beaucoup d'objections. De même qu'Averroès semblera distancier le corps de cet intellect, ce qui impliquerait une réduction de la définition de l'homme à sa seule nature mécanique [corporelle]. Il s'observerait donc comme une « désintellectualisation » de l'Homme chez Averroès et cette lecture apparente de sa pensée sur l'intellect fera bien l'objet de critiques. Descartes dans sa définition de l'Homme comme un composé d'une *Res cogitans* et d'une *Res extensa* devra alors éviter de tomber dans le piège d'Averroès, ainsi parlera-t-il d'une « union de substances » bien qu'étant distinctes substantiellement. Toutefois la théorie cartésienne de l'âme ou de ce qui relève de notre pensée ne sera pas exempte de critiques. Bien qu'étant assez nombreuses, l'une des figures qui s'insurgera contre les thèses d'Averroès est bien Thomas.

Thomas ne peut pas s'arrêter à l'aristotélisme d'Averroès, où il pense déceler la doctrine d'une « double vérité ». En même temps, lui-même ouvre la porte à deux types de vérités en affirmant que par la raison seule, l'homme n'a pas accès à une connaissance qui n'est donnée que par la révélation⁶³. Pour ce dernier, la Révélation [foi] vient donc au secours de l'homme dans sa quête de connaissance et dans son élan vers l'absolu. Alors que Descartes prétend connaître par les seules ressources de la raison, la foi elle nous aide juste à gagner le ciel. Ainsi Thomas affirme ce qui suit :

« Il fut nécessaire pour le salut de l'homme qu'il y eût, en dehors des sciences philosophiques que scrute la raison humaine, une doctrine procédant de la révélation divine [...] Il était donc nécessaire, pour le salut de l'homme, que certaines choses dépassant sa raison lui fussent communiquées par révélation divine. [...] A l'égard même de ce que la raison était capable d'atteindre au sujet de Dieu, il fallait aussi que l'homme fut instruit par révélation divine »⁶⁴.

Ces deux axes permettent donc de questionner les limites ou l'étendue de la pensée chez l'homme, ainsi que l'objet sur quoi porte sa pensée. Si on voit apparaître à l'époque d'Averroès le couple sujet-objet, assez central pour la modernité, l'un des reproches envers l'averroïsme consistera à y voir une relégation de l'homme à l'*objet*. Ce que Descartes réfute d'ailleurs, en sa redéfinition de l'homme comme une *res cogitans* et *res extensa*, une âme pensante étant liée au corps. On peut dire que les problématiques cartésiennes sont déjà présentes d'une certaine manière chez Averroès. Cependant, un « désir commun » les anime, celui de vouloir combattre dans la mesure du possible les thèses d'une partie de théologiens qui semblent s'éloigner des valeurs, enseignements prônés par l'Écriture. En ce sens, tous les deux pourraient être considérés comme des préfigureurs des « lumières » car ils défendent un rationalisme⁶⁵ dans la pensée. On notera donc chez Averroès, une critique, voire une

⁶³ C'est sur cela que s'appuie le magistère de l'Église pour séparer deux ordres de connaissance « Il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe mais aussi par leur objet. Par leur principe, puisque dans l'un c'est par la raison naturelle et dans l'autre par la foi divine que nous connaissons. Par leur objet, parce que, outre les vérités que la raison naturelle ne peut atteindre, nous sont proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont divinement révélés » (Constitution dogmatique sur la foi catholique *Dei Filius*, IV (DS 3015), cité in *Fides et ratio*, 9).

⁶⁴ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, suivie du *Supplementum* réalisé par frère Reginald et de la Bible de Jérusalem, © Edition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984 ; Mise à disposition du site sur les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin, Edition numérique <http://docteurangelique.free.fr>, 2010

⁶⁵ Notons que chez Averroès il s'agira d'un « rationalisme intégral » dans la mesure où c'est le raisonnement pur de l'homme par son intellect qui est au centre de la compréhension de l'Être. Même la théologie doit s'accommoder au raisonnement rationnel.

attitude de désolation contre l'interprétation maladroite du Coran, du Kalām⁶⁶ par les théologiens ash'arites ; puis chez Descartes une critique envers les théologiens qui interprètent mal la Bible, [il faut y voir certains calvinistes et même des Jésuites]. Cette mésinterprétation constitue chez les deux philosophes un danger tant religieux qu'épistémologique non négligeable. C'est dans cette vision commune de recherche d'une théologie « correcte », d'un discours biblique bien dispensé par des personnes à qui il en revient la légitimité que Descartes et Averroès s'accorderaient. Ainsi voyons la démarche de ces deux penseurs à propos du rapport philosophie et théologie.

1. Un projet paradoxal de réformes en théologie

Premièrement, on observe chez Descartes un projet paradoxal d'accord de la philosophie avec la théologie⁶⁷. Le plan déclaratif et le plan opératif ne coïncident pas. La théologie n'est perçue explicitement que comme le discours légitime qui prépare le salut de l'homme, à travers notre âme qui se veut vertueuse, rigoureuse, et démarquée des plaisirs sensibles. Cette déclaration ne justifie pas une volonté manifeste ni légitime à vouloir interpréter par la raison ce qui relèverait de l'absolu divin tel que décrit par l'Écriture. Elle n'admettrait en aucune manière le « principe de la double vérité »⁶⁸ comme on a pu l'imputer à tort à Averroès. Aussi chez Descartes se dessinerait intuitivement un dessein réformateur envers la théologie, bien que ce dessein ne soit pas assez explicite, ni visible à première vue. D'ailleurs l'auteur ne le dévoile pas explicitement, ou plutôt il dissimulerait ce désir ardent d'établir des réformes en théologie. Il les invite ainsi à bien les restituer dans leur pertinence et contenu sans en dénaturer le sens. D'où la clarification de certaines thèses du Concile, de l'Église ou de l'Écriture qu'il n'hésite pas à faire dans sa réponse aux Objections. On se souviendra de sa

⁶⁶ Ce mot assez complexe dans sa sémantique peut signifier une des sciences religieuses de l'islam faisant référence à l'exploration de principes théologiques à travers la dialectique et l'argumentation rationnelle. Il est quelquefois assimilé à la théologie islamique ou théologie musulmane, autrement dit l'usage du discours rationnel en vue de décrire des choses divines.

⁶⁷ Chez Averroès cette connexion philosophie – théologie n'est pas assez paradoxale comme chez Descartes. Car Averroès démontre que, non seulement la loi révélée autorise la philosophie (*falsafa*), mais en plus qu'elle la rend obligatoire. Il analyse alors comment il faut interpréter les versets du Coran qui semblent contraires aux thèses philosophiques d'Aristote. Par-là, il se met en contradiction avec la juridiction religieuse. Celle-ci se réserve l'interprétation exégétique du Coran, ne permettant pas aux philosophes une exégèse qui soit profitable pour le peuple.

⁶⁸ Principe de reconnaissance de l'existence d'une vérité selon la foi ainsi que celle d'une vérité selon la raison. Cette théorie sera imputée à Averroès mais maladroitement d'après Alain de Libera qui pense que « l'horizon ouvert par Albalag n'est pas celui d'Ibn Rushd [...] tout ce que le monde « chrétien » du XVI^e siècle imputera à Averroès, pour le suivre ou le blâmer, est en germe chez Albalag, même si, en rigueur des termes, il y a plus chez lui une doctrine de la *double croyance* qu'une doctrine de la *double vérité* ». Cf. Alain de Libera, *Averroès Discours décisif*, *Op.cit.* p. 81.

critique envers Comenius, le Père Pierre Bourdin, Voët, et bien d'autres. Comenius par exemple, entreprit une démarche absurde qui consistait à expliquer aux moyens des sciences rationnelles ce qui échappe au pouvoir de nos facultés intellectuelles et qui relève donc de la foi. De même Comenius sembla trop vouloir mêler philosophie et théologie en leur donnant la possibilité de s'expliquer. Notons que le combat de Descartes,⁶⁹ autrement dit son souci, n'est pas la "théologie" en elle-même, mais la façon dont elle est enseignée, disputée par certains théologiens. C'est donc le mode procédural entrepris par certains théologiens dans l'exercice de la théologie qui pose problème, en l'avilissant. Il est évident qu'en tant que philosophe ou homme de sciences, Descartes ne se mettra pas en première ligne de front pour accomplir cette "tâche" aussi délicate qu'est la restauration d'un discours théologique correct tels que se veulent les Écritures. En tant que chrétien, Descartes ne pouvait pas laisser le discours théologique s'avilir et perdre de sa quintessence non plus. D'où cette fameuse idée de « théologie positive », s'il faut reprendre les mots d'Henri Gouhier. Cette théologie se veut authentique, saine, se limitant à sa vocation propre à expliquer l'Écriture et les mystères, ne s'hasardant pas à s'immiscer en métaphysique ni en philosophie. Avec beaucoup de subtilité, Descartes ne manquera pas de poursuivre son projet bien qu'il ne soit pas théologien. De par sa qualité de chrétien par exemple, il n'hésite pas à clarifier des thèses qu'il estime mal enseignées par des théologiens ; ou par désir d'établir une nouvelle philosophie, affranchie de l'autorité scolastique, il développera un raisonnement qui n'est pas sans ambiguïté ou ambivalence dans le traitement des questions théologiques.

2. Points de divergence avec Averroès

Deuxièmement, dans notre exploration du rapport entre Descartes et Averroès, chez ce dernier la question théologique est clairement abordée de front, sans dissimulation ou hésitation comme on le verra chez Descartes. De même, chez Averroès "être pourvu" d'une quelconque inspiration divine ne constituait pas une condition *sine qua non* pour traiter de théologie. D'ailleurs c'est l'activité philosophique qui s'avérera capitale pour bien comprendre le Coran [l'Écriture] chez Averroès. Alain de Libera, analyste de la pensée médiévale, affirme que le *Discours décisif* « n'est ni un livre de philosophie ni un livre de théologie », mais une « *fatwâ*, c'est-à-dire d'un avis légal qui répond à une question formulée dans les termes et le registre

⁶⁹ Et même celui d'Averroès d'une certaine manière qui, en combattant la théologie des asharites, devra proposer une autre théologie, une sorte d'alternative, de « contre Kalām » à celui des asharites.

de la juridiction religieuse. Son propos n'est pas de réconcilier la foi et la raison, mais de justifier l'interprétation philosophique du Coran et de montrer que l'activité philosophique est légalement obligatoire pour ceux qui sont aptes à s'y adonner »⁷⁰. Des propos d'Alain de Libera, on peut souligner que dans le *Discours décisif*, Averroès, contrairement à ce qu'on verra chez Descartes, admet clairement l'immixtion de la philosophie en théologie. De même que l'exercice de la philosophie est *légalement* obligatoire pour ceux qui sont aptes à s'y adonner. La philosophie aurait de ce point de vue : une valeur tant « intellectuelle » dans le traitement et la compréhension du Coran – que « juridique » dans la mesure où cela est reconnu par la juridiction religieuse. Pour Averroès, la théologie demeure une activité « trop sérieuse » et il serait dangereux de la laisser à la merci des théologiens ash'arites. Car dans la vision d'Averroès, « les théoriciens ash'arites sont des « oppresseurs pour les Musulmans » »⁷¹. Ces derniers ne font pas montre de perspicacité dans la démonstration du texte sacré. Ils sont dépourvus du « naturel philosophe »⁷², cette capacité intellectuelle de compréhension rapide et de démonstration s'appuyant sur de bonnes prémisses, condition indispensable pour une meilleure compréhension du texte sacré. Or cette capacité n'est pas observable par la foule [*doxa*], ni par les théologiens ash'arites à cause de leur incapacité à bien raisonner, c'est-à-dire produire un discours cohérent facilitant la fidélité du *dire* même du texte sacré. C'est en cela qu'Averroès promeut une interprétation coranique, du Kalām par l'élite, les philosophes capables de produire des syllogismes corrects. Pour s'assurer la pratique et la vérification de l'intégralité du Coran, l'exercice de la philosophie est requis. Il a sa place comme méthode d'interprétation du Coran. Aller jusqu'au bout de l'investigation philosophique et de l'élucidation de la révélation est une seule quête de la vérité.

A l'inverse, Descartes semble reculer devant cette tâche, mais, par contre, il propose une voie métaphysique d'accès à Dieu. Dans ce choix, l'influence de Thomas d'Aquin a sans doute joué un rôle. L'étude de ce problème pourrait faire l'objet d'une thèse entière et nous ne pouvons que l'évoquer. Notons toutefois ceci : alors qu'Averroès affirme l'impossibilité de

⁷⁰ Nous reprenons ici les propos d'Alain de Libera rapportés dans son excellent résumé de la présentation du *Discours décisif* d'Averroès. Cf. Alain de Libera, *Averroès Discours décisif*, Présentation par Alain de Libera, Trad. Marc Geoffroy, Paris, GF Flammarion, 1996.

⁷¹ Cf. Alain de Libera, *Averroès Discours décisif*. *Ibid.* p. 52.

⁷² Nous empruntons ici l'idée à Platon. Averroès s'inspira de la métaphore platonicienne des trois métaux illustrant l'inégalité des hommes, en commentant la *République de Platon*. On retiendra donc que pour Averroès tout en reprenant l'idée de Platon, « la philosophie est réservée à ceux qui sont naturellement capables d'assentir à des arguments démonstratifs. Elle ne convient pas à ceux qui n'entendent que les arguments dialectiques ou les arguments rhétoriques » comme les ash'arites. *Ibid.*, p. 19.

prouver l'existence de Dieu en s'opposant explicitement à Avicenne, l'Aquinate se range du côté de ce dernier en proposant les cinq voies (le mouvement, la causalité, la contingence, la gradation et l'ordre). Dans cette démarche, Thomas s'engage dans un rapprochement entre essence et existence, assurant ainsi une forme d'alliance entre la définition et la causalité. On peut dire que Descartes n'a pas hésité à s'avancer plus avant sur ce chemin, en le radicalisant par la certitude du sujet. Or, n'est-ce pas là que prend source l'ambivalence de son discours sur Dieu ? Est-il possible d'affirmer d'une part que les Écritures sont irréductibles à la philosophie et, d'autre part, que l'existence de Dieu peut être prouvée sans tomber dans une position immanquablement instable pour la pensée ? Tel est ce que nous chercherons à mettre à jour ici, si tant est que cela soit possible. Plus modestement, nous espérons montrer que des résolutions méthodologiques risquent bien d'être intenable lorsque ses présupposés outrepassent le cadre de la raison lorsqu'elle veut se baser sur sa propre certitude comme seule instance investigatrice.

V) Méthode et Structuration du travail

Dans notre travail, nous examinons à partir du corpus cartésien le raisonnement paradoxal employé par l'auteur dans sa discussion des questions théologiques. Il se dégage dans certains de ses textes l'idée d'une prééminence divine [même dans sa métaphysique], d'affinité chrétienne, de recours et tentatives d'explication des références scripturaires, et même des dogmes comme « l'eucharistie ». Aussi, observe-t-on une explication de certaines thèses établies par le concile. Mais Descartes entretient tout de même un discours qui n'est pas sans ambiguïté. La saisie de sa position exacte envers la théologie est difficile du fait qu'il adopte une position ambivalente. Partant de ses premiers écrits aux derniers, y compris dans sa correspondance, il est possible d'observer le désir d'un accord entre la philosophie avec la foi chez Descartes. Il veut que sa philosophie soit le plus accessible possible pour tout le monde. Qu'elle ne choque « personne, et qu'elle puisse être reçue partout, même aussi chez les Turcs »⁷³ affirme-t-il.

Nous nous attellerons à montrer aussi, que le *Discours de la méthode* établit une certaine norme dans l'exercice de la théologie. Il faut absolument être pourvu de la grâce divine, mais lui n'en est pas pourvu. Cependant ce dernier semble bien déroger à sa propre

⁷³ Cf. René Descartes, *Entretien avec Burman*, Manuscrit de Göttingen, trad., Charles Adam, seconde éd., Paris, Vrin, 1975, p. 51.

norme – car on le voit quelquefois traiter de question théologique sans obéir à la norme préétablie. Que pourrait-on donc déduire d'un tel raisonnement si ce n'est bien l'existence ou l'idée d'un paradoxe dans le traitement de la théologie ?

Aussi l'auteur établit une distinction de « nature » ou ontologique entre les deux domaines [théologie et Raison] de par leurs objets et vocations diamétralement opposés. Ce qui pourrait-être bien difficile à comprendre dans la perspective d'un *supposé* accord comme le prétendra par la suite Descartes. En un mot nous examinons ici le corpus dans son rapport à la foi, à la révélation, pour exposer et traiter l'idée d'un réel « *paradoxe théologique* » existant chez Descartes. Mieux d'une ambivalence de ce dernier en ce qui concerne sa conception, dans le traitement de la théologie. Cette position cartésienne assez paradoxale quand il est question de théologie est aussi épinglée par Laurence Devillairs en ces termes :

« En définissant l'action de la providence divine et en tentant de la concilier avec celle de notre libre arbitre, Descartes n'est-il pas conduit à tirer des conclusions théologiques de développements philosophiques, ce qu'il a pourtant toujours refusé de faire ? Ne s'autorise-t-il pas à outrepasser les « bornes de la philosophie naturelle » ? Pensé comme providence, Dieu serait bien atteint dans la relation indissoluble qu'il a avec les hommes, mais il ne serait plus alors objet de la philosophie. On parviendrait à considérer Dieu non pas simplement comme l'auteur lointain des vérités géométriques mais comme la cause intime de la moindre de nos pensées ou inclinations seulement à la condition de dépasser le registre de la rationalité philosophique. En pensant le Dieu « d'amour et de consolation », qui exerce sur les hommes sa providence, Descartes signerait ainsi la défaite de la raison, car ce Dieu est celui de la Révélation, inaccessible aux philosophes. Aussi, en thématissant le rapport entre notre volonté et le décret de Dieu, Descartes opérerait-il une confusion, qu'il a toutefois lui-même condamnée, entre théologie et métaphysique ». ⁷⁴

Pour ce faire, nous partons des premiers textes de Descartes jusqu'aux derniers, usant d'une méthode généalogique [pour emprunter le terme à Nietzsche et à Foucault] en parcourant sa correspondance et d'autres textes où ce dernier a recours ou fait appel à l'Écriture sur des sujets aussi bien philosophiques que physiques. Nous procédons ainsi par

⁷⁴ Laurence Devillairs, « Le Dieu de Descartes. La preuve cartésienne de la providence divine », Luc Langlois (éd.), *Les philosophes et la question de Dieu*. Presses Universitaires de France, 2006, pp. 105-130.

une herméneutique du corpus cartésien dans son *rapport complexe* au *revelatum* en nous inspirant tant d'une démarche dite généalogique en ce qu'elle est utilisée dans le but de parvenir à une explication génétique des connaissances que pragmatique. A travers cette dernière nous mettons en lumière tant la position du locuteur que celle de ses interlocuteurs ainsi que notre analyse critique propre face aux différentes problématiques développées dans le corpus autour de notre sujet. Notre travail est structuré en trois parties. Notre première partie intitulée « Sur le paradoxe théologique ou l'idée d'un *Janus* dans les premiers travaux de Descartes 1619-1637 » est donc composée deux chapitres.

- Le premier chapitre se présente comme un « examen du paradoxe dans les premiers travaux de Descartes ». Il faut dire que ces premiers travaux traitent beaucoup plus de physique, bien qu'ils interpellent aussi la théologie. Nous y observons les premières intuitions de Descartes envers la théologie, ainsi que les difficultés qu'implique la métaphysique cartésienne, notamment avec la théorie des vérités éternelles.
- Le deuxième chapitre examine la complexité de la métaphysique cartésienne, qui s'inscrit autour de la période de 1630, dans les trois lettres à Mersenne sur les vérités éternelles. Nous avons remarqué que cette métaphysique s'apparente à une théologie rationnelle. De même, la théologie révélée n'est pas abordée aussi simplement par Descartes.

Ensuite notre deuxième partie poursuit son examen sur les textes de Descartes des années 1638 à 1650. Cette partie intitulée « Sur le paradoxe théologique ou l'idée d'un *Janus* (dans les textes de 1638-1650) », se compose de deux chapitres (les chapitres 3 et 4).

- Le troisième chapitre, aborde l'idée paradoxale d'un supposé « accord » dans la séparation des domaines chez Descartes. La question est simple, Descartes, contrairement à certains scolastiques ou médiévaux comme Augustin, Thomas, etc., a voulu distinguer – autrement dit séparer diamétralement la révélation de la philosophie. Car les vérités émanant de la révélation ne sont pas celles de la philosophie [raison]. Si l'une nous apprend à espérer à un salut, l'autre nous invite à l'évidence du réel au moyen de la raison. Comment justifierait-il alors un quelconque accord dans ce qu'il a lui-même dissocié ? Pourquoi aborde-t-il encore des questions propres au concile ou théologiques

comme celle de l'eucharistie ou de la transsubstantiation alors que cela ne relève pas de ses compétences ?

- Enfin le quatrième chapitre tient à évoquer quelques difficultés préjudiciables pour le projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne. Nous montrons aussi que Descartes transforme les thèses admises par l'Église catholique pour les ajuster à sa philosophie. Bien qu'étant assez nombreuses, parmi elles, on note entre autres celle de la transsubstantiation, qui lui permet de redéfinir sa théorie de la superficie des corps ; celle de l'immortalité de l'âme (qui est aussi liée à la question de l'éternité ou du salut de l'âme). A travers elle il développe sa thèse de l'existence d'une seule âme, une *mens* ou raison en l'homme, et déconstruit les thèses anciennes qui admettaient trois types d'âmes ; Descartes aborde également la nature corruptible du corps, celle-ci lui permet de développer son dualisme âme-corps et de définir l'homme comme une *res cogitans* (chose pensante) et une *res extensa* (chose étendue). On peut souligner la question des attributs de Dieu comme être parfait, infini, bon, non trompeur, comme le soutiennent explicitement les Saintes Écritures. Descartes s'appuie sur l'idée de la bonté divine évoquée par les Saintes Écritures pour démontrer la nature faillible de l'humanité, et prouver l'existence de Dieu. Nous abordons aussi dans ce chapitre des difficultés avec lesquelles Descartes a dû composer pour poursuivre son idéal jusqu'à la fin de sa vie, bien que cela n'ait pas été simple. Rappelons que ces difficultés sont très nombreuses, et que dans notre travail nous n'en avons exposé que quelques-unes, jugées également pertinentes. Notamment pour comprendre le contexte de tension qui prévalait aussi aux Pays-Bas, lors de la réception de l'œuvre cartésienne.

La troisième partie de notre travail s'intitule comme suit : « Éléments de compréhension du paradoxe théologique ou de l'ambivalence dans la pensée cartésienne ». Celle-ci constitue un moment capital dans la mesure où nous tentons de répondre, dans la mesure du possible, aux difficultés soulevées dans les deux premières parties de notre travail. Il s'agit de rendre compte de la complexité du rapport de la philosophie avec la théologie, ainsi que des limites de la pensée cartésienne dans le traitement du mystère. Autrement dit, cette partie se voudrait une réponse à la question : pourquoi y a-t-il un paradoxe théologique chez Descartes ? D'où vient-il que Descartes affiche une position ambivalente en répondant aux questions théologiques ? Si les deux premières parties de notre travail exposent ce paradoxe ou

ambivalence, la troisième partie elle, envisage le « pourquoi » de ce paradoxe. Tel est l'un des grands enjeux de cette dernière.

Ainsi nous évoquons quelques hypothèses par lesquelles on pourrait comprendre cette ambivalence ou paradoxe dans la pensée cartésienne quand il s'agit de théologie. Nous tenons à rappeler tout de même qu'il s'agit d'une tentative de compréhension de ce paradoxe théologique chez Descartes, mieux une contribution aux recherches complexes qui peuvent exister sur l'ambivalence de Descartes face à la théologie. C'est en cela que nous formulons à travers trois autres chapitres, des idées qui apporteront une justification au paradoxe théologique.

- C'est dans cette perspective que le cinquième chapitre de notre travail évoque quelques raisons sous-jacentes de ce paradoxe. Autrement dit, ce chapitre expose des faits dans la pensée de Descartes qui complexifient davantage le traitement de la question théologique ; ce qui rend ainsi sa position ambivalente. Parmi ces faits on peut citer : premièrement la réduction de la faculté de connaître à la *Ratio*, *l'intuitio* et la *deductio* chez Descartes. En effet chez ce dernier, ce qui est connaissable c'est-à-dire saisissable au moyen de notre esprit doit être objet d'une certitude – et se peut être vérifié au moyen de ces trois moments. Deuxièmement, la remise en question par Descartes des autres facultés concourant à l'établissement de la connaissance. Et enfin les difficultés observées chez Descartes à atteindre « l'absolu divin », et à bien l'expliquer au moyen de la raison.
- Le sixième chapitre poursuit l'élan amorcé dans le cinquième chapitre. Dans celui-ci, nous abordons d'autres raisons sous-jacentes. On peut citer les difficultés occasionnées par le changement de paradigme – ou l'avènement de la modernité qui complexifient son projet d'ajustement de la théologie révélée à sa philosophie. L'un des principaux enjeux est de montrer l'influence de l'avènement de la modernité sur la pensée cartésienne, d'où cet embarras observé dans la position cartésienne qui doit forcément y tenir compte. On peut l'observer même dans l'élaboration de nouvelles approches comme celle de la représentation ou dans le reversement des concepts de sujet et d'objet en philosophie, où Descartes bien qu'il innove, (établit un tournant épistémique en se démarquant de ses prédécesseurs), engendrera davantage des difficultés dans le traitement de ce qui relève de la théologie.

- Et enfin le septième chapitre essaie de justifier ce raisonnement ambigu observable chez Descartes en ce qui concerne la théologie, par l'environnement social, politique ou culturel de l'époque. Autrement dit, le contexte socio-politique-culturel moderne est évoqué ici comme autre raison du paradoxe théologique. Car il est bien connu qu'au cours de cette période plusieurs penseurs ont connu des persécutions, l'exil, la censure, etc., à cause des idées et thèses qui pouvaient s'avérer compromettantes pour la bonne marche de l'institution de l'Église. En témoigne par exemple la condamnation des thèses de Galilée, qui demeure l'un des épisodes les plus marquants en Descartes dans son projet de publication des thèses physiques ou philosophiques, d'où son ajournement de la publication du traité du *Monde*, suite à l'affaire Galilée.

PREMIÈRE PARTIE : SUR LE PARADOXE THÉOLOGIQUE OU L'IDÉE D'UN JANUS DANS LES PREMIERS TRAVAUX DE DESCARTES 1619-1637

CHAPITRE I : EXAMEN DU PARADOXE DANS LES PREMIERS TRAVAUX DE DESCARTES

Introduction

S'interroger sur la théologie chez Descartes s'avère un travail complexe, à cause de l'instabilité et de la difficulté à bien saisir sa position exacte. En effet on remarque une position ambiguë chez Descartes quant à l'idée de la formulation d'une théologie dans sa pensée historique⁷⁵. De même Descartes affirme explicitement qu'il y a nécessité d'une inspiration divine pour traiter de théologie ; en effet, il ne pouvait donc pas s'y consacrer.

Pourtant on le verra quelques fois se lancer dans cet exercice. Car force est de constater un revirement ou un *Janus* en suivant l'évolution de sa pensée. En effet, comme le souligne aussi Vincent Carraud « ainsi Descartes désigne-t-il deux abus, inverses et symétriques, de l'Écriture sainte : « Et comme ceux-là abusent des paroles de la Sainte Écriture qui, par quelques mauvaises explications qu'ils leur donnent, croient en pouvoir déduire ces dernières, de même aussi ceux-là dérogent à son autorité qui entreprennent de démontrer les premières par des arguments tirés de la seule philosophie ». Nous retrouverons plus loin cet abus et cette dérogação, l'un donné par la figure de Comenius, l'autre par les prétentions exégétiques de la physique nouvelle »⁷⁶.

Descartes condamne donc tout abus des paroles de l'Écriture Sainte, ainsi que tous ceux qui "dérogent" à son autorité ou qui la transgressent en l'interprétant à tort. En fait, Descartes refuse aux théologiens de pouvoir tirer des arguments métaphysiques à partir des

⁷⁵ Pour emprunter les mots d'Edouard Mehl : « Descartes fait le plus souvent exactement le contraire de ce qu'il dit, à savoir *qu'il fait de la théologie* quand il dit qu'il n'en fait pas, et qu'il s'en défend. Le *Verneinung* est une constante de sa philosophie ». Voir sur ce point E. Mehl, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », in *Archives de philosophie* 2008/1 Tome 81. p. 64.

⁷⁶ Vincent Carraud, « Descartes et l'Écriture sainte », in *L'Écriture Sainte au temps et de Spinoza et dans le système Spinoziste*, Groupe de recherches spinozistes, *op. cit.*, p. 47.

Écritures. Il veut réserver ses seuls arguments à la raison. La Bible relevant de la révélation, ne se peut donc s'expliquer par les arguments philosophiques.

Mais paradoxalement retrouve-t-on encore chez Descartes, ce même bon parleur, et moralisateur qui interdit aux philosophes, aux acteurs d'autres disciplines, une incursion en théologie, et même un abus des paroles de l'Écriture Sainte : une explication du texte sacré, des certitudes en traitant de questions théologiques telles que l'eucharistie. Cela vaut aussi pour la métaphysique portant sur des objets communs (Dieu et l'âme) avec la théologie. En témoigne par exemple la méditation III où Descartes se livre à une recherche d'un fondement en science, en la connaissance de Dieu, par son idée. Dieu est présenté comme celui qui garantit la vraie connaissance, celle des vérités claires et distinctes. Tout ceci crée une confusion qui nécessite d'être interrogée. De ce fait une contradiction apparaît manifestement dans les dires même du philosophe français. Dès lors il nous incombe de parcourir les textes cartésiens ou préfigure cette idée de paradoxe cartésien dans son rapport avec la théologie. Aussi devrions-nous en justifier le sens même du paradoxe dans son positionnement théologique dans chaque texte, ainsi que les raisons qui fondent ce paradoxe.

Études des textes de 1619-1637 où ce paradoxe s'observe

1. Genèse du paradoxe

Pour bien comprendre la genèse de ce paradoxe qui s'observe chez Descartes, il nous faut retourner à un passage très important du *Discours de la méthode*, publié en 1637, notamment en sa première partie. Car c'est dans ce passage que s'observent ses premières appréciations réelles et explicites sur la théologie, hormis le bref aperçu que nous livre la fin de la règle III des *Regulae*. Cette règle évoque brièvement la possibilité d'accord de la foi et de la raison⁷⁷. Par ailleurs, en faisant le récit sur ses premières années d'études, en décrivant notamment chacun des domaines d'études faites (partant, des lettres, arts, mathématiques etc., jusqu'à la théologie) Descartes énonce dans le discours de 1637 un point pertinent dans l'élucidation dès le départ de sa conception de la théologie en ces termes :

« Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel ;
mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins

⁷⁷ RDE III, FA I, 90 ; ATX, 370, 17-25.

ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduisent, sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme»⁷⁸.

On retrouvera un peu tardivement, en 1641, dans la *Réponse aux sixièmes objections*, une réponse analogue à ce passage. Dans cette réponse il insiste sur son illégitimité à traiter de théologie certes, mais souligne également son incapacité dans l'interprétation de l'Écriture.

« Pour ce qui est des lieux de l'Écriture, je ne juge pas que je sois obligé d'y répondre, si ce n'est qu'ils semblent contraires à quelque opinion qui me soit particulière [...] vu que je n'ai jamais fait profession de l'étude de la Théologie [...] enfin que je ne sens point en moi d'inspiration divine, qui me fait juger capable de l'enseigner. C'est pourquoi je fais ici ma déclaration, que désormais je ne répondrai plus à de pareilles objections »⁷⁹.

Et c'est à cause de cette même conception qu'il présente dès le *Discours de la méthode*, qui suppose qu'on ait besoin d'une « extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme »⁸⁰ que naîtra un paradoxe. C'est-à-dire quand Descartes se lancera dans toute démarche contraire d'explication de la théologie sans pourtant être prédisposé ni assisté par la grâce divine. Car ce dernier n'ayant pas fait acte de foi, de cette profession de théologien, étant philosophe reconnu et non théologien, aussi n'ayant pas bénéficié de l'assistance du ciel, ou de l'inspiration divine, il ne peut donc pas s'y pencher. Ainsi Descartes à travers cette conception pose dans le *Discours de la méthode* une condition, comme une espèce de norme pour pouvoir traiter de théologie. L'exercice ou la pratique de la théologie nécessite désormais une condition : l'assistance du ciel.⁸¹ La théologie devient ainsi comme une affaire ésotérique, mystique, restreinte, nécessitant au préalable la grâce divine. On pourrait même dire de

⁷⁸ DM, FA I, 575 ; AT VI, 8, 8-17.

⁷⁹ Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, FA II, 869 ; AT IX, 230.

⁸⁰ DM, *Ibid.*

⁸¹ Voir aussi Jean Laporte sur cette question. Celui-ci pense que « Descartes songe moins à ce que les Théologiens sont en effet - il méprise cordialement beaucoup d'entre eux - qu'à ce qu'ils devraient être. L'« assistance extraordinaire du Ciel » et l'« inspiration divine » sont pour lui les conditions indispensables faute desquelles nulle étude théologique ne peut avancer ». Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, p. 334.

l'inspiration du Saint Esprit sans trop abuser. Mais à vrai dire, comme s'interrogera Henri Gouhier « à qui pense Descartes » ici quand il dit qu'il est « besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme » pour faire de la théologie ? Pour Henri Gouhier il s'agit bien des papes et des conciles, pas des prêtres, ni des théologiens⁸². Ceci apparaît déjà comme une séparation de domaines des vérités de raison et vérités révélées établie par Descartes dans le *Discours de la méthode*, dans cette vision théologique.

Dans ces conditions peut-on s'interroger pourquoi dans certains textes Descartes déroge-t-il alors au principe qu'il a reconnu lui-même à savoir : d'être pourvu de la grâce divine, ou de l'inspiration divine pour traiter de théologie ? Est-ce sa ferme assurance (*fides qua*) envers Dieu, ou sa posture de fidèle, fervent chrétien et croyant qui lui donne cette légitimité de se pencher sur la théologie ? Pourquoi oserait-il désormais soumettre les vérités révélées à la faiblesse de ses raisonnements ? En témoignent par exemple : les trois *lettres à Mersenne* de 1630, annonçant la théorie des vérités éternelles, la *Lettre à Plempius pour Fromondus* du 03 octobre 1637 sur la question de l'âme chez les bêtes dans laquelle Descartes fait un excellent commentaire du Lévitique et du Deutéronome, la *Lettre à Mersenne du 27 mai 1630*, sur les vérités éternelles où Descartes fait allusion à Genèse 1, 31 parlant des œuvres bonnes de Dieu, *l'Épître dédicatoire des Méditations aux théologiens de la Sorbonne*, les *Réponses aux objections* II, IV, VI, VII, *la lettre apologétique*.

Pourquoi ce revirement tant observable en parcourant certains de ses textes qui procèdent à l'évocation de l'idée de théologie ? Lui qui pourtant a bien su distinguer la vocation de la théologie de celle de la philosophie. Alors le fait-il à dessein, ou parce qu'il juge vraiment nécessaire et urgent de clarifier ce qui est réellement dit de l'Écriture et du concile, plutôt que de laisser d'autres philosophes et théologiens en abuser ? Le fait-il donc malgré lui, ou par réel souci de préserver les vérités issues de la révélation de ceux qui en abuseraient ? Ainsi allons-nous exploiter les différents textes dans lesquels se dessine le paradoxe théologique chez Descartes.

⁸² Voir Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, *Op.cit.* p. 219.

1.1 Du caractère digressif des tout premiers textes cartésiens usant de passages bibliques

Si nous partons du passage du *Discours de la méthode*, et de la *Réponse à la sixième objection* cités en amont fixant une normalité dans l'exercice de la théologie, et de l'explication de l'Écriture Sainte, nous observons un paradoxe dans les textes que nous allons explorer ; Descartes aborde bien l'Écriture, le dogme, en un mot des questions théologiques sans obéir à cette normalité. Il est vrai que dans certains textes l'usage de l'Écriture semble de portée digressive au sens philosophique du terme, en ce qu'il permet tout simplement la précision d'un propos obscur, très souvent d'une théorie philosophique, physique, voire métaphorique, ou une image à portée heuristique. Par contre d'autres textes témoignent visiblement d'une explication des choses relevant de la révélation, sans se limiter à un simple usage proverbial de l'Écriture. En tout état de cause Descartes témoigne d'une ambiguïté manifeste quand il convoque l'Écriture, ou le dogme dans son discours. Sinon quel intérêt de recourir à des éléments relevant de la théologie dans des discours qui portent sur la physique, la philosophie ou la métaphysique ? Aussi retombe-t-il dans une contradiction dès lors qu'il se soustrait au respect de la normalité établie par lui-même dans l'exercice de la théologie. Il nous faut donc la clarifier, comprendre ou du moins explorer, à travers sa correspondance et autres textes.

De la digression philosophique

1.1.1 Dans Préambules. *La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse*⁸³

Il s'agit là d'un texte complexe dans lequel l'Écriture est convoquée, comme en témoigne le titre. Aussi la position cartésienne n'y est pas facilement saisissable. Par ailleurs, si on se fie au titre de ce texte, il est attesté d'une vraie confiance (*fides qua*) de Descartes envers Dieu. Il se dessinerait alors plusieurs difficultés. La première se remarque dans l'établissement d'une corrélation, voire d'une cohérence logique entre le titre et le contenu du texte. Tel que présenté, le vrai sens de ce titre reprenant explicitement un verset biblique reste énigmatique, confus, car la suite du texte dans son contenu ne traite nullement de choses bibliques ni de

⁸³ Comme le souligne Ferdinand Alquié « Tel était le titre complet. L'inventaire des papiers de Descartes dit en effet : *quatre pages écrites sous ce titre : Praeambula. Initium sapientiae timor Domini.* ». *Préambules*, FA I, 45.

théologie. Il y aurait comme un vrai *hiatus* entre le titre, si on le comprenait littéralement pensant avoir affaire à la théologie et le contenu même de ce texte qui, au contraire, ne traite que de science, ou plutôt annonce un projet de science. Il y aurait *a priori* une incohérence logique. Descartes évoquerait donc un passage biblique sans réellement lui donner un fondement significatif. Pourquoi Descartes convoque-t-il alors l'Écriture ? Serait-ce pour bien traiter de science ? L'Écriture a-t-elle vraiment une portée significative dans la compréhension de ce texte scientifique ?

La deuxième difficulté porte sur la signification du concept de « sagesse » ici. S'agit-il de la sagesse perçue comme « morale », « vertu du bien », « sagesse divine » ou d'une sagesse au sens antique et grec du terme qui renvoyait à une connaissance assez diversifiée sur les sciences ? On pourrait croire que Descartes voudrait au départ partir de prémisses tirées de l'Écriture pour évoquer son désir d'avancer caché jusqu'à l'élaboration de sa science. Il agirait comme « les comédiens, appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur de leur front, mettent un masque »⁸⁴, mais se rétracterait de peur de toucher assez à ce qui ne relève point de ses compétences. Peut-être a-t-il réellement éprouvé un désir d'établir une corrélation entre crainte de Dieu et commencement de la sagesse. La sagesse serait alors perçue comme « science », comme dans la conception antique où le philosophe, sage, était cet amoureux du savoir. Vu de cette façon alors, ce titre, mieux ce passage biblique, s'accorderait davantage avec la suite du texte. Dans ce sens il s'établirait un lien entre crainte de Dieu et commencement de la science.

Ainsi Descartes pose-t-il une digression, évoquant ce passage biblique dans un texte qui se veut scientifique. Car même s'il raisonne dans ce texte en homme de science, l'ombre de l'Écriture à travers le verset biblique qu'il utilise y attribue une connotation théologique. Ce qui pose justement problème et pousse à s'interroger réellement sur ses vraies intentions dans ce texte. Toutefois, il est vrai que Descartes ne creuse pas davantage l'interprétation de ce verset, ce qui lui attribuerait une portée figurative. Descartes pose-t-il peut-être une digression philosophique en évoquant un passage biblique pour éclairer ses propos sur son projet de science ? On pourrait alors remarquer une position paradoxale de ce texte cartésien exprimant d'un côté l'intérêt d'un passage du texte sacré par son titre, puis de l'autre celui d'une démarche purement scientifique, sans établir, explicitement de corrélation entre ces deux

⁸⁴ Cf. Ferdinand Alquié, *Préambules*, FA I, 45

domaines distincts. Une autre difficulté apparaît aussi : en admettant ce passage de l'Écriture comme titre, la sagesse voire la science et ses vérités seraient toutes dépendantes de la foi, car c'est la « crainte de Dieu » qui en est la condition du commencement.

Or la pensée cartésienne, plus tard, évoluera assez sur ce point jusqu'à bien préciser les limites des choses qui relèvent de la science et celles de la foi, tout en précisant leur séparation. De ce fait, il serait contradictoire que s'établisse une dépendance de la science envers un domaine avec lequel elle se distingue. Car les vérités de raison et de foi sont distinctes. Ainsi, explorons donc ce texte. Qu'est-ce donc que les préambules ?

Ceux-ci peuvent être considérés comme le premier texte où il est fait référence à l'Écriture comme l'indique le titre « *Préambules. La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse* ». Car si l'on se fie aux propos de Ferdinand Alquié : « Tel était le titre complet » et « L'inventaire des papiers de Descartes dit en effet : quatre pages écrites sous ce titre »⁸⁵. Ce dernier nous convie tout de même à nous référer aux *Premières pensées de Descartes*⁸⁶ d'Henri Gouhier concernant cette citation de l'Écriture. Bien que faisant partie des œuvres rares et inédites de Descartes, découvertes tardivement et traduites du latin vers le français (ce qui aura suscité quelques interrogations sur l'authenticité du contenu, mieux la fidélité de sa traduction avec la pensée propre de l'auteur) nous tâchons ici d'en déceler la portée théologique. Déjà s'il faut s'en tenir à ce titre, il est bien évocateur d'une pensée sur l'Écriture notamment en son livre de Psaume⁸⁷ 111: 10⁸⁸ ainsi qu'en celui des Proverbes 1: 7 stipulant également que : « La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse ». Le chapitre 9 : 10 des Proverbes y revient en affirmant que « Le commencement de la sagesse, c'est la crainte de l'Éternel ». Même position partagée par Geneviève Rodis-Lewis qui le confirme en affirmant qu'il s'agit d'une « phrase plusieurs fois répétée dans les *Psaumes*, les *Proverbes*,

⁸⁵ Cf. Notes de bas de page de Ferdinand Alquié, Voir *Préambules* FA I, 45.

⁸⁶ Cf. Henri Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958, pp. 66-67. Dans les prochaines lignes ce titre sera mentionné par PPD.

⁸⁷ Descartes n'est pas le seul savant ni le tout premier à évoquer les psaumes. Comme le souligne Edouard Mehl, « évoquer les Psaumes n'a rien de déplacé en contexte scientifique : de Copernic à Kepler, ils occupent une place de premier ordre dans le débat cosmo-théologique sur l'héliocentrisme et sur l'infinité du monde. Aussi le théologien Kepler, au milieu de ses spéculations, ne laisse pas de citer et de commenter les Psaumes, notamment dans la *Préface de l'Astronomia nova* (1609) où il analyse l'intégralité du Psaume 104. ». Cf. Edouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg, 2001, p. 30.

⁸⁸ Henri Gouhier partage cette position que Descartes recourt à de nombreux versets de la Bible à travers ce titre mais nous précisons tout de même que s'agissant du recours au Psaume, Henri Gouhier lui, le réfère ici au Psaume 110 au lieu du 111 en s'appuyant sur *La Vulgate (Traduction latine de la Bible)* contrairement à nous. *Ibid.*

l'Écclésiastique »⁸⁹. Il s'établit en réalité, à travers cette « assertion cartésienne » empruntée donc *fidèlement* à l'Écriture un lien entre sagesse et crainte de Dieu. Aussi il s'observe que Descartes a « mis ce préambule sous le signe de Dieu, dont la crainte est « le commencement de la sagesse » »⁹⁰. Ainsi se pose-t-il comme modalité de commencement de la sagesse : la crainte de Dieu.

Ce texte faisant partie de fragments retrouvés un peu plus tard après la mort de Descartes a peut-être perdu de sa cohérence logique lors de sa constitution ou reconstitution par ceux qui l'auraient découvert. D'où ce *hiatus* observé entre son titre et le contenu du texte. Ce qui fait qu'il soit difficile de saisir les vraies intentions de l'auteur en le rédigeant, à savoir s'il voulait réellement attribuer une portée significative au verset employé, ou, s'il l'a utilisé dans un contexte différent. Par ailleurs, nous partons du postulat que l'auteur l'a utilisé pour établir une corrélation entre crainte de Dieu et commencement de la science.

Dès lors on peut s'interroger pourquoi Descartes souligne alors la « crainte de Dieu » plutôt qu'un attribut divin à l'instar de la justice, la perfection, l'infini, la bonté, voire la charité ou l'Amour ? De fait l'athée s'exclue-t-il *ipso facto* de toute optique d'aspiration à la sagesse chez Descartes ? Descartes serait-il stoïcien, sous influence théologienne en plaçant Dieu au fondement de toute dynamique d'avènement de la « *sapientia* » ? Il faut dire qu'il est question de s'interroger sur les fondements de la sagesse donc ayant pour sous-bassement la science « *scientia* ». La question du rapport entre *sapientia* et *scientia* est déjà antique mais est rediscutée en scolastique. Remarquons que Thomas⁹¹ et Augustin⁹² utilisent l'extrait biblique : « La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse ». Mais il ne s'agit pas d'une simple science ordinaire. Celle-ci relève d'une certaine intelligibilité chez Descartes. Car nous savons qu'en cette période où se rédigèrent ses premiers travaux, Descartes raisonne plus en scientifique⁹³ qu'en philosophe. Mais cela précise bien l'importance de craindre Dieu.

⁸⁹ Genevière Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2013, p. 444.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁹¹ Voir Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, Question 19, article 7. Notons que cette référence apparaît dans la « partie morale particulière » (IIa IIae) de la Somme et non pas dans la partie plus spéculative et métaphysique sur Dieu et la création (Ia). Cela veut dire qu'il y aurait trace chez Descartes d'une attitude morale particulière (un faire).

⁹² Cf. Saint Augustin, *De la doctrine chrétienne* in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Raulx, Tome IV, Chap. VIII, BAR-LE-DUC, 1866, p. 23.

⁹³ Au cours de cette période les liens d'amitié entre Descartes et Beeckman sont encore très bons, Descartes n'a pas encore réellement exploré la philosophie, il est beaucoup intéressé et influencé par des questions d'ordre scientifique au sujet desquelles ils s'entretiennent très souvent.

Pour reprendre l'avis d'Henri Gouhier « Cette citation de l'Écriture annonce un projet où il sera évidemment question de la sagesse. Son origine évoque un certain climat religieux au moment où l'auteur prend sa plume. Enfin ce n'est sans doute pas par hasard que la sagesse est liée à la crainte de Dieu. Ces trois caractères du texte sacré ne renvoient-ils pas à l'expérience que Descartes a vécue dans la nuit du 10 au 11 novembre ? »⁹⁴. L'enjeu des *Préambules* visant également la « science admirable », véritable supposée conduire à la sagesse. Aussi permet-elle la contemplation du « vrai savoir où les connaissances s'enchaînent aussi claires, aussi ordonnées, aussi faciles à retenir que la série des nombres »⁹⁵. D'où l'idée du projet d'une science universelle. « A celui qui voit complètement la chaîne des sciences, il ne semblera pas plus difficile de les retenir dans son esprit que de retenir la série des nombres »⁹⁶. La question même d'unité de la science et celle d'une certaine ingéniosité d'esprit ou « *ingenii* » se posent ainsi. « *Initium sapientiae timor Domini* n'annonce pas des préambules à quelque question de géométrie ou d'algèbre. Mais comme *sapientia* et *scientia* sont jointes ensemble dans le plan du jeune réformateur, rien d'étonnant si ces préambules contiennent des généralités sur l'esprit de la « science admirable »⁹⁷. Le concept de « *sapientia* » renverrait ainsi à sagesse « *sapientia* » et « *scientia* ». Or admettre que « la crainte de Dieu est le commencement de la science » serait comme subordonner la science à la foi. Autrement dit, faire dépendre les vérités de raisons à celles de la révélation. Ce que Descartes a toujours réfuté en bloc pourtant. Ainsi les *Préambules* témoignent-ils toutefois d'un vrai paradoxe dans leur rapport à la théologie. De même que l'on observe aussi dans les *Olympiques*.

1.1.2 Dans les *Olympiques*⁹⁸

Tout comme le précédent texte les *Olympiques* témoignent aussi d'une vraie digression philosophique. Le constat est presque le même. Il serait difficile de bien saisir leur cohérence, et surtout la logique sémantique à laquelle obéissent leurs fragments. Ce qui fait que la position cartésienne ainsi que ses réelles intuitions théologiques en convoquant l'Écriture, par la citation de Genèse I, ne soient pas bien comprises. Descartes part d'un récit de trois songes

⁹⁴ Henri Gouhier, PPD, *op.cit.*, p. 67.

⁹⁵ Henri Gouhier, PPD, *op.cit.*, P. 68.

⁹⁶ *Préambules* FA I, 46.

⁹⁷ Henri Gouhier, PPD, *op.cit.*, p. 67.

⁹⁸ À en croire Edouard Mehl, « Croll, à qui Descartes emprunte précisément le terme d'*olympica* » fut le premier à donner à ce « terme d'olympique un sens équivalent à celui d'intelligible ». Cf. Edouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, *op.cit.*p. 31.

durant la fameuse nuit du 10 au 11 novembre de 1619 où il découvrait les fondements d'une science admirable comme nous le rapportera son biographe Adrien Baillet. Des songes qui témoignent aussi de son orientation religieuse. On pourrait avoir une lecture des *Olympiques* en s'appuyant sur le récit qu'en donne Adrien Baillet comme un moment d'angoisse. C'est en ce sens que Descartes se mit à prier afin de retrouver une certaine quiétude. D'après Baillet, Descartes évoque également la possibilité d'accès à une « science admirable » dans les *Olympiques*, mais celle-ci se justifierait à travers une vision et des songes (trois). Il fallait donc que Descartes comprenne ces trois songes afin de connaître la volonté de Dieu pour la suite de sa vie.

« Quoiqu'il en soit, l'impression qui lui resta de ces agitations lui fit faire le lendemain diverses réflexions sur le parti qu'il devait prendre. L'embarras, où il se trouva, le fit recourir à Dieu, pour le prier de lui faire connaître sa volonté, de vouloir l'éclairer, et le conduire dans la recherche de la vérité. Il s'adressa ensuite à la sainte Vierge, pour lui recommander cette affaire qu'il jugeait la plus importante de sa vie. Et pour tâcher d'intéresser cette bienheureuse Mère de Dieu, il prit occasion du voyage qu'il méditait en Italie dans peu de jours pour former le vœu d'un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette »⁹⁹.

Mais c'est en suivant la traduction des notes recopiées par Leibniz des fragments qui faisaient aussi partie des *Olympiques* qu'on s'aperçoit d'un recours à la Genèse, suite à sa théorie descriptive des olympiques. « Les choses sensibles nous permettent de concevoir les olympiques : le vent signifie l'esprit ; le mouvement avec la durée signifie la vie ; la lumière signifie la connaissance ; la chaleur signifie l'amour ; l'activité instantanée signifie la création. Toute forme corporelle agit conformément à l'harmonie. Il y a plus de parties humides que de sèches, et plus de froides que de chaudes ; sans cela les parties actives auraient trop vite remporté la victoire, et le monde n'aurait pas duré longtemps »¹⁰⁰. « Disant que Dieu a séparé la lumière des ténèbres, la Genèse signifie qu'il a séparé les bons anges des mauvais »¹⁰¹. Cette citation de la Genèse d'ailleurs suscite beaucoup d'interrogations quant à sa pertinence dans ce texte. Pourquoi Descartes cite-t-il alors l'Écriture ? La cite-t-il pour éclairer ou apporter des précisions sur un propos obscur ?

⁹⁹ LO, FA I, 59-60.

¹⁰⁰ LO, FA I, 62.

¹⁰¹ LO FA I, 62-63.

L'intention cartésienne sur cet usage scripturaire est ambiguë. La tendance serait d'y voir un usage métaphorique ou illustratif visant à appuyer une argumentation, en l'occurrence celle qui permet de bien concevoir ce qu'il entend par olympiques. Autrement dit, en citant ici l'Écriture, Descartes crée volontairement une digression à une fin explicative car il veut éclairer un point. Seulement ce point n'est pas d'ordre théologique, mais traite plutôt de physique, mieux des choses sensibles comme le vent, le mouvement et la durée, la lumière, la chaleur, l'activité instantanée qui signifie la création, l'humidité, etc. En dépit de ce qu'il entend par « l'activité instantanée qui signifie la création » et qui peut justifier de l'usage de Genèse 1, 3 qui traite aussi de la création, l'usage scripturaire apparaît toutefois confus. Peut-être aussi en raison du caractère problématique de ces fragments qui ne sont pas des textes directement rapportés par l'auteur lui-même.

Nous nous basons ici sur l'examen de « la traduction des notes, recopiées par Leibniz, qui selon l'hypothèse qui a présidé à cette édition, faisaient partie des Olympiques »¹⁰². Ainsi remonteraient-ils à cette période¹⁰³ comprise entre 1619 début 1620.¹⁰⁴ A vrai dire, d'après Fernand Hallyn, « des Olympiques il nous reste ce qui a été copié ou traduit par d'autres, de manière plus ou moins complète et avec plus ou moins de fidélité. Nous n'avons pas affaire à un donné cartésien *pur*, mais à un fait déjà filtré et interprété par ceux-là mêmes qui ont jugé utile d'en conserver le souvenir, en tout ou en partie, littéralement ou non, avec ou sans commentaire ».¹⁰⁵ Cette réception compliquerait davantage notre compréhension de la portée théologique de l'Écriture dans *les Olympiques*. Tout compte fait, l'intérêt que nous portons à ce texte est de nature purement théologique. En effet, dans sa traduction faite par Leibniz, vers la fin du texte Descartes revient sur le récit de la Genèse à plusieurs reprises. C'est justement à ce stade que notre réflexion trouve son intérêt théologique. Car Descartes, qui prétend ne pas toucher à tout ce qui a trait à la révélation, et qui distingue bien son objet de celui des vérités scientifiques (de raison) puise bien dans le livre de la Genèse quelques arguments pour étayer ses thèses.

¹⁰² Voir commentaire de Ferdinand Alquié sur ce point. LO, FA I, 61.

¹⁰³ Voir Henri Gouhier, les PPD de Descartes.

¹⁰⁴ Cf. Commentaire de Ferdinand Alquié sur ce point. LO, FA I, 61.

¹⁰⁵ Fernand Hallyn, « Les *Olympiques* : un manuscrit trouvé et perdu » in *Les Olympiques de Descartes* Ferdinand Hallyn (éd.), Romanica Gandensia, Genève, Droz, 1995 p. 11.

D'ailleurs trois propositions nécessitent d'être examinées.¹⁰⁶ Premièrement : « Disant que Dieu a séparé la lumière des ténèbres »¹⁰⁷ qui renvoie à la référence biblique du livre de la Genèse (Genèse 1 : 3). Cette référence stipule que « Dieu sépara la lumière et les ténèbres ». Et Descartes de poursuivre : « la Genèse signifie qu'il a séparé les bons anges des mauvais » formule que l'on retrouve chez Saint Augustin¹⁰⁸. En effet Descartes y reprend la même perception augustinienne des anges telle que décrite dans *La cité de Dieu*. Les ténèbres renvoient aux mauvais anges et la lumière aux bons. Discours que Saint Augustin éclaira déjà : « Il ne faut, du reste, pas non plus passer sous silence le fait qu'après ces paroles : « Que la lumière soit, et la lumière fut », il est ajouté aussitôt : « Et Dieu vit que la lumière est bonne » (Genèse 1, 3) : et cela, avant qu'il ait séparé la lumière des ténèbres et appelé la lumière jour et les ténèbres nuit, pour ne pas paraître approuver aussi de telles ténèbres avec la lumière »¹⁰⁹. Et enfin Descartes d'ajouter : « Le seigneur a fait trois merveilles : les choses de rien, le libre arbitre et l'homme Dieu ». (LO, p. 63). Cette proposition pourrait se comprendre comme une synthèse des trois premiers chapitres du livre de la Genèse.

Dès le premier chapitre du livre de la Genèse, on peut remarquer la première merveille que fit le seigneur (Dieu), à savoir : « les choses de rien », ce qui nous renvoie tout simplement à l'acte de la création. En nous référant à la tradition du christianisme et de ses grands commentateurs occidentaux (Augustin, Thomas, etc.) l'usage de cette expression de « *creatio de nihilo/ex nihilo* » est bien présent¹¹⁰. Soulignons que « seul Dieu, qui a tiré la créature de rien par sa puissance créatrice, est capable, par sa grâce, de la conduire vers son achèvement »¹¹¹. De même, il faut rappeler que cet acte de la création, Dieu l'entreprend en usant de rien d'autre que de sa volonté : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. La terre était informe et vide ». (Genèse 1 : 1). Pour mieux justifier ce « rien » à partir duquel les

¹⁰⁶ Descartes, LO, FA. I, 62.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 62-63.

¹⁰⁸ Sur ce sujet bien élaboré dans le détail, Cf. Saint Augustin, *La cité de Dieu*, Trad., Gustave Combès., Livre XI, Chap. XIX-XX, Paris, Institut d'Etudes augustinienes, 1994.

¹⁰⁹ Voir Saint Augustin, *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁰ A titre d'exemple, l'expression *de nihilo* se retrouve 93 fois chez Augustin dont 5 fois dans les *Confessions* : XII, 7, 7 ; 12, 31 ; 28, 38 ; 29, 40 ; XIII, 33, 48. L'expression *ex nihilo* se retrouve 71 fois chez Augustin dont une fois dans les *Confessions* : XII, 17, 25. Cf. *Corpus Augustinianum Gissense*, CD-ROM, Basel, Schwabe & Co. AG Verlag (CAG). Depuis Origène (Peri archôn II, 1, 5), la tradition véhiculait l'expression *ex nihilo* (2 Macc 7, 28). Augustin préfère l'expression *de nihilo* par laquelle il insiste sur la dépendance ontologique totale de la créature à l'égard du Créateur. Cf. Aimé Solignac, « de nihilo », BA 14, note complémentaire 24, p. 603-606.

¹¹¹ Yves Meessen, « De l'usage du double concept aristotélicien matière-forme dans la pensée augustinienne de la création » Publié dans : M.-A. Vannier (éd.), *La Création chez les Pères*, Bern, Oxford, Wien, Peter Lang, coll. « Recherches en littérature et spiritualité », n°19, 2011, p. 133-145.

choses se font, reprenons donc l'intégralité des versets 1, 2 et 3 du premier chapitre de la Genèse. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. La terre était informe et vide ; les ténèbres courraient l'abîme, et l'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux ». Déjà à travers l'idée d'une « terre informe » et « vide » telle que rapportée par l'Écriture se présage ou plutôt se sous-tend l'idée d'un « rien » de la terre, mieux de l'univers. Sinon comment peut-on concevoir quelque chose d'informe et de vide si ce n'est « rien » comme le pense Descartes ici ? Bien qu'il y reviendra plus tard dans sa fable du *Monde* préciser sa conception physique du monde en y évoquant l'idée du « chaos » au lieu d'un « rien ».

Ainsi sa genèse du monde sera une interprétation quelque peu différente de celle de la Bible qu'il trouvera sur quelques points lacunaires pour sa physique. Ainsi redéfinira-t-il les notions du vide, de la lumière, de la matière, du mouvement et de la substance. Aussi on voit que tout au long du premier chapitre de la Genèse de la Bible tout se fait par Dieu à travers sa parole en un mot son vouloir. Car « Dieu dit : "Que la terre fasse pousser du gazon, des herbes portant des semences, des arbres à fruit produisant, selon leur espèce, du fruit ayant en soi sa semence, sur la terre." Et cela fut ainsi. » (Genèse 1 :11.) ». Nous remarquons donc à travers cette assertion biblique que les choses se feront de la terre après que Dieu évidemment l'ait décidé. Or nous avons remarqué en amont qu'au commencement la terre était « informe et vide » synonyme d'un « rien » en son sens physique du terme. En définitive les choses se font donc d'un « rien » comme le rapporte Descartes. Ceci en sous-entendant que la volonté divine n'est nullement exclue de cet acte de création des choses.

Ensuite la deuxième merveille que fit le seigneur à savoir *le libre arbitre* s'explique toujours à travers ce livre de la Genèse (Voir Genèse 3). Suite au récit qui fut interprété dans le sens du « péché originel », l'homme transgresse l'interdiction formelle de manger du fruit de la connaissance "du bien et du mal". Mais de cet épisode en découlera aussi l'interprétation du premier acte d'expression de la liberté humaine. Malgré le fait que la consommation dudit fruit soit considérée de principe comme interdiction, désobéissance d'après la tradition judéo-chrétienne et les Saintes Écritures, une autre interprétation philosophique de cet épisode du récit biblique peut s'imposer. En décidant en toute liberté de ne pas respecter ce commandement divin l'homme fait montre d'une capacité de jugement libre. On s'aperçoit alors du caractère inaliénable de son libre arbitre, le pouvoir ou la capacité de se détourner même de la parole divine. Le libre arbitre apparaît ainsi comme la capacité d'entreprendre par soi-même ce que l'on décide. Dès lors une interrogation s'impose : N'eût-

été ce désir de connaître l'homme aurait-il surpassé cet interdit ? « Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal » (Genèse 3 : 5.). Ainsi Descartes souligne-t-il l'importance d'être pourvu du libre arbitre, pouvoir de démarcation du règne animal et d'autres *étants*.

Enfin la troisième merveille n'est rien d'autre que « l'homme-Dieu », c'est-à-dire façonné à l'image de Dieu. En effet, l'homme est le seul être vivant qui bénéficie de quelques degrés de perfection. On note par-là déjà le libre arbitre comme étant l'une des qualités les plus merveilleuses, car nous avons aussi remarqué en amont que la création émanait d'une volonté, d'un dire, d'une prise de décision divine. Or l'homme est tout de même doté du libre arbitre, donc de volonté, qualité dont Dieu se sert pour la création. Ainsi homme et Dieu sont tous deux des êtres de volonté bien que leur perfection d'être ne soit de même degré ainsi que leur essence.

Dans les méditations III et IV, Descartes revient sur cette problématique de l'*Imago Dei*, inspirée de la Bible. L'un des aspects témoignant de l'empreinte divine en l'homme demeure aussi ce pouvoir de « volonté ». Dieu est bien un être infini, parfait, et doué de volonté. Fait à l'image de Dieu, l'homme est comme lui doué de volonté. Mais contrairement à son créateur, il exerce cette volonté dans la finitude. Dan Arbib, en traitant cette problématique de l'*Imago Dei*, affirme que « *L'interprétation cartésienne du topos de l'Imago Dei repose sur le primat de la volonté, qui doit donc être repéré dans la Meditatio III (§ 3). Ce primat impose que le cogito, fondamentalement indéterminé (§4), puisse se performer sur le mode de la volonté (§ 5) »*¹¹².

De la lecture de ces deux textes à savoir : les *Préambules* et les *Olympiques*, on remarque que Descartes part de sa posture de chrétien (*fides qua*) pour examiner, en toute liberté le contenu des Ecritures (*fides quae*). Sa pensée reste libre, elle n'est pas assujettie à celle de ses prédécesseurs, à la tradition ou à des doctrines quelconques.

¹¹² Dan Arbib « L'ego image de Dieu ou du cogito suivant la volonté » in Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet-Septembre 2016, No. 3, Varia (Juillet-Septembre 2016), pp. 333-352 publié par les Presses Universitaires de France.

2 Autres paradoxes : sur l'accord des domaines philosophie-théologie et l'épineuse question théologique de l'étendue du monde, dans la *Lettre à Mersenne du 18 décembre 1629*¹¹³. (Sur l'étendue du créé, est-elle finie ou pas ?)

Descartes ne veut pas s'immiscer dans les affaires de théologie, il le répète à tout moment. Il préfère plutôt se concentrer sur la rédaction de son projet de traité du *Monde* qui exposera sa physique comme il le fait savoir à Mersenne dans cette correspondance. Il préfère même endosser le statut d'homme des sciences ou de philosophe. Seulement quelques faits suscitent des interrogations quant à sa stature initiale, et cela semble déroger à ses prérogatives. Ainsi va-t-il soulever des points assez complexes, par exemple quand il s'interroge sur l'accord de sa philosophie avec la foi. Souhaitant qu'il n'y ait rien qui puisse heurter la foi, Descartes voudra bâtir sa physique sur le principe d'accord avec la foi. Or un tel raisonnement pourrait paraître contradictoire ou difficile à comprendre, avec la conception qu'il se fera entre vérité de foi et vérité de raison qui se veulent distinctes.

On ne saurait bâtir une science libre, avec de fondements solides en cherchant à satisfaire une instance institutionnelle quelconque, comme cela semble paraître pour Descartes envers la foi ou la théologie, suivant un *pseudo* principe d'accord. Car en voulant à tout prix que sa physique s'y accorde et ne heurte point la foi, Descartes ne risque-t-il pas de dépouiller la physique de sa quintessence ? Ne serait-il pas contraint de retirer de son traité certaines thèses crédibles, mais hostiles au paradigme théologique ? Ensuite se pose une autre difficulté quand Descartes s'interroge sur la position de la foi au sujet de l'épineuse question de l'étendue du monde, ou du créé, à savoir s'il est fini ou pas.

Pourquoi donc solliciter la position théologique sur l'étendue du monde ? Est-ce donc pour se conformer à la foi sur sa conception physique du monde ? Voudrait-il soumettre le sort de sa physique à l'appréciation théologique ? D'où la question de savoir si la science doit obéir aux exigences d'un domaine qui a pour objet des choses obscures. Pourquoi donc avoir de telles inquiétudes pour quelqu'un qui se réclame homme de science, philosophe, et non théologien ? Eprouverait-il une quelconque crainte quitte à sacrifier¹¹⁴ ou soumettre même sa physique au tribunal de la foi ? Cela dit, explorons cette correspondance qui nous permettra

¹¹³ Selon l'ordre des « Références scripturaires du corpus cartésien » présenté par Vincent Carraud, ce texte constitue le tout premier corpus où Descartes fait référence à l'Écriture. Cf. Vincent Carraud, « les références scripturaires du corpus cartésien », *op.cit.*

¹¹⁴ Nous faisons allusion ici au report qu'il entreprendra pour la publication de son traité de physique, *Le monde* ayant appris la condamnation de Galilée en 1633.

d'exposer la position ambiguë de l'auteur. Car bien qu'il raisonne en philosophe, en physicien dans ce texte, il établit une vraie digression, par un petit *excursus* dans lequel il s'interroge sur la position de la religion en ce qui concerne la question de l'étendue du monde. De même, il manifeste un vrai souci d'accorder sa philosophie avec la foi. Tout cela s'avère assez paradoxal pour un homme ayant fait de son objet d'études les vérités de raison.

Cette lettre qui ressemble à la présentation d'un projet de rédaction d'une œuvre nouvelle, inédite traitant de physique, fait état d'une discussion scientifique entre Descartes et Mersenne sur des questions relevant de phénomènes physiques. Notamment la question de la « couronne »¹¹⁵ qui s'observerait autour de la flamme, mieux de la « chandelle » pour reprendre l'expression utilisée. Avant de poursuivre rappelons donc en quelques lignes qui est Mersenne¹¹⁶. Marin Mersenne (1588-1648) de son patronyme latinisé *Marinus Mersenius* fut un religieux et théologien français de l'ordre des Minimes. Il est aussi connu comme érudit, mathématicien et philosophe. Ce dernier est l'initiateur des premières lois de l'acoustique, qui portèrent longtemps son nom. Tout comme Galilée il se penchera sur la loi de la chute des corps dans le vide. De Waard dit de lui qu'il était le secrétaire de l'Europe savante de son temps. Ecclésiastique très instruit, avec une connaissance pluridisciplinaire, Mersenne est une des personnalités les plus marquantes, parmi les érudits de son temps. Il est l'un des amis intimes et confidents, voire parrain d'une certaine manière de Descartes comme le témoigne leur correspondance. D'ailleurs il serait quasiment impossible de comprendre la pensée cartésienne sans évoquer le nom de Mersenne.

Dans la correspondance que nous abordons, au sujet du phénomène de perception d'une « couronne », les avis sont différents. La position de Mersenne à ce sujet est que l'on peut voir une *espèce* de couronne autour de la flamme à cause de son rayonnement et de son intensité en contact direct avec l'air. Descartes entend plutôt expliquer ce phénomène autrement. Aussi réfute-t-il l'idée de perception d'une couronne autour de la flamme. D'où ces propos de Descartes à Mersenne : « Vous m'étonnez de dire que vous avez vu si souvent une couronne autour de la chandelle »¹¹⁷.

¹¹⁵ À Mersenne, 18 décembre 1629 AT I, 83.

¹¹⁶ Une thèse consacrée à Mersenne permet également de mieux présenter cet éminent érudit. Cf. Brenda Basílico. Musique, mathématiques et philosophie dans l'œuvre de Marin Mersenne. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2017. Français. (NNT : 2017LIL30038). (tel-01787702).

¹¹⁷ À Mersenne, 18 décembre 1629 AT I, 83.

A vrai dire Descartes pense un tel phénomène impossible de fait. La seule raison qui pourrait expliquer un tel phénomène (perception d'une couronne autour de la chandelle) à ses yeux consisterait en un « état de fatigue » ou « une latence » de nos sens de vue :

« Je veux bien croire toutefois que la cause en doit être rapportée aux humeurs de l'œil, ce que vous pouvez aisément justifier, si tout le monde ne les voit pas à même temps, et je serais bien aise de savoir quand vous les voyez : si c'est la nuit, lorsque vos yeux sont fort chargés des vapeurs du sommeil, ou bien après avoir beaucoup lu ou veillé ou jeûné »¹¹⁸.

Ils s'interrogent donc sur le problème de la facticité de nos sens. Aussi, Descartes et Mersenne abordent la question des « ordres de couleurs », de la nature des sons ainsi que le problème de la chute des corps (pesanteur). Il est donc évident que dans cette lettre Descartes et Mersenne s'entretiennent autour des problématiques relevant des lois de la nature, des corps.

Par ailleurs il faut noter que Descartes entend bien développer ses thèses physiques dans son traité (il s'agit du *Monde* encore en germination). L'une des hypothèses justifiant du paradoxe avec la théologie, qu'il veut d'ailleurs accorder avec sa philosophie, en se rapprochant de Mersenne, est qu'il souhaite ici, une certaine assurance ; mieux une protection juridique et scientifique du point de vue de sa consistance vis-à-vis de l'instance théologique, garante de la validité scientifique à cette époque. C'est ce qui explique son souhait de voir son œuvre en outre passer entre les mains de Mersenne pour examen. Descartes le fait pour se prémunir d'éventuelles divagations possibles, d'objections ou reproches infondés sur ses thèses physiques en cas de « mécompréhension ». En un mot, Descartes veut s'assurer que ni sa philosophie ni sa physique ne tombent en désaccord avec la foi. Ainsi sa hantise serait que ses détracteurs ou lecteurs voient en sa physique, sa philosophie, et même sa pensée entière, une démarche visant à détruire les fondements de la foi. C'est pourquoi à propos de son œuvre à paraître (*Le Monde*), s'adressant à Mersenne il insiste en affirmant :

« Je ne désire pas toutefois qu'il échappe sans avoir été diligemment examiné et de vous - le jugement duquel me suffirait, si je n'avais peur que votre affection me le rendît trop favorable - et de quelques autres des plus habiles, que vous et moi pourrions trouver, qui en veuillent prendre la peine ; ce que je désire principalement à

¹¹⁸ *Ibid.*

cause de la Théologie, laquelle on a tellement assujettie à Aristote, qu'il est presque impossible d'expliquer une autre philosophie, sans qu'elle semble d'abord contre la foi ». ¹¹⁹

C'est dans cette vision de recherche de conformité de sa physique avec la foi (*fides quae*), mieux le contenu des Saintes Ecritures, et les enseignements de l'Église catholique, que Descartes suscite de l'ambiguïté dans sa pensée. C'est aussi dans cette même vision de recherche de conformité avec la foi (contenu de l'Écriture, valeurs et enseignements de l'Église catholique) qu'il sollicite l'avis de Mersenne, à propos de ce qu'est la foi ou l'Écriture, et également, à propos de ses positions véritables, au sujet de l'Étendue du monde. Descartes convoque ainsi l'Écriture par le biais de son représentant, le philosophe, mathématicien, physicien, théologien, à savoir Mersenne. Il l'invite à s'exprimer au sujet d'une problématique physique. Descartes souhaite aussi que Mersenne rapporte *le dire* de l'Écriture à ce sujet. Cependant il faut dire que c'est sur ses compétences en théologie que Mersenne est plus sollicité, car c'est en ce domaine que Descartes ne veut pas essuyer des reproches. C'est en ce sens qu'il nous a été indispensable de repréciser le caractère scientifique que revêt cette lettre, qui aboutit à une interrogation sur les positions ou thèses défendues par la foi ; par conséquent l'Écriture, au sujet de questions physiques.

« Et à propos de ceci, je vous prie me mander s'il n'y a rien de déterminé en la Religion touchant l'étendue des choses créées, savoir si elle est finie ou plutôt infinie, et qu'en tous ces pays qu'on appelle les espaces imaginaires il y ait des corps créés et véritables » ¹²⁰.

La tendance de la position de la foi serait de croire en l'idée d'un monde fini et clos sur la base de la physique géocentriste aristotélicienne, qui admet les fameux espaces imaginaires limités par « la sphère des fixes », objet de la critique cartésienne. La particularité dans ce texte est qu'ici Descartes ne fait pas directement référence à l'Écriture, ni à aucun verset biblique de façon précise, ni à aucun dogme. Il ne veut pas assurer le rôle d'acteur, mais y demeure en retrait, ce qui justifie son attitude paraissant clairement comme une invite à Mersenne à se prononcer sur cette question. Ainsi sollicite-t-il ici l'avis d'un « spécialiste » dans ce domaine des vérités de la révélation.

¹¹⁹ À Mersenne, 18 décembre 1629 AT I, 85-86.

¹²⁰ À Mersenne, 18 décembre 1629 FA I, 233 ; AT I, 86.

Soulignons ici que pour Descartes la foi (*fides quae*) favorise une adhésion aux enseignements et aux valeurs que véhiculent l'Église catholique et les Saintes Écritures. Elle favorise également le respect, sa mise en pratique et la ferme conviction en cette instance et ses textes sacrés. En définitive il s'agit dans cette sollicitation, tout simplement d'une invite à l'Église (ou plutôt l'Écriture qui constitue sa base) de se justifier de façon scientifique, d'apporter sa conception, de clarifier son positionnement sur l'épineuse question de « l'infinité du monde ». Tel est donc l'intérêt de la sollicitation proposée par Descartes à Mersenne¹²¹.

Il faut dire que cette question sur l'infinité du monde suscite des interrogations relevant aussi bien du volet physique que métaphysique, voire moral chez Descartes. Car elle se penche tant sur les limites de l'univers matériel (sur toute son étendue) que sur celles de la pensée humaine. La physique cartésienne vient alors « compléter les enseignements de la métaphysique, en nous démontrant la grandeur de l'univers et nous délivrant ainsi du vain souci de ce qui nous dépasse »¹²². Aussi doit-on retenir que « la matière n'est qu'étendue, or l'étendue est indéfinie, donc l'univers matériel est indéfiniment étendu »¹²³.

Par ailleurs, nous noterons aussi que l'indéfini n'est ni le fini ni l'infini, car le dire : d'une part c'est être en mesure de justifier les limites ou les bornes de l'univers aux moyens de l'homme, ce qui n'en demeure pas moins une chose facile, et d'autre part de prouver qu'il n'y a aucune borne¹²⁴. Or la grandeur de l'univers est *ou du moins* peut-être sans bornes.¹²⁵ Descartes pose donc l'indéfinité de l'univers, comme formule adéquate pour justifier de la

¹²¹ « Sur ce versant de la question, Descartes a remarqué (à la suite de Campanella et de Mersenne), qu'aucun concile n'a jamais formellement statué sur la question de l'infinité du/des monde(s). Il y a là comme un vide doctrinal ; c'est pourquoi, en prenant position en faveur d'un monde infini ou simplement indéfini, Descartes pense ne pas heurter les « fondements de la religion chrétienne » (ce que craint Christine de Suède) : il contredit seulement le préjugé commun selon lequel la finitude spatiale et temporelle du monde est un article de la foi catholique – ce qui est positivement faux. Mais Descartes ne s'est pas contenté de cet aspect seulement critique : il s'appuie également sur son propre commentaire de la Genèse, qu'il pensait joindre aux Méditations pour le soumettre aux théologiens de Sorbonne ». Cf. Thibault Gress, « Entretien avec Edouard Mehl : Autour de Descartes en Allemagne et de Descartes et la fabrique du monde (partie 1) », in, *Actu-philosophia*, publié le 9 décembre 2019, <http://www.actu-philosophia.com/entretien-avec-edouard-mehl-autour-de-descartes-en-allemande-et-de-descartes-et-la-fabrique-du-monde-partie-1/>

¹²² Etienne Gilson, *Discours de la méthode, Textes et Commentaire*, Paris, Vrin, 1954, p. 24

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Cette question de différence entre indéfini et fini sera élucidée par Descartes dans les *Principes de la philosophie* dès l'article 26, puis l'article 27. « Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini ; tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très assurés qu'il n'y en peut avoir ». PP, art. 27. FA III, 108. Le mot *infini* est problématique, pour simplifier sa compréhension, Descartes l'attribue qu'à Dieu seul, pour le reste de ses créatures il préfère utiliser l'*indéfini* pour les caractériser.

¹²⁵ Cf. *Lettre à Regius*, du 24 mai 1640, AT III, 64.

complexité à déterminer, définir, fixer les limites de l'univers, mieux connaître l'univers dans toute son étendue ; ou prédire l'ensemble des phénomènes qu'il implique ainsi que ceux de toutes ses composantes de façon exacte. Une telle tâche s'avère complexe à cause de l'incapacité de nos perceptions à atteindre certaines choses. Il reviendra d'ailleurs plus tard sur ce sujet dans plusieurs correspondances. On peut citer entre autres celle adressée à More :

« Lorsque je dis qu'il y a certaines choses plutôt indéfinies qu'infinies. Car il n'y a que Dieu seul que je conçoive positivement infini. Pour le reste, comme l'étendue du monde, le nombre des parties divisibles de la matière, et autres semblables, j'avoue ingénument que je ne sais point si elles sont absolument infinies ou non : ce que je sais, c'est que je n'y connais aucune fin, et à cet égard je les appelle indéfinies. Et bien que notre esprit ne soit ni la règle des choses ni celle de la vérité, du moins doit-il l'être de ce que nous affirmons ou nions. En effet, rien de plus absurde et de plus inconsidéré que de vouloir porter un jugement sur des choses auxquelles, de notre propre aveu, nos perceptions ne sauraient atteindre »¹²⁶.

Il faut dire qu'une telle problématique se remarque déjà aussi bien chez Nicolas de Cues s'interrogeant sur cette épineuse question des limites de l'univers. Chez ce dernier se remarquera aussi par son empreinte cosmologique les prémisses de ce mouvement ayant conduit vers la révolution copernicienne. Tout en soulignant de façon explicite que l'univers est sans limites finies, qu'il est indéfini ou indéterminé. Du fait de l'immensité de l'univers comme étant indéfinie ou indéterminée, Nicolas de Cues déconstruit la thèse aristotélicienne sur « la centralité de la terre » dans l'univers, celle-ci devenant alors hypothétique et non-évidente.

« Bien que le monde ne soit pas infini, il ne peut cependant pas être conçu comme fini, puisqu'il lui manque les termes entre lesquels il serait enclos. Par conséquent, la terre, qui ne peut pas en être le centre, ne peut pas être privée de tout mouvement. En effet, il est nécessaire qu'elle soit mue de façon telle qu'elle soit mue infiniment moins. Comme donc la terre n'est pas le centre du monde, de même la sphère des fixes n'en est pas la circonférence, bien que, si l'on compare la terre au ciel, la terre paraît plus proche du centre et le ciel de la circonférence »¹²⁷.

¹²⁶ À More, 5 février 1649, FA III, 882 ; AT V, 274.

¹²⁷ Nicolas de Cues, *De la docte ignorance* ; tr. Louis Moulinier, Paris, Alcan, coll. « Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne », 1930, chapitre 11 du livre II, n. 157, p. 100.

Et Descartes de réaffirmer à son tour que : « ces choses-là requièrent des instruments si justes, et des supputations si exactes » tout en poursuivant « que je n'ose espérer que personne du monde n'ait encore pu déterminer cela assurément ; et s'il y a quelqu'un qui le puisse, je n'en connais point en qui j'ai tant d'espérance qu'en lui ». ¹²⁸

Dans cette lettre, nous aurons donc perçu une ambivalence chez Descartes qui résonne en philosophe, mais qui cherche à accorder sa physique et sa philosophie avec un domaine dont l'objet est obscur, à savoir la foi. Ce même raisonnement paradoxal pourra encore s'observer dans *la Lettre à Mersenne de janvier 1630*. Car dans cette dernière Descartes envisage la possibilité d'un accord entre vertus chrétiennes et vertus naturelles, c'est-à-dire vertus obéissant aux lois de la nature, ou de la physique.

3 Suite du paradoxe : De l'ambiguïté dans l'accord des vertus chrétiennes et vertus naturelles dans la *Lettre au Père Mersenne, janvier 1630*.

Cette correspondance s'inscrit dans le même esprit que la précédente que nous venons d'analyser. La nature du paradoxe est quasiment la même car on y remarque ici ce besoin pour Descartes de prouver comment ce qui relève de la religion (catholique) n'est pas aussi éloigné de certains procédés naturels comme on pourrait le croire. En un mot on pourrait tout simplement y voir un accord entre principes, autrement dit valeurs sur lesquelles se fonde la foi avec ceux de la physique. Comment une telle entreprise est-elle possible alors, sachant leur vocation et objet bien distincts ? Héritier d'une partie de la tradition scolastique, basée elle-même sur Aristote, Descartes ouvre ici la possibilité d'un dialogue entre physique et théologie à travers les vertus. Mais c'est par un petit *excursus* que Descartes aborde cet accord des vertus, en répondant au neuvième point des questions faites par Mersenne. De même on peut observer dans ce même *excursus* une référence à l'Écriture. Quand bien même celle-ci n'est pas fidèlement reprise, on ne peut pas un instant ne pas y penser : « Dieu ne nous demande pas seulement de pardonner à nos ennemis, mais encore de leur faire du bien, et ainsi des autres ». ¹²⁹ Celle-ci peut légitimement être une allusion au texte sacré bien que le penseur lui-même ici en use dans un contexte bien spécifique.

¹²⁸ À *Mersenne*, Janvier 1630, FA I, 240 ; AT I, 113.

¹²⁹ À *Mersenne*, janvier 1630, FA I, 237-238 ; AT I, 110.

Bien qu'il ne le précise pas,¹³⁰ cette affirmation apparaît explicitement comme un « emprunt » à l'Écriture, notamment en ses nombreux livres tels que celui des Ephésiens 4 :32 stipulant : « Soyez entre vous pleins de générosité et de tendresse, vous pardonnant réciproquement comme Dieu vous a pardonné en Christ » ; Luc 6 : 27 « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent », Descartes se permet sans doute une référence implicite aux Ecritures, sachant qu'il s'adresse à Mersenne, lequel en est familier.

Mais il faut reconnaître la nature *complexe* de la morale qu'encourage cette citation de l'Écriture. Car elle invite à une double tâche à savoir : 1) Pardonner, donc faire acte de bonté envers ceux qui nous ont offensés, en oubliant et faisant « *table rase* » de toutes les vicissitudes causées par les hommes à notre égard. 2) Une fois cet acte du pardon accompli s'impose alors celui qui pourrait être le plus difficile c'est-à-dire faire du bien à ceux qui nous ont offensés, et à ceux que nous considérons comme « ennemis ». Ainsi cette deuxième étape (celle qui consiste à faire du bien) serait la confirmation d'un « pardon véritable et sincère » auquel invite l'Écriture, qui considère le pardon comme une des vertus chrétiennes les plus capitales, bien qu'il soit difficile de l'accomplir. Ce qui paraît bien confus quand on sait que cette correspondance dans sa globalité traite de physique reprenant par la suite des notions de pesanteur, de gravité, des astres, de musique, sons, harmonie, etc.

La tentative d'explicitier le lien entre vertus naturelles et vertus chrétiennes à l'aide de l'exemple du bâton courbé, revient à souligner l'insuffisance des premières. Sans la grâce, il semble que l'usage des vertus reste « courbé », cela sous-entend qu'elles doivent être rectifiées dans leur droiture (ceci ne serait pas très éloigné de Pascal). Il s'établit ainsi un parallèle de paradoxes : entre ce phénomène complexe du redressement du bâton avec la morale biblique complexe du « pardon ». Ces deux paradoxes impliquant un recours à des vertus. Il s'établit donc ici un lien entre vertus chrétiennes et vertus naturelles à travers la complexité qu'elles peuvent susciter dans leur pratique. Descartes s'appuie donc sur l'Écriture qu'il cite « infidèlement » dans une analogie en répondant au problème que lui pose Mersenne. Descartes de dire :

« Pour ce que vous demandez comment les vertus chrétiennes s'accordent avec les naturelles, je ne saurais dire autre chose, sinon que, de même pour rendre droit un

¹³⁰ Dans *Les Olympiques* Descartes précise bien le livre de la Genèse comme source de ses propos relatifs à l'Écriture : « la Genèse signifie qu'il a séparé les bons anges des mauvais ». (Cf. LO FA I, 62-63). Mais ici n'en dit pas plus sur la source biblique à laquelle il fait allusion.

bâton qui est courbé, on ne le dresse pas seulement, mais on le plie de l'autre côté, de même, parce que notre nature est trop portée à la vengeance, Dieu ne nous commande pas seulement de pardonner à nos ennemis, mais encore de leur faire du bien, et ainsi des autres »¹³¹.

A vrai dire l'exemple du bâton n'a rien d'anodin, car il illustre bien le paradoxe voire l'ambiguïté qu'on peut remarquer à travers cette exhortation de l'Écriture, au pardon des « ennemis », quand ceux-là mêmes nous ont affligés. Aussi peut-on s'interroger sur la possibilité de la mise en évidence d'une telle morale. Bien que celle-ci invite à une éthique d'humilité, sa mise en pratique demeure bien difficile parce que l'homme est pourvu d'une « nature trop portée à la vengeance » : la mise en pratique d'une telle morale bien qu'étant en soi pourvue de vertus est plus que vraisemblable.

Descartes justifie donc l'accord de ces deux types de vertus partant de la difficulté qui s'observe en elles. Toutefois sa foi (*fides qua*) envers Dieu et son attachement aux Saintes Ecritures se pressent bien dans ce texte que nous venons d'examiner. Ce contexte nous conduit à aborder dans les trois prochaines lettres (à caractère métaphysique), qui suivront après celle à *Plempius pour Fromondus*, un moment important du cartésianisme notamment avec l'élaboration de la théorie des vérités éternelles. Bien que ces trois correspondances décrivent clairement l'initiative d'un projet métaphysique qui se concrétise, nous les questionnerons néanmoins sur leur portée théologique. Nous tenterons donc de souligner le paradoxe de la Métaphysique spéciale cartésienne qui s'autorise à interroger les notions fondamentales spécifiques au champ théologique. Se dégage ici la difficulté à saisir convenablement l'ambivalence du positionnement de Descartes sur cette question de la théologie.

¹³¹ À *Mersenne*, janvier 1630, FA I, 237-238 ; AT I, 110.

4 Du paradoxe cartésien dans le traitement de la question de l'âme chez les bêtes dans la *Lettre à Plempius pour Fromondus du 03 octobre 1637*.¹³²

« Car l'âme de toute chair est dans le sang, et vous ne mangerez le sang d'aucune chair, parce que l'âme de la chair est dans le sang ». ¹³³ (*Lévitique* 17 ; 14).

« Surtout garde-toi de manger du sang, car ils ont pour âme le sang, et pour cela tu ne dois pas manger l'âme avec la chair » ¹³⁴, (*Deutéronome* 12 ; 23)

Nous avons pu observer en amont à partir d'un texte du *Discours de la méthode* et d'une *réponse aux sixièmes objections* que le traitement des matières strictement théologiques obéissait à une condition : celle de l'inspiration et de la grâce divine. Descartes n'a cessé de le rappeler, précisant que lui aussi n'en a pas été pourvu. De ce fait ce dernier se disqualifiait *ipso facto* de toute entreprise visant à s'y pencher. Alors, pourquoi Descartes recourt-il à l'Écriture comme nous le justifient ces deux versets ? Pourquoi les commente-t-il aussi bien comme le pense Henri Gouhier¹³⁵ ? De même pourquoi Descartes les rattache-t-il à son argumentation portant sur une thèse physiologique ? Serait-ce par opportunisme, nécessité ou par souci d'appuyer un argumentaire par des notions théologiques ?

D'où cette réelle interrogation sur la conformité de Descartes avec le principe de normalité qu'il s'est imposé, à savoir de ne pas s'immiscer en théologie, d'obéir à la condition d'être pourvu de la grâce divine, illuminant les voies de l'exercice théologique. Car le penseur du *Discours de la méthode* ici nous témoigne d'une incursion manifeste dans un domaine éloigné de son champ d'études. Mais avant de percer cette ambiguïté sur la position cartésienne dans son rapport à la théologie ou au texte sacré, rappelons donc les grandes lignes de cette lettre. Nous considérons cette lettre comme la toute dernière des premiers travaux de Descartes (1619-1637) faisant référence au texte sacré comme on peut le

¹³² Dans cette lettre est abordée la théorie cartésienne de l'âme dans les bêtes. Pour ce faire Descartes fait recours à deux citations bibliques. D'ailleurs il ne se cache pas de s'y pencher dans une perspective de clarification de sa physique. Aussi s'y attèle-t-il pour montrer la convenance de sa physique avec le Lévitique. Ce qui amènera d'ailleurs Henri Gouhier à considérer cette théorie comme « meilleur commentaire des formules bibliques » Cf. Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, Deuxième édition, 1974, 2006. p. 203.

¹³³ À *Plempius pour Fromondus*, 03 octobre 1637, FA I, 787 ; AT I, 414. Cette question de l'âme chez les bêtes, nous la retrouverons encore traitée dans la *lettre à Buitendijck*, 1643, dans laquelle il revient sur le Deutéronome chap. 12, verset 23. FA III, 59 ; AT IV, 65.

¹³⁴ *Ibid.*, FA I, 787-788 ; AT I, 414-415.

¹³⁵ Cf. Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, *Ibid.* p. 203.

remarquer à travers ces deux passages bibliques¹³⁶ susmentionnés. Celle-ci est aussi déterminante car elle nous prépare également à cette phase transitoire entre « les premiers travaux » traitant plus de science (de mathématiques, surtout de sa physique) vers ceux de (1638-1642) traitant en profondeur de métaphysique. Cette phase est théologique dans le fameux triptyque de la philosophie théorique chez Thomas d'Aquin repris par Boèce. C'est donc en ses prochains travaux (1638-1642) que nous aborderons plus tard « que s'élabore et que se met au point la métaphysique de Descartes ».¹³⁷

Revenons donc à l'essentiel de notre examen théologique de cette lettre. Il conviendrait tout de même de rappeler que Descartes écrit à Plempius,¹³⁸ mais le principal destinataire de cette lettre étant bien le savant Fromondus. Ce dernier n'est autre que Libert Froidmont qui naquit à Haccourt en date du 3 septembre 1587 et mourut à Louvain le 27 octobre 1653. Théologien et scientifique (mathématicien, astronome) liégeois, de l'université de Louvain, il eût un impact considérable sur le processus complexe des positions de l'église catholique romaine face à la révolution copernicienne, dans la période qui suivit le décret de 1616. Il s'inscrit comme défenseur des positions anticoperniciennes de l'Église. Aussi faut-il rappeler son intérêt pour la philosophie qu'il enseigna aussi. Nous nous épargnons ainsi les raisons justifiant cette médiation pour nous pencher sur notre problématique d'essence théologique consistant à prouver sa pertinence dans cette lettre. Tout d'abord rappelons-en le contexte, mieux les prémisses du raisonnement cartésien avant d'en examiner les citations bibliques (qui constituent en réalité leur point de chute) pour bien comprendre le cheminement de la pensée de l'auteur :

« Il me semble que ce n'est pas sans raison que le très illustre et savant M. Lib. Fromondus s'est souvenu, dans l'exorde des objections qu'il m'a adressées, de la fable d'Ixion : non seulement en effet il m'avertit fort à propos de me garder d'embrasser des opinions vaines et trompeuses au lieu de la vérité (ce que je

¹³⁶ Dans cette correspondance la « théorie sur l'âme des bêtes se présente comme le meilleur commentaire des formules bibliques du Lévitique (17, 14) et du Deutéronome (12,23 : « sanguis enim eorum pro anima est ». Cf. Vincent Carraud, « Descartes et la Bible » in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de Jean-Robert-Armogathe, Paris, Editions Beauchesne, 2017, p. 281.

¹³⁷ Propos de Ferdinand Alquié Cf. FA II, 7.

¹³⁸ Vopiscus Fortunatus Plempius, ce dernier naquit à Amsterdam en 1601 et mourût à Louvain en 1671, il fût médecin hollandais, considéré comme grand contradicteur de Descartes. Plempius se distingua aussi par la traduction scientifique qu'il fit des textes d'Avicenne.

m'efforcerai de faire autant que je pourrai, et ce que j'ai toujours tâché de faire jusqu'à présent)¹³⁹.

La correspondance s'ouvre donc sur cette exhortation du savant (Fromondus) à l'endroit de Descartes à se « garder d'embrasser des opinions vaines et trompeuses au lieu de la vérité »¹⁴⁰. Il s'agit là d'une exhortation qui sera prise avec beaucoup d'intérêt par Descartes et qui d'ailleurs se déploie dans toute sa philosophie construite sur l'évidence et la reconnaissance des choses [idées], celles-ci se présentant de façon claire et distincte à notre esprit. D'où cette règle générale « que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies »¹⁴¹. Du *Discours de la méthode* aux *Meditationes* (première, deuxième et troisième) où le doute méthodique s'emploie à nous détourner de tout ce qui nous égare (sens, opinions, préjugés, etc.), le principe recherché est celui d'une vraie connaissance indubitable (le *Cogito*).

Au regard de l'affirmation de cette exhortation, nous nous rendons compte que Descartes s'est engagé à faire de cette règle le principe et fondement même de sa philosophie. Nous retenons toutefois que les remarques et objections faites à Descartes sont approuvées avec respect et humilité. Cependant il va apporter des clarifications sur la critique que Fromondus croit faire de sa philosophie. En réalité il s'agit d'une critique infondée portant sur une cible qui n'est pas la bonne.

Aux yeux de Descartes Fromondus fait une confusion grotesque entre certains éléments de la philosophie cartésienne et ceux de la philosophie de Démocrite et Épicure. D'où cette urgence de recadrage de pensée en ces termes : « lorsqu'il pense combattre ma philosophie, il ne réfute lui-même que cette vaine doctrine, composée des atomes et du vide, qu'on a coutume d'attribuer à Démocrite et à Épicure, ou quelque autres qui lui ressemblent, et qui ne me regardent point du tout »¹⁴². Désormais l'un des enjeux cartésiens est de repréciser sa pensée dont la problématique même de la perception chez les bêtes semble mal interprétée par Fromondus. À Descartes de clarifier en quoi leur mode de perception (celui des bêtes) se rapproche-t-il du nôtre. Ce rapprochement se justifiant à une seule condition : « selon que notre esprit soit appliqué ailleurs ».¹⁴³ Ce qui revient à dire que d'ordinaire ce

¹³⁹ À *Plempius pour Fromondus*, 03 octobre 1637, FA I, 785 ; AT I, 413.

¹⁴⁰ *Ibid.*, FA I, 785 ; AT I, 413.

¹⁴¹ MM, FA II, 431 ; AT IX, 27.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.* FA I, 786 ; AT I, 413.

rapprochement est impossible. Pour mesurer la teneur des propos cartésiens concernant cette entorse faite à sa pensée reprenons donc un extrait de la correspondance.

« Il suppose que, selon moi, les bêtes voient de la même façon que nous, c'est-à-dire en sentant, ou en pensant qu'elles voient, opinion que l'on croit avoir été celle d'Épicure et qui, même de nos jours, est approuvée de presque tout le monde. Et néanmoins dans toute cette partie, jusques à la page 60, je fais voir assez expressément que mon opinion n'est pas que les bêtes voient comme lorsque nous sentons que nous voyons, mais seulement qu'elles voient comme nous lorsque notre esprit est appliqué ailleurs. En ce cas, bien que les images des objets extérieurs se peignent sur notre rétine, et peut-être aussi que leurs impressions, faites sur les nerfs optiques, déterminent nos membres à différents mouvements, nous ne sentons toutefois rien de tout cela, et nous ne nous mouvons point alors autrement que des automates, en qui personne ne dira que la chaleur naturelle ne soit pas suffisante pour exciter tous les mouvements qui s'y font. »¹⁴⁴

Il est désormais clair que chez Descartes les bêtes ne sont pas conscientes des choses qu'elles voient. Car elles n'ont pas cette capacité de discernement, et d'introspection qui s'exerce en nous comme lorsque nous sentons que nous voyons.¹⁴⁵ Quelle différence existe-t-il alors entre voir en son sens le plus simple et sentir ou savoir que l'on voit ? C'est cette faculté du discernement, du *bon sens*¹⁴⁶ qui saurait mieux justifier de cette nuance dans l'acte de perception. Descartes démontre que la perception chez les bêtes ne demeure point une opération de l'âme [*res cogitans*]. Il montre que l'âme des bêtes a une portée purement physiologique, mécanique, car elle « n'est autre chose que leur sang, à savoir celui qui, étant échauffé par le cœur et converti en esprit, se répand, par le cerveau, dans tous les nerfs et dans tous les muscles »¹⁴⁷. C'est une évidence que Descartes traite de cette question de l'âme des bêtes dans une optique « physiologique », considérant la nature de leur âme comme simple « *spiritus* ». Il montre que l'âme des animaux, (des bêtes), est une substance qui n'est pas séparée du corps. N'ayant pas les mêmes attributs que celle des hommes qui au-delà de son pouvoir d'intellection est indivisible, immatérielle et immortelle. L'âme des bêtes se distingue de celle des hommes qui est une « *Mentes humanas* ».

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.* FA I, 786 ; AT I, 413.

¹⁴⁶ DM, FA I, 568 ; AT VI, 1.

¹⁴⁷ À *Plempius pour Fromondus*, 03 octobre 1637, FA I, 786-787; AT I, 414.

Pour des raisons qui tiennent aussi à la religion il est donc impossible d'accorder une âme immortelle aux animaux, sachant que la religion chrétienne se donne pour tâche de favoriser la béatitude comme finalité, le salut des âmes (humaines) pour la vie éternelle. Les Saintes Écritures elles-mêmes sont aussi adressées à des âmes capables de les recevoir et de les interpréter via l'entendement. Descartes, dont le souci a toujours consisté à éviter des heurts avec la religion catholique, ne pouvait pas se permettre d'accorder aux bêtes une âme entendue comme « *res cogitans* ». En effet, seule une âme entendue comme « *res cogitans* » est apte à la réception et la compréhension¹⁴⁸ des Saintes Écritures. D'ailleurs c'est dans cette perspective qu'il adressera aussi plus tard une critique violente à Regius, un de ses disciples. Ce dernier fut qualifié d'infidèle car il soutenait la théorie aristotélicienne de *la triple âme*. Descartes justifie sa critique en ces termes :

« Toute notre dispute *sur la triple âme* que vous établissez est plutôt une question de nom qu'une question de chose. Mais 1° parce qu'il n'est pas permis à un catholique romain de dire qu'il y a *trois âmes* dans l'homme, et que je crains qu'on ne m'impute ce que vous mettez dans vos thèses, j'aimerais mieux que vous vous absteniez de cette manière de parler »¹⁴⁹.

Et Descartes tâche aussi de s'inscrire dans la même vision religieuse que le *Lévitique* et le *Deutéronome* dans sa thèse de l'âme des bêtes, distincte de celle des hommes. Pour la conforter, Descartes s'appuie *une fois de plus* sur l'Écriture, comme si celle-ci y apporterait un peu plus de clarté ou légitimité aux yeux de ses interlocuteurs : « Car je crois fermement, avec la Sainte Écriture, et j'ai expliqué assez clairement, si je ne me trompe, que l'âme des bêtes n'est autre chose que leur sang. »¹⁵⁰. Descartes cite¹⁵¹ même de façon claire le Chapitre 17 du *Lévitique* en son verset 14 ainsi que le Chapitre 12 du *Deutéronome*¹⁵², verset 23 pour

¹⁴⁸ Cette idée de compréhension par notre âme de certains concepts même que les Saintes Écritures évoquent tels que Dieu et l'âme est reprise dans l'Épître dédicatoire aux *Méditations métaphysiques*. Pour Descartes ces deux concepts doivent principalement être démontrés plutôt par les « raisons de la philosophie que la théologie ». Mais cela ne sous-entend pas une compréhension, ou un quelconque remplacement de la théologie par la philosophie. Il s'agit juste d'une préparation rationnelle pour les infidèles à mieux recevoir certains concepts pouvant être très abstraits et difficilement compréhensibles. « Car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt pas avec le corps ; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. ». Cf. Descartes À *Messieurs les Doyen et Docteurs*, FAII, 383 ; AT IX, 4.

¹⁴⁹ Cf. Descartes à Regius, mai 1641, FAII, 330 ; AT III, 369.

¹⁵⁰ À *Plempius pour Fromondus*, 03 octobre 1637, FA I, 786-787 ; AT I, 414.

¹⁵¹ Sur ce point Cf. Descartes à *Plempius pour Fromondus*, 03 octobre 1637, FA I, 787-788 ; AT I, 414-415.

¹⁵² Plus tard dans sa correspondance à Mersenne du 11 juin 1640 Descartes reviendra sur cet épisode où il dut citer le Deutéronome pour répondre à Fromondus. « Il y a longtemps que j'ai lu le passage du Deutéronome :

étayer sa théorie physiologique de l'âme des bêtes. Ceci pour lui donner également une certaine assise tant physique que théologique.

« Mais, pour ceux qui attribuent aux bêtes je ne sais quelles âmes substantielles, différentes du sang, de la chaleur et des esprits, je les trouve bien empêchés : car premièrement je ne vois pas ce qu'ils ont à répondre au chapitre 17 du Lévitique, verset 14, où il est dit expressément : « car l'âme de toute chair est dans le sang, et vous ne mangerez le sang d'aucune chair, parce que l'âme de la chair est dans le sang » ; comme aussi au chapitre 12 du Deutéronome, verset 23 : « surtout garde-toi de manger du sang, car ils ont pour âme le sang, et pour cela tu ne dois pas manger l'âme avec la chair » ; et autres semblables passages, qui semblent beaucoup plus clairs que ceux que l'on apporte contre certaines autres opinions qui sont condamnées par quelques-uns, pour cela seul qu'elles sont ou semblent contraires à la Sainte Écriture »¹⁵³.

La problématique du statut de l'âme, de son existence possible tant en l'homme que chez les bêtes, ainsi que la question de son unicité, s'est toujours présentée comme assez pertinente. Rappelons que depuis l'antiquité pour ne parler que de Platon-Aristote, celle-ci s'y invitait déjà. La conception aristotélicienne de la notion d'âme ayant même pendant longtemps régné. Mais Descartes rompt avec cette conception.¹⁵⁴

En effet, âme se dit soit *anima* en tant qu'elle anime le corps mais aussi qu'elle provient du premier principe, soit *animus* comme esprit, ici *mens*, ce qui est encore différent. Augustin le montre d'ailleurs dans son œuvre *De Trinitate*. Mais qu'en est-il quand l'âme ne peut plus faire valoir son lien transcendantal avec le premier principe qui l'anime ? Le

Sanguis enim eorum pro animâ est, et je l'ai cité en ma réponse aux objections de Fromondus, en le pressant d'en donner l'explication par la philosophie ordinaire, mais il ne m'a rien répliqué ». À Mersenne, 11 juin 1640, AT III, 86, 14-18 et à Buitendijck, 1643, AT IV, 65, 7-9. Ce passage témoigne de l'intérêt manifeste de Descartes envers la lecture de la Bible. Aussi celui-ci montre que Descartes ne cite pas un passage biblique au hasard mais en l'ayant lu, compris puis en établit un parallèle avec ses arguments physiques ou philosophiques. Seulement de cet argumentaire évoquant le Deutéronome dont Descartes attendait une réplique de Fromondus, il n'y aura aucune suite.

¹⁵³ *Ibid.*, FA I, 787-788 ; AT I, 414-415.

¹⁵⁴ « La révolution accomplie par Descartes en philosophie tient, pour toute une part, à sa réforme de la notion de l'âme. Dans la philosophie de l'École, l'âme humaine reste en premier lieu définie comme la « forme substantielle du corps », qui lui fait remplir toutes ses fonctions et accomplir tous ses mouvements. Dans la même tradition, *l'âme raisonnable*, essentiellement constituée par l'intellect (*intellectus*), n'est qu'une partie (la seule séparable du corps) de cette âme humaine qui comporte en outre une partie *végétative* et une partie *sensitive*. Avec Descartes, l'âme perd tout rôle dans les fonctions de base de la vie (v. *Animal*). [...] Dès lors, le mot *anima*, trop chargé d'équivoques [...] disparaît du texte latin des *Méditations* au bénéfice de celui de *mens* (esprit) ». Cf. Frédéric de Buzon et Denis Kambouchner, *Le Vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2011, p. 8.

premier principe animant l'âme étant ici l'esprit ou *mens*, en un mot celui d'intelligence qui est propre aux hommes, une âme qui romprait son lien transcendantal avec ce principe se priverait *ipso facto* de sa faculté d'intelligence, signe distinctif des bêtes. « Car les âmes des bêtes ont la vie et non l'intelligence »¹⁵⁵. De même une telle âme dépouillée de ce principe chez Augustin éprouverait toutefois du mal à se connaître elle-même.¹⁵⁶ Si certaines doctrines comme celle que promeut Montaigne ont pu voir en l'animal la possibilité d'être pourvu d'une « âme » au même titre que l'homme, c'est-à-dire, bien que les mêmes modes ou attributs soient présents, il en est autrement chez Descartes. Il balaye d'un revers de main toute tendance visant à légitimer une quelconque forme de conscience chez les bêtes, encore moins une forme de communication animale.

Même s'il se pourrait observer quelques signes qui peuvent s'assimiler à des prétendus codes ou une forme d'interaction entre animaux, cela ne suffirait pas pour prétendre déduire d'un vrai *langage* comme il en est chez les hommes. Contrairement à Montaigne¹⁵⁷ qui atteste la thèse d'un langage chez les bêtes, dans l'optique cartésienne cette prétendue « forme communicationnelle animale » qu'on croirait être langagière ne serait en réalité que la manifestation naturelle et instinctive des dispositions corporelles des bêtes. Elle serait en elles tout simplement la réaction assumée d'un automatisme bien établi par la Nature. L'âme des bêtes se veut tout simplement être une théorie d'ordre physiologique car se retrouvant liée tant au problème de la circulation sanguine, de son réchauffement, de la théorie des esprits animaux qu'à celui de sa diffusion dans le cerveau, les nerfs et les muscles. Tout porte à croire qu'il s'agit là d'une ébauche descriptive du mode fonctionnel du système circulatoire du sang dans le corps, mais à ce stade il est difficile de savoir s'il ne s'agit que du corps des bêtes.

Il est désormais clair qu'il y a une âme des hommes ainsi que celle des bêtes mais qui se distinguent en tant que l'une est une « chose pensante »¹⁵⁸ alors que l'autre n'a qu'une

¹⁵⁵ Cf. Augustin, *De la trinité*, Texte établi par Raulx, L. Guérin et Cie, Livre X, Chap. III, Milton Keynes, 1868, p. 215.

¹⁵⁶ Le chapitre dixième de *De la trinité* d'Augustin expose cette idée de la nécessité de l'âme humaine de se connaître elle-même tout en étant consciente de la trinité qui s'y manifeste beaucoup plus sensiblement : « elle est dans la mémoire, l'intelligence et la volonté ». Cf. Augustin, *Ibid*, Livre X, Chap. I-XII

¹⁵⁷ Montaigne donne à la communication animale pleine valeur de langage. Ainsi s'interroge-t-il comme suit : "qu'est-ce autre chose que parler, cette faculté que nous leur voyons de se plaindre, de se réjouir, de s'entr'appeler au secours, se convier à l'amour, comme ils font par l'usage de leur voix ?" ; Cf. Michel de Montaigne, *Essais*, Livre II, Chapitre XII, "Apologie de Raymond Sebond", Edition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, pp.452-459.

¹⁵⁸ A travers son commentaire du Lévitique et du Deutéronome pour évoquer sa théorie de l'âme chez les bêtes, qui paraît être un excellent commentaire biblique, Descartes entend présentée cette théorie comme une victoire sur les thèses scolastiques. Ainsi supplante-t-il à travers sa théorie, les théories classiques enseignées sur l'âme.

fonction physiologique. Mais cette théorie distinctive des âmes telle que présentée par Descartes ne manquerait-elle pas un peu de solidité dans sa théorisation ? Sinon pourquoi avoir recouru dans sa correspondance à l'Écriture Sainte ? Pourquoi l'avoir commentée ? Ainsi pourrions-nous prétendre que pour mieux asseoir sa thèse au sujet de la présence d'âme dans les bêtes Descartes s'appuie sur l'Écriture, ceci pour conforter sa thèse. L'Écriture apparaît alors comme cette *chiquenaude*¹⁵⁹ tant recherchée, dont cette théorie a besoin, afin qu'elle (l'Écriture) lui confère une certaine légitimité. C'est pourquoi nous retrouvons la mention explicite de ces références de l'Écriture dans cette correspondance destinée à Fromondus. Descartes s'appuie donc sur l'Écriture, mieux sur la théologie révélée. Il la soutient et l'accorde à sa philosophie. Pourtant une telle hypothèse paraît à première vue contradictoire si l'on se tient à la normalité que Descartes évoque : dans la première partie du *Discours de la méthode*, dans la réponse à la sixième objection. Aussi paraît-elle contraire à l'idée de séparation qu'il établit entre vérité de raison et vérité de foi. Car pense-t-il qu'en principe aucune ne légitimerait l'autre, même dans leur accord, car portant sur des objets d'études et vocations opposées.

¹⁵⁹ Nous empruntons ici le mot à Blaise Pascal qui pense que Descartes « aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu ». Cf. Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1914 ; pensée^o77.

Conclusion du premier chapitre

Dans ce chapitre nous traitons du paradoxe qui s'observe chez Descartes dans son rapport à la théologie. De sa position, ambivalente face à la théologie dans ses tout premiers travaux ayant un rapport à l'Écriture Sainte à travers leurs nombreux renvois au texte sacré. Nous avons pu remarquer des digressions. On a pu souligner le fait que l'Écriture venait conforter des thèses sur sa physique. Aussi avons-nous observé de l'ambiguïté dans la saisie de la métaphysique cartésienne qui s'apparente à une théologie rationnelle ou philosophique. Nous développerons suffisamment ce point dans notre prochain chapitre. Si chez certains de ses prédécesseurs de la tradition comme Boèce, Thomas et Suarez la théologie devient philosophique en s'exerçant sur des objets rationnels, et en y apportant une clarification rationnelle, Descartes refuse une telle possibilité. Descartes conçoit plutôt la théologie comme un domaine qui implique notre foi, en s'appuyant sur l'Écriture Sainte, afin de favoriser le salut de l'homme. Sur le rapport entre théologie et métaphysique Descartes se distingue donc de ces derniers.

CHAPITRE II : LA COMPLEXITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE

Au cœur d'une métaphysique questionnant des notions théologiques (primauté de la toute-puissance divine, liberté, incompréhensibilité de sa toute-puissance, créatures et essences qui en dépendent) s'apparentant ainsi à une 'théologie philosophique/rationnelle'.

Introduction et contexte général d'élaboration de la métaphysique cartésienne

L'année 1630 est une période déterminante, car bien qu'elle marque de façon explicite l'élaboration de la métaphysique cartésienne, à partir d'elle commence véritablement cette question de la théologie chez Descartes. D'ailleurs dès la première lettre à Mersenne du 15 avril 1630 se pressentent les implications théologiques. C'est aussi des principes sur lesquels se fonde cette métaphysique que naîtra un vrai paradoxe chez Descartes. C'est par sa définition, et à cause des notions que Descartes aborde dans sa métaphysique dite spéciale, que naît une sorte de confusion avec la théologie dite rationnelle.

Descartes définit explicitement le terme *théologie* comme ce qui relève de la révélation et de l'Écriture. La métaphysique elle, est un domaine qui traite rationnellement des concepts comme Dieu, l'âme, la liberté. Or avant Descartes, chez les scolastiques comme Suarez la théologie s'interrogeait rationnellement sur ces concepts. D'où cette tendance à voir en la métaphysique cartésienne une sorte de « théologie rationnelle » même s'il n'utilise pas ce terme lui-même¹⁶⁰. En effet dans les trois lettres à Mersenne de 1630 où il est question de vérités éternelles, Descartes renoue avec son traditionnel langage ambivalent. Il affirme ne pas

¹⁶⁰ Pour comprendre de façon concise la métaphysique ainsi que sa distinction envers la théologie chez Descartes, en dépit de tout l'investissement qu'exigerait une réflexion sur une telle problématique, un bel article très pertinent de Kim-Sang Ong-van-Cung s'impose à nous : « Métaphysique et théologie selon Descartes », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Octobre 1994, Vol. 78, No. 4, (Octobre 1994), pp. 529-554. Celui-ci nous aide à mieux appréhender le problème de la différence existant entre « métaphysique et théologie » chez Descartes, partant d'une généalogie de cette différence, remontant à des penseurs comme Aristote – Avicenne – Thomas – et la scolastique tardive dans l'œuvre de Suarez. Il faut noter que cette différence métaphysique et théologie qui avant Descartes paraît assez complexe, se simplifie chez Descartes, qui l'ordonne à celle de la foi et de la raison.

vouloir s'ingérer en théologie, mais en saisit l'opportunité quand elle se présente. Soit en réexaminant la question de Dieu, questionnant à nouveaux frais des notions de la théologie scolastique, comme Dieu, ses attributs, la *causa sui*, la liberté divine etc., reprenant le dogme du Verbe tout en montrant que sa philosophie à travers sa théorie des vérités éternelles ne le répugne pas (Lettre du 6 mai 1630) ; soit en commentant *Genèse* 1 ; 31 : *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (« Et Dieu vit toutes ensemble les choses qu'il avait faites, et qu'elles étaient bonnes ») dans la *lettre du 27 Mai 1630*. Aussi quand cette dérogação à la normalité qu'il s'est prescrite de ne pas se mêler de théologie semble visiblement transgressée, Descartes pense se justifier de cette ingérence en se réfugiant derrière sa métaphysique.

« Pour votre question de Théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement Théologie ; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes ».¹⁶¹

De cet extrait, on note chez Descartes que la métaphysique n'est pas la théologie. La métaphysique peut aborder Dieu, en tant que cause première de tous les étants. De même la métaphysique peut permettre à l'homme de se connaître. Pour ce faire l'homme doit faire usage de sa raison. Contrairement à Aristote pour qui la théologie désigne cette métaphysique qui aborde Dieu comme cause première des étants (et ce sera repris par Boèce et Thomas), Descartes réserve le nom de « théologie » à ce qui touche à la révélation. Cela voudrait dire qu'il n'admet pas la distinction faite par Thomas entre la théologie « qui est l'écriture sacrée » (*theologia quae sacra scriptura*) d'une autre « qui est une partie de la philosophie » (*quae est pars philosophiae*) (Thomas, d'Aquin, *Somme théologique*, Ia Pars, q. 1, a. 1).

Par ailleurs Descartes pense que la métaphysique et la théologie ont quelques objets en commun. Pour reprendre les dires d'Aurélien Chukurian par lesquels on peut percevoir un paradoxe chez Descartes :

« La séparation entre raison et foi, qui ne se traduit jamais par une opposition, n'exclut pas des lieux de rencontre, notamment sur le terrain intermédiaire de la

¹⁶¹ À Mersenne, Lettre du 15 avril 1630, AT I, 143-144.

« métaphysique » : la raison et la foi partagent certains objets, principalement Dieu et l'âme, chacune les approchant selon l'économie même de sa démarche en produisant un discours différent, mais complémentaire et non opposé »¹⁶².

Mieux, elles se questionnent sur les mêmes problématiques et notions bien qu'elles peuvent les aborder autrement. Parmi ces notions on peut aussi noter : la primauté de la toute-puissance divine, sa liberté et sa volonté, l'incompréhensibilité de sa toute-puissance, les créatures et essences qui en dépendent, etc. L'ambiguïté de la métaphysique cartésienne tient donc de sa tendance à traiter tant de problèmes philosophiques que théologiques. Et même la théorie des vérités éternelles qui constitue l'ossature de sa métaphysique le démontra explicitement.

Pour reprendre les mots de Giuliano Gaspari : La théorie des vérités éternelles : « aborde un large éventail de problèmes philosophiques, qui vont du statut gnoséologique des axiomes logico-mathématiques aux problèmes théologiques liés au rapport entre le possible et la toute-puissance divine »¹⁶³. De même « la confrontation avec l'idée de la dépendance des vérités éternelles à l'égard de Dieu constituera, durant presque un siècle, une sorte de chapitre obligatoire dans l'œuvre des plus importants philosophes, et sera un des nœuds les plus problématiques parmi ceux que la théologie rationnelle tentera de résoudre »¹⁶⁴. Ceci étant dit explorons donc ces trois lettres pour exposer l'ambiguïté dans la saisie de sa métaphysique s'apparentant à une théologie « rationnelle » ou philosophique.

2.1 De l'ambiguïté dans le traitement des questions métaphysiques et théologiques

2.1.1 Dans la *Lettre au Père Mersenne du 15 Avril 1630*

C'est lors de cet entretien avec Mersenne que la doctrine dite des vérités éternelles¹⁶⁵ (vérités mathématiques) est exposée pour la toute première fois¹⁶⁶. Si Descartes apporte sans doute de

¹⁶² Cf. Aurélien Chukurian, *Descartes et le christianisme. L'approche philosophique de l'eucharistie*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 20.

¹⁶³ Giuliano Gaspari : « La création des vérités éternelles dans la postérité de Descartes » in « Revue philosophique de la France et de l'étranger » 2007/3 (Tome 132), p. 323-336.

¹⁶⁴ Giuliano Gaspari : « La création des vérités éternelles dans la postérité de Descartes » *Ibid.*

¹⁶⁵ Notons au passage que cette théorie telle que développée par Descartes sera critiquée par plusieurs penseurs. S'il nous faut reprendre l'idée de Giuliano Gaspari, Blaise Pascal, Malebranche, et bien d'autres font partie de cette liste. Pascal d'après Giuliano Gaspari « se situe dans une position très particulière – ce qui la rend d'autant plus intéressante. Si on veut la résumer en quelques mots, Pascal ne soutient pas que la théorie cartésienne est fautive, mais la considère comme inutile. Inutile par rapport au salut, bien évidemment. En dernière analyse, il s'agit d'un jugement analogue à celui que Pascal exprime à l'égard de l'œuvre de Descartes dans son ensemble (« Descartes inutile et incertain ») et plus généralement à l'égard de la philosophie. Le passage où Pascal mentionne les vérités éternelles est le fragment 449 des Pensées, dont il existe deux analyses très profondes par

l'originalité à cette théorie et la travaille en profondeur, d'où tout le mérite qui lui est dû à travers sa métaphysique, cependant il n'est pas le tout premier à s'être penché sur les "vérités éternelles". D'ailleurs on peut trouver « les antécédents néoplatoniciens de la création des vérités éternelles »¹⁶⁷ chez Plotin, Ficin ; et c'est ce dont Thibaut Gress se tâche de prouver avec élégance dans son ouvrage de *Descartes et la précarité du monde* en son chapitre VII de la troisième partie de l'œuvre.

Par ailleurs Descartes ne cite pas la Bible dans cet entretien que nous explorons, il ne recourt à aucun dogme quelconque, ni à aucun livre de l'Écriture Sainte ; il ne donne aucune position sur le *Verbe* à ce que l'on sache, sinon que ce dogme du *Verbe* sera le bienvenu dans sa philosophie. On n'établirait encore moins de parallèle avec un quelconque verset comme on verra respectivement dans les deux prochaines lettres qui suivent. Lesquelles sont indissolublement liées avec celle dont il est question (du 15 Avril 1630). Au sujet de la métaphysique cartésienne Edouard Mehl affirme ce qui suit :

« Alors que l'intention de Mersenne, interlocuteur de Descartes, et auteur des importantes *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), était clairement d'exploiter la dimension apologétique de la métaphysique et de sa théologie rationnelle, celle de Descartes, non moins clairement, est d'établir par la voie de la métaphysique les « fondements de la physique ». Le nom de métaphysique désigne plutôt ce que Descartes appellera bientôt la *via philosophandi*, qui conduit des premières vérités à toutes les autres sciences, celles-ci composant un arbre dont la théologie est aussi absente que les mathématiques »¹⁶⁸.

On notera certaines prises de distance de Descartes envers Thomas dans cette théorie des vérités éternelles, notamment sur l'idée de création des essences et des créatures. Si pour

J.-L. Marion et par V. Carraud » *Ibid.* pp. 324-325. Dans ce même ordre d'idées évoquant ceux qui se sont démarqués de cette théorie des Vérités éternelles, Christophe Bouriau dans son interrogation si « Descartes est-il relativiste en morale ? » évoque aussi : Malebranche, Leibniz et Kant qui réfutent l'idée d'un « relativisme moral » tel que le concevrait Descartes à partir de cette théorie. « Pour conjurer l'inquiétude engendrée par un tel relativisme moral, qui laisse les choix humains sans garantie divine, les héritiers du cartésianisme que sont Malebranche, Leibniz, Kant n'avaient pas d'autre choix que de récuser la doctrine de la libre création des vérités éternelles ». Cf. Christophe Bouriau, « Descartes est-il relativiste en morale ? », *Dix-septième siècle*, vol. 226, no. 1, 2005, pp. 69-83.

¹⁶⁶ D'après Ferdinand Alquié « Dès 1630, Descartes formule donc une théorie par laquelle il semble inaugurer sa métaphysique propre : la théorie de création des vérités éternelles. Exposée pour la première fois dans les lettres à Mersenne de 1630, cette théorie sera reprise dans les *Réponses aux Objections*, puis dans la correspondance de 1648 et 1649. » Cf. Ferdinand Alquié, *Descartes*, Paris, Hatier, 1956, p. 47.

¹⁶⁷ Cf. Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde*, *Op.cit.* p. 323-331.

¹⁶⁸ Cf. Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? » (*Ibid.*)

Thomas, la création divine ne se penche que sur les existences car les essences ne se dissociant pas assez des objets créés dont elles justifient l'essence, chez Descartes c'est tout à fait différent. En prenant le contre-pied de Thomas, Descartes pensera plutôt la création divine comme processus se penchant d'une même manière sur l'existence et sur les essences. Mais il est indispensable pour des raisons d'ordre logique d'évoquer cette lettre afin de comprendre le cheminement cartésien sur cette théorie des vérités éternelles dans les deux prochaines lettres. Mais si Descartes ne cite pas l'Écriture Sainte, ne fait aucun recours au dogme dans cet entretien, en quoi cette lettre du 15 Avril 1630 pourrait-elle alors avoir un intérêt théologique ? En quoi susciterait-elle un paradoxe ? Aussi l'intérêt qu'elle susciterait serait-il un intérêt *théologique* en ce qu'il « touche ce qui dépend de la Révélation » ou plutôt en tant qu'il porte sur ce qui est « plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine »¹⁶⁹ ?

Nous noterons que le seul vrai intérêt théologique de cette lettre réside en cette conception du mot « théologie » se rapprochant bien ici d'une métaphysique¹⁷⁰ au lieu de vérités de la Révélation. Ce qui suscite ainsi des confusions, car la vocation propre de la théologie n'étant pas de faire de la métaphysique, et Descartes le souligne bien. De même que plus loin dans la prochaine lettre à Mersenne du 6 mai 1630, se prolongera cette ambiguïté chez Descartes en affirmant : « Ce que vous dites de la production du Verbe ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis, mais je ne veux pas me mêler de la Théologie... » (6 mai 1630, AT I, 150, 22-25). Dans le même ordre d'idée Edouard Mehl illustre cette ambiguïté en ces termes :

« Cette déclaration inaugurale est emblématique de l'ambiguïté de la position cartésienne concernant la distinction de la philosophie et de la théologie, distinction qui se fait moins par l'objet que, pour parler le jargon scolastique, par la raison formelle : la métaphysique et la théologie peuvent parler du même objet, mais la métaphysique n'en dit que ce que l'on en peut savoir par la raison humaine, et « ne touche point à ce qui dépend de la révélation, que je nomme proprement théologie » (AT I, 144, 1-3). Il est donc remarquable que philosophie et théologie se distinguent plus par la raison formelle de l'objet (la grâce qui dispose la volonté ou la lumière naturelle qui détermine l'entendement), que par l'objet lui-même, ce qui crée entre

¹⁶⁹ À Mersenne, 15 Avril 1630, FA I, 258 ; AT I, 144.

¹⁷⁰ Nous aborderons en profondeur les correspondances du 15 Avril, 6-27 mai 1630 sur leur volet métaphysique, sur leur rapport avec les questions théologiques de la tradition scolastique que Descartes déconstruit ici avec l'instauration de la doctrine dite des vérités éternelles plus tard, dans notre travail. Car cette première phase que nous abordons se donne pour tâche de se limiter au rapport à l'Écriture Sainte, ou au dogme.

l'une (la métaphysique comme exercice de la raison pure) et l'autre (la théologie, qui trouve dans la charité sa condition transcendantale de possibilité) une distinction absolue au sein même de l'unité ».¹⁷¹

En effet, le principal responsable à l'origine de cette confusion est Mersenne car c'est sa question de théologie qui amène Descartes à la considérer comme relevant également d'un autre domaine, de la métaphysique. Mais le contenu de cette question de théologie et de métaphysique, n'est pas renseigné dans cette lettre. Ce qui fait qu'il reste dans l'imprécision. En tant que question que la métaphysique cherche également à explorer, Descartes peut l'aborder en se sentant légitimement outillé par la raison humaine.

Ainsi s'il y a des théologiens ou bien d'autres gens qui s'inscriraient dans cette optique visant à « employer principalement » la raison « pour tâcher à le connaître (Dieu) et se connaître eux-mêmes », c'est bien à une métaphysique qu'ils s'adonneront chez Descartes. Chez Thomas, on parlerait d'une théologie « philosophique » ou « rationnelle ». Soulignons que cette définition de la théologie comme « rationnelle » ou « philosophique » n'est pas admise par Descartes. Elle se distingue de celle de plusieurs penseurs de la tradition. Chez Boèce par exemple on observe une répartition philosophique dans son lien à la théologie. Thomas s'inscrit dans la même perspective que Boèce dans sa répartition philosophique. Chez Thomas il est évident que la philosophie spéculative ou théorique se divise en trois parties principales : physique, mathématique, métaphysique ou théologique.

« La science divine, que l'on pose comme la troisième partie de la philosophie théorique, est la même chose que la métaphysique, dont le sujet est l'étant, et principalement l'étant qu'est la substance, comme il est manifeste en métaphysique IV. (Praeteria, scientia divina, quae ponitur tertia pars speculativae philosophiae, est idem quod metaphysica, cuius subiectum est ens, et principaliter ens quod est substantia, ut patet in IV metaphysicae) »¹⁷².

Cela signifie que, chez Thomas, la théologie philosophique est la métaphysique. Mais l'on pourrait se demander en quoi Descartes diffère-t-il de la position de Thomas ? Descartes n'est pas aussi différent de Thomas sur un point : en ceci qu'il n'exclut pas cette idée d'existence d'un genre de questions traitant des choses relevant de la foi, de la distinction entre

¹⁷¹ Cf. Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? » *Ibid.*

¹⁷² Cf. Thomas d'Aquin, *In Boethium De Trinitate*, III, q. 5, a. 4, arg. 5 (éd. Decker, Leyde, Brill, 1955, p. 191). Voir également : O. Boulnois, « La métaphysique selon saint Thomas d'Aquin », dans : Th. -D. Humbrecht, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2010, p. 47.

âme et corps mais pouvant néanmoins se rechercher par la raison naturelle. Il s'agit bien de questions relevant de la métaphysique, domaine où « les théologiens ont coutume de mettre l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine d'avec le corps »¹⁷³. Il s'agit aussi du deuxième domaine figurant dans sa trilogie des trois genres de questions qu'il distingue en répondant à l'article quatrième dudit placard de Regius en ce qui concerne la Sainte Écriture¹⁷⁴. Cette "théologie philosophique" observée chez Thomas n'est rien d'autre que la métaphysique chez Descartes. Celle-ci est présente sous forme de métaphysique en deuxième position dans la répartition cartésienne de trois domaines dans les *Notae in programma*.¹⁷⁵

« Il y a trois genres de questions qu'il faut ici bien distinguer. Car il y a des choses qui ne sont crues que par la foi, comme sont celles qui regardent le mystère de l'Incarnation, de la Trinité, et semblables. Il y en a d'autres qui, bien qu'elles appartiennent à la foi, peuvent néanmoins être recherchées par la raison naturelle, entre lesquelles les théologiens ont coutume de mettre l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine d'avec le corps. Enfin il y en a d'autres qui n'appartiennent en aucune façon à la foi, mais qui sont seulement soumises à la recherche du raisonnement humain, comme la quadrature du cercle, la pierre philosophale et autres semblables »¹⁷⁶.

Notons que Descartes n'emploie pas le terme de « théologie philosophique ». Il utilise le mot « théologie » uniquement pour la Révélation. En définitive pour revenir à notre correspondance principale (À Mersenne du 15 Avril 1630), ce que Descartes décrit dans celle-ci n'a rien de théologique au sens de la révélation. Il serait bien difficile de le contester au regard de la rationalité de discours qui s'en dégage sans mentionner aucune référence, et même aucun personnage scripturaire. Que ce soit Dieu, même les créatures et essences, etc., tous sont examinés au prisme de raison. Il faut concevoir Dieu comme un souverain architecte, tout-puissant, capable du possible et de l'impossible, libre, infini, auteur des axiomes ou vérités éternelles. Descartes établit là une vraie distinction entre Dieu et ses

¹⁷³ Cf. *Notae in Programma*, FA III, 802.

¹⁷⁴ Cf. *Notae in Programma*, FAIII, 801-802.

¹⁷⁵ Rappelons que là aussi, dans son examen de l'article quatrième, dans les *Notae in Programma* Descartes a un discours qui paraît bien ambigu voire contradictoire. Avant d'exposer sa conception sur les choses qui touchent à théologie par une répartition trilogique des domaines [théologie-métaphysique-philosophie], Descartes feint de ne pas pouvoir se pencher sur la théologie, mais au final s'y penchera bien. « Je ne veux pas non plus examiner les choses qui, dans l'article quatrième, concernent la Sainte Ecriture, de peur qu'il ne semble que je me veuille attribuer le droit de juger de la religion d'autrui. Mais je dirai seulement qu'il y a trois genres de questions qu'il faut ici bien distinguer » Cf. *Notae in Programma*, FAIII, 801.

¹⁷⁶ Cf. *Notae in Programma*, FAIII, 802.

créatures tout en précisant leurs statuts respectifs de « créateur » et de « créées ». Ainsi peut-on affirmer avec Alquié ce qui suit :

« On peut s'apercevoir aisément, par l'examen de cette théorie, combien les préoccupations religieuses se relient, chez Descartes, aux préoccupations scientifiques et combien elles concourent à l'élaboration d'une métaphysique originale. Le ton des lettres à Mersenne, où est exposée la théorie de la création des vérités éternelles, montre bien qu'il s'agit de mettre Dieu à sa véritable place, d'éviter qu'on ne parle de lui « comme d'un Jupiter ou d'un Saturne » assujetti au Styx et aux destinées »¹⁷⁷.

2.1.2 De l'ambiguïté dans la *Lettre au Père Mersenne du 6 Mai 1630*

Cette correspondance avec Mersenne renseigne davantage sur la théorie des vérités éternelles. De même elle enrichit les thèses déjà amorcées à ce sujet si pertinent dans l'œuvre de Descartes dans la célèbre correspondance à Mersenne du 15 avril 1630. Cette dernière dans laquelle est annoncée pour la toute première fois ladite théorie des vérités éternelles. Aussi cette théorie demeure au cœur même de la métaphysique cartésienne si l'on se fie à Ferdinand Alquié.

Si le débat autour de cette théorie porte sur l'essence de ces dites « vérités éternelles » (Celles des principes mathématiques et logiques), leur dépendance et émanation divine, suscitant alors des interrogations philosophiques et théologiques, nous n'aborderons point cette correspondance ici sous l'angle philosophique. Mais nous tenterons d'en examiner son paradoxe dans son rapport au théologique. Dans sa confusion sous-jacente émanant d'une considération problématique d'une métaphysique bâtie sur des objets aussi utilisés par la théologie rationnelle. Certes l'idée défendue par Descartes est bien celle de la toute-puissance divine matrice de ces vérités et qui en dépendent (de Dieu), elles et toutes les autres créatures ; pour autant cette primauté¹⁷⁸ divine telle que décrite dans cette correspondance du 6 mai

¹⁷⁷ Cf. Ferdinand Alquié, *Descartes, Ibid.* p. 50.

¹⁷⁸ Notons que cette théorie des vérités éternelles, ainsi que la thèse de la primauté de la toute-puissance divine, dont dépend la création et tout l'être telle que développée par Descartes sera sévèrement remise en question dans la postérité, notamment par Sartre. Si Descartes aux yeux de Sartre semble rattacher la liberté humaine à Dieu, car notre pouvoir de « volonté » est en nous comme une empreinte de Dieu, ou une marque d'un ouvrier sur son œuvre [que nous sommes], Sartre lui reniera une telle possibilité. A Sartre de montrer plutôt le caractère indépendant de notre libre arbitre, sans rattacher son émanation à une quelconque source divine. De même que si Descartes n'accordait aucun intérêt au « néant » car d'après lui rien ne pouvait naître *ex nihilo*, et le néant ne pouvait engendrer que le néant, il ne pouvait être cause de rien [Cf. *Secondes réponses*, AT IX-1, 127.], Sartre de son côté récusant quasiment ce que Descartes affirmait dans sa philosophie, fera du « néant » un moment

1630, ne nous renseigne pas suffisamment sur les moyens de gagner le ciel. Aussi faut-il encore noter l'absence d'un quelconque renvoi à une référence scripturaire. Cela dit davantage sur le caractère métaphysique de cette correspondance. Bien que traitant des problématiques tant métaphysiques, philosophiques que théologiques de par le primat du concept "Dieu" d'usage dans ces trois domaines, cette correspondance ne demeure pas prioritairement, un examen théologique au sens d'une étude portant sur la « révélation ».

Par ailleurs un concept pourrait conférer à cette correspondance un aspect théologique en son sens le plus clair. C'est-à-dire une théologie perçue aucunement comme une étude ou intellection des théologiens sur des notions métaphysiques, philosophiques, relevant du domaine de la raison, mais plutôt comme une étude basée sur la révélation. Il s'agit du recours au "Verbe".

Le désir d'accorder la théologie révélée à la philosophie chez Descartes se dévoile déjà dans cette correspondance à travers l'élaboration de la théorie des vérités éternelles. Descartes se prémunit donc d'éventuelles remarques des instances théologiques de son temps. C'est pourquoi il met l'accent sur le rapport non ambigu, rapport de compatibilité possible entre sa philosophie et la théologie révélée. Il s'agit du message transmis à travers l'Écriture ou le Verbe. Par conséquent, le Verbe étant la parole ou le dire de l'Écriture, en tant que message divin il s'adresse aux hommes, il s'accorde avec la philosophie cartésienne. Descartes montre donc que sa philosophie s'accorde donc avec le contenu de la foi (Écritures). Il réitère en ce sens sa posture de chrétien.

Ensuite, le Verbe n'est pas remis en question, ni dénigré en aucune manière dans sa philosophie. Car le Verbe implique aussi une autre problématique chrétienne : celle de l'incarnation. De l'unité du Père et du Fils à travers l'image de Dieu et du Verbe : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu » [Jean 1 ; 1.]. Ce dogme du Verbe explique ainsi le processus par lequel le Verbe divin se fait chair en Jésus Christ. Il s'agit d'une vérité sur laquelle s'est fondé tout l'édifice du Christianisme. Cette idée est bien étayée dans Le Prologue de l'évangile selon Jean : « Le Verbe s'est fait

important dans la réalisation même de l'être ». Rappelons tout de même que Sartre récuse quasiment ce que Descartes affirmait dans sa philosophie, en éliminant toute idée de primauté et souveraineté divine, pour n'admettre que la seule liberté humaine. Ainsi cette conception sartrienne sur la liberté chez Descartes est bien rapportée par Nicolas Grimaldi dans son article sur « Sartre et la liberté cartésienne », in *Revue de Métaphysique et de Morale* 92e Année, No. 1, Philosophie et réception I, Descartes en phénoménologie (Janvier-Mars 1987), pp. 67-88.

chair, il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité ».¹⁷⁹ Ainsi voit-on mal comment Descartes pouvait se permettre d'évoquer une théorie remettant en cause le dogme du Verbe. Surtout quand on sait la centralité de celui-ci dans la foi chrétienne. Aussi remarque-t-on la pertinence de cette problématique en Christologie. Descartes ne pouvait donc pas envisager de désaccord avec sa théorie.

Descartes veut donc rassurer Mersenne, son interlocuteur principal, ainsi que l'ensemble de la communauté théologique, en particulier ses érudits, sur cette vertu d'« accord » entre sa philosophie et la foi. Descartes assure de nouveau ne pas vouloir se mêler de la théologie. Il promet donc une séparation des domaines entre philosophie et théologie dans le strict respect de leur objet ainsi que de leur assignation ou vocation. Mais ce qui est surtout notable dans cette séparation c'est l'« accord » et le refus de tout principe de contradiction entre les domaines. « Il faut donc conclure à un rapport fondamentalement non contradictoire des vérités révélées et démontrées, et à une séparation de leurs objets, sauf dans l'intersection de la philosophie première et de la théologie, où les deux voies sont complémentaires »¹⁸⁰. Descartes pose donc une autre « aporie » dans sa pensée, (un peu comme on le verra plus tard avec le dualisme âme-corps), à savoir celle d'un accord possible des substances distinctes. Ce n'est pas le cas ici entre des domaines bien distincts : philosophie et théologie.

Pour revenir au Verbe, il faut dire qu'en posant la théorie des vérités éternelles Descartes engendre une difficulté, du moins pour les théologiens. Car « comment penser la production du Verbe à partir d'un Dieu créant librement les essences et les existences ? »¹⁸¹. Sachant que « C'est par lui (*le Verbe*) que tout est venu à l'existence, et rien de ce qui s'est fait ne s'est fait sans lui ». (Évangile de St Jean chap. 1 : 3 ». Dès lors l'idée d'un tel Dieu créant librement des essences : fussent-elles celles de la logique et des mathématiques ; et des existences s'accorde-t-elle avec celle d'un Dieu en qui le Verbe est totalement lié (comme le décrit l'évangile selon Saint-Jean. Chapitre 1)? Sinon « La thèse cartésienne ne risque-t-elle

¹⁷⁹ Cf. Jean 1 ; 14.

¹⁸⁰ Vincent Carraud, « Descartes et l'Écriture sainte », *Op. cit.*, p. 48.

¹⁸¹ Aurélien Chukurian « L'approche cartésienne des attributs divins : l'indifférence du Dieu infini et providentiel suscitant une relation d'amour » Voir Colloque organisé par C. Chalamet et M. Mazzocco, "Les attributs divins dans les traditions monothéistes" Genève, Suisse, mai 2016. p. 13. Cf. https://www.academia.edu/31530583/L_approche_cart%C3%A9sienne_des_attributs_divins_1_indiff%C3%A9rence_du_Dieu_infini_et_providentiel_suscitant_une_relation_d_amour

pas d'assimiler le Verbe à une créature produite par Dieu ? »¹⁸². Telle pourrait être l'inquiétude de Mersenne de voir cette théorie susciter une confusion entre le Verbe et toute autre production ou création divine.

C'est cette réductibilité pressentie du Verbe, sa relégation au statut de créature ou d'essence qui est réfutée par Mersenne. Aucun souci à se faire sur ce point car chez Descartes pour reprendre les mots de Thibaut Gress « les vérités éternelles se trouvent bien reléguées au statut de ce qui est créé, de sorte que la différenciation se joue bien entre ce qui est créé et ce qui ne l'est pas ; dans ce système à deux possibilités exclusives, le principe du tiers-exclu fonctionne pleinement, si bien que si les vérités mathématiques ne se confondent pas avec Dieu, alors elles rejoignent la dimension de *l'ens ut creatum* »¹⁸³. Aussi la primauté du Verbe dans l'explication du « commencement » (Jean, 1,1) jusqu'au salut de l'humanité en la figure du Christ se veut être préservée. Mersenne s'interroge donc sur le statut du *Verbe* dans cette théorie des vérités éternelles. Par ailleurs Descartes ne fait nullement état du Verbe, bien qu'il ait la bienveillance de mentionner « Dieu ». Or à la lecture de Saint-Jean en son chapitre premier l'on sait que Dieu et le Verbe sont liés, et qu'on ne peut parler de Dieu sans le Verbe et inversement du Verbe sans Dieu. « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu » (Jean 1 :1). Ainsi dans une optique confuse et mal interprétée cette théorie des vérités éternelles risquerait-elle de remettre en question le statut primordial accordé au Verbe dans la production de l'Être tel que décrit par l'Écriture Sainte (notamment dans l'Évangile selon Saint-Jean, au chapitre 1).

2.1.3 Du paradoxe dans la *Lettre à Mersenne du 27 mai 1630*

La doctrine des vérités éternelles est sans doute l'une des théories cartésiennes suscitant plusieurs interrogations à cause de leur complexité. Certaines préoccupations de Mersenne sur cette théorie s'observent déjà dans la correspondance du 15 avril 1630 ainsi que dans celle du 6 mai 1630. Celle que nous abordons (du 27 mai 1630) ne déroge pas non plus à la règle. C'est ainsi que de cette dernière surgissent d'autres questions, parmi elles : celle qui consiste à savoir « *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates* » (« par quel genre de

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Cf. Thibaut Gress, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS EDITIONS, 2012, p. 312.

causalité Dieu a établi les vérités éternelles ?») ¹⁸⁴. Car faut-il rappeler l'influence persistante de la théorie d'essence aristotélicienne, qui continue d'exercer son emprise sur la pensée scolastique. Cette théorie de causalité distingue quatre causes : matérielle, formelle, motrice et finale.

Par ailleurs, si Descartes justifie la « théorie des vérités éternelles » par Dieu, celui qui engendre comme effet ces vérités et ses créatures, il ne se distingue pas assez d'Aristote sur cette question s'agissant du genre de causalité par laquelle elles s'établissent. Dans le sens où elles sont toutes établies par Dieu, c'est-à-dire « par le même genre de causalité » développé également par le Stagirite. À la différence d'Aristote qui pose quatre causes, Descartes procède à une simplification de sa théorie de causalité. Ainsi, plutôt que d'en invoquer plusieurs, Descartes évoque une « cause efficiente et totale » à l'origine de toute création ou existence. Car le principe de génération ou de production des corps, et même des essences, peut se comprendre à travers deux concepts : d'abord à partir d'une cause, et enfin à travers son effet. Peu importe le genre, le mode, la nature de l'élément, l'étant, l'essence ou l'action produite, tout ce qui résulte de quelque chose en demeure tout simplement son effet.

Cependant il faut dire que l'intérêt théologique de cette correspondance réside aussi dans son traitement de l'épineuse question de la causalité divine, par laquelle les « théologiens », voire les « chrétiens », s'y retrouvent aussi en ce que le discours métaphysique cartésien concorde toujours avec l'Écriture. Notamment, à travers la relecture de la Genèse, comme d'autres avant lui, Descartes se donne pour tâche de prouver et décrire l'origine des essences et des créatures par Dieu qui demeure toujours crédible même avec la théorie des vérités éternelles. Aussi, pour lui, il est certain que Dieu « est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles ». ¹⁸⁵ Aucun souci à avoir, donc, concernant la primauté divine vis-à-vis de l'Existence. Descartes sur ce point de la reconnaissance de Dieu comme créateur, tout puissant, parfait et infini fait alors bonne route avec l'Écriture. (Voir Genèse 1 : 31).

Cette correspondance traite de théologie mais il faut dire de façon bien particulière, le renvoi à l'Écriture n'étant pas direct, et moins explicite comme on peut le voir dans d'autres. Mais en la parcourant nous sommes amenés à faire un parallèle avec le « dernier verset de

¹⁸⁴ À Mersenne, 27 mai, 1630, FA I, 267 ; AT I, 151.

¹⁸⁵ À Mersenne, 27 mai 1630, FA I, 267 ; AT I, 152.

Genèse 1, 31 : *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (« Et Dieu vit toutes ensemble les choses qu'il avait faites, et qu'elles étaient bonnes »)¹⁸⁶. Il s'agit de cet épisode biblique de la contemplation par Dieu de ses œuvres, qu'il pense toutes dans leur généralité comme « très bonnes » (pour citer fidèlement l'Écriture). Descartes de dire : « Dieu mène tout à sa perfection¹⁸⁷, c'est-à-dire tout *collective*, non pas chaque chose en particulier, car cela même que les choses particulières périssent, et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des principales perfections de l'univers »¹⁸⁸. A quoi fait-on donc allusion à travers ces propos cartésiens ? N'avions-nous jamais lu ou entendu un tel discours similaire à la Genèse de la part des hommes d'Église, voire des théologiens ou autres partisans de la foi chrétienne ? Bien sûr qu'en parcourant le tout dernier verset de Genèse 1, on se rend vite compte que Descartes a bien en tête l'idée de ce passage de la Genèse (*Genèse 1 : 31*).¹⁸⁹

Si l'Écriture affirme : qu'après cela, (nous sous-entendons donc après la création des créatures et essences décrite de *Genèse 1, 1 à 29*), « Dieu vit toutes ensemble les choses qu'il avait faites, et qu'elles étaient très bonnes » (*Genèse 1,31*), on verra que l'attribut « très bon » se substituera en la *perfection* attribuée aux œuvres de Dieu chez Descartes. Dans son ingéniosité, plutôt que de paraphraser l'Écriture à travers ce verset, Descartes affirme que « Dieu mène tout à sa *perfection* ». Pour mieux justifier cette corrélation entre le verset examiné et les propos cartésiens, nous proposons les interprétations suivantes :

Premièrement, en affirmant que « Dieu mène tout à sa perfection », Descartes entend signifier que la création est inachevée et qu'elle s'élanche vers son accomplissement grâce à Dieu. C'est ce qui constitue l'objet de *Genèse 1,30*. On peut aussi ajouter que la « vision » de Dieu est déterminante car elle constitue une action importante. C'est Dieu qui « vit toutes ensemble les choses qu'il avait faites, et qu'elles étaient très bonnes ». Ce « voir » constitue ainsi une touche divine déduisant de la perfection dans la création.

Deuxièmement un accord de fond conceptuel est à noter entre les propos de Descartes et ce que dit le verset concernant « tout » ce que Dieu a créé. Car si l'Écriture traduit

¹⁸⁶ Sur ce point Cf. Edouard Mehl, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », *op.cit.*, pp. 64-65. Aussi Descartes à Mersenne, 27 mai 1630, AT I, 153, 31- 154, 9.

¹⁸⁷ Notons tout de même que la bonté des créatures n'est pas seulement liée à leur origine mais aussi à leur fin. Si Descartes rassemble toute la causalité dans la seule cause efficiente, la cause finale s'y trouve aussi. Avec la perfection, on nomme une perspective téléologique (finalité).

¹⁸⁸ À *Mersenne*, 27 mai 1630, FA I, 269 ; AT I, 153, 31- 154, 9.

¹⁸⁹ Cf. Edouard Mehl, « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », *Ibid.*

l'ensemble des productions de Dieu par '*tout ce qu'il a fait*', Descartes parle d'un « tout ». Ensuite il ajoute « *collective* », considérant donc l'ensemble¹⁹⁰.

Et enfin devrions-nous y voir une substitution du concept de perfection utilisé par Descartes à celui de « bonté » dont fait usage l'Écriture. Ainsi quand ce dernier affirme que « Dieu nous mène à sa perfection », l'Écriture elle à travers le verset que nous examinons affirmerait qu'il nous mène vers ce qui est « très bon ». Or ce superlatif notoire « très bon » est bien synonyme de l'excellence, mais l'excellence n'étant pas une qualité appropriée pour définir la nature des êtres, ni celle de Dieu qui l'attribue à ses créatures, Descartes utilise à juste titre le concept de « perfection ». Autres difficultés notables, Descartes affirme clairement que pour la question :

« *s'il convient à la bonté de Dieu de damner les hommes pour l'éternité* », « cela est de Théologie ; c'est pourquoi absolument vous me permettez, s'il vous plaît, de n'en rien dire ; non pas que les raisons des libertins en ceci aient quelque force, car elles me semblent frivoles et ridicules ; mais parce que je tiens que c'est faire tort aux vérités qui dépendent de la foi et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les vouloir affermir par des raisons humaines et probables seulement »¹⁹¹.

On voit *a priori* encore ici un certain respect, une volonté de ne pas déroger à la normalité, principe de non-ingérence en théologie. Ceci pour ne pas « faire tort aux vérités qui dépendent de la foi et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle ». Descartes poursuit un peu plus loin dans la même perspective : « les 4, 5, 6, 8, 9 et derniers points de votre lettre sont tous de Théologie ; c'est pourquoi je m'en tairai, s'il vous plaît ».

Paradoxalement cela ne l'empêche pas au dixième point de répondre à une question, en puisant dans Genèse 1,31. Quant à la question de Mersenne « quelle est donc la perfection des bêtes brutes, et que deviennent leurs âmes après la mort ? » Descartes la juge être à son sujet, et capable de s'y pencher en répondant que « Dieu mène tout à sa perfection, c'est-à-dire tout *collective*, non pas chaque chose en particulier, car cela même que les choses particulières périclent, et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des principales perfections de l'univers »¹⁹². Aussi peut-on remarquer chez Mersenne, pour formuler sa

¹⁹⁰ *Ibid.*, À Mersenne, 27 mai 1630.

¹⁹¹ *Ibid.*, À Mersenne, 27 mai 1630. p. 269.

¹⁹² *Ibid.*

question, une inspiration tirée de Genèse 1,24-25 qui évoque cette même idée de « bêtes brutes » ou « animaux sauvages » selon l'édition biblique.

Ainsi malgré l'aspect métaphysique de cette lettre à travers la doctrine de la « création des vérités éternelles » Jean-Christophe Bardout et Jean-Luc Marion observent que :

« la revendication explicite de la séparation n'interdirait alors nullement un droit d'ingérence du philosophe en théologie, tout comme la prise en considération de positions théologiques déterminées en philosophie même. La diversité des interprétations du cartésianisme (depuis le XVII^{ème} siècle) reflète ses diverses possibilités. A un courant interprétatif qu'on pourrait qualifier de « rationaliste » (M. Gueroult) font pièce des lectures qui tentent de réévaluer l'impact de la théologie contemporaine de Descartes sur sa métaphysique, en suggérant que celui-ci prend en compte, au cœur de sa philosophie, des thèses de nature théologique, comme, par exemple, l'affirmation du primat de la toute-puissance divine, ou l'indistinction, en Dieu, du connaître et du vouloir »¹⁹³.

2.1.4 Du paradoxe entre l'affirmation de l'existence de Dieu et l'incompréhensibilité de sa puissance

A travers la théorie des vérités éternelles, Descartes affirme ouvertement l'existence de Dieu. De ce fait, il clarifie d'un point de vue philosophique son positionnement vis-à-vis de la question divine. Dans ce même élan, il évacue dans sa pensée toute énigme sur l'éventualité d'un quelconque athéisme de sa part. Car la théorie des vérités éternelles conforte même l'idée de la toute-puissance divine et son auto-affirmation comme substance, c'est-à-dire, toute indépendante et existant par soi, cause de toutes les créatures et essences. Cependant, la difficulté à bien saisir le raisonnement cartésien sur cette théorie des vérités éternelles naît du fait que cette même puissance divine, pourtant exposée et démontrée comme réelle, n'est pas compréhensible à l'entendement humain. Comment pourrait-on donc d'une part, prouver l'existence divine ainsi que sa toute-puissance et, d'autre part, être incapable de la comprendre ? D'où l'idée d'un vrai paradoxe, car bien que Dieu soit démontré comme existant, tout puissant éternel et infini, de qui tout émane, cependant, il est difficile à l'homme de percer les pensées de Dieu, et comprendre ce qu'il pense et ce qu'il veut. D'où cette idée

¹⁹³ Cf. Jean-Christophe Bardout et Jean-Luc Marion, « Philosophie cartésienne et théologie. Distinguer pour mieux unir », *op.cit.*, p. 200.

d'incompréhensibilité de Dieu, bien qu'on ait une idée claire et distincte de celui-ci¹⁹⁴. Seules les Saintes Ecritures nous aideraient à savoir par la révélation de sa parole divine sa volonté. Or le mode des Ecritures Saintes invite à une foi qui nous rapproche de Dieu par la charité, l'espérance ; les Saintes Ecritures ne se donnent point pour tâche principale la « compréhensibilité », ce qui est le propre de la philosophie ou sciences rationnelles, qui elles par contre cherchent à comprendre de façon évidente et rationnelle.

C'est dans la même perspective qu'Emanuela Scribano, tout en reconnaissant l'élaboration d'une métaphysique cartésienne comme étant « un acquis de la recherche historique », évoque les limites de cette dernière. En effet, Emanuela Scribano pense que la question de la cohérence et de la rigueur théorique de la métaphysique cartésienne reste discutable. Elle souligne dans la réévaluation de la pensée métaphysique cartésienne : le manque d'analyses assez nombreuses sur la question des attributs divins. De ce fait, son analyse permet aussi de s'interroger chez Descartes sur le paradoxe entre l'affirmation de l'existence de Dieu et l'incompréhensibilité de sa puissance. Nous pouvons reprendre ses propos évoqués dans sa *Préface* dédiée à l'œuvre *Descartes et la connaissance de Dieu* de Laurence Devillairs en ces termes :

« Pour paradoxal que cela puisse paraître, il manquait toutefois, dans cette entreprise de réévaluation de la pensée métaphysique cartésienne, un ouvrage consacré à l'étude du système des attributs divins chez Descartes. Ce manquement, au sein d'une littérature secondaire parfois saturée, s'explique d'autant moins que Descartes lui-même a toujours présenté comme indissociables la connaissance de l'existence de Dieu et la connaissance de sa nature ou de son essence. Or, si les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu ont fait l'objet d'enquêtes méticuleuses et nombreuses, la question des modalités de connaissance de l'essence de Dieu, dont ces mêmes preuves sont censées dépendre, a, pour sa part, le plus souvent été négligée. Il est vrai que Descartes lui-même paraît légitimer un tel oubli, puisqu'en aucun lieu, le corpus cartésien ne présente de véritable traité des attributs divins [...] De fait, ce sont les lieux les plus « communs » de la théologie philosophique cartésienne – les preuves de l'existence de Dieu, tout d'abord, mais aussi la doctrine dite de la libre

¹⁹⁴ Aussi paradoxale que cela peut paraître, Descartes reconnaît l'idée de Dieu comme claire et distincte. La méditation III l'illustre en ces termes : « Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de Dieu est matériellement fausse, et que par conséquent je la puis tenir du néant [...] car, au contraire, cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit de soi plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté. » Cf. MM. FA II, 446 ; AT IX, 36.

création des vérités éternelles –, qui recèlent les éléments susceptibles d'aider à la restitution de ce traité des attributs divins que, comme tel, Descartes n'a pas écrit »¹⁹⁵.

Ainsi, cette analyse d'Emanuela Scribano nous montre qu'en dépit de l'existence des preuves sur Dieu, par lesquelles son idée nous est dévoilée comme claire et évidente, la question des modalités de connaissance de son essence (et de ses attributs) n'est pas bien élucidée chez Descartes. On peut-aussi se demander si cette « négligence » sur l'essence de Dieu évoquée par Scribano ne se justifierait pas par l'incompréhensibilité de Dieu.

Cette problématique de l'incompréhensibilité divine sera aussi abordée après Descartes par Nicolas Malebranche (1638-1715), théologien, prêtre oratorien et philosophe. Si ce dernier s'inspire de certaines thèses cartésiennes, on observera tout de même en sa pensée, une divergence sur certains points. Parmi les points de divergence entre sa pensée et celle de Descartes, on note entre autre celui du rapport entre la foi et la raison. Contrairement à Descartes qui évoque l'idée d'incompréhensibilité divine, Malebranche évoque la possibilité de connaître Dieu, ses desseins¹⁹⁶, sa pensée. Ferdinand Alquié explique chez Malebranche cette démarcation des thèses cartésiennes sur la question du rapport entre foi et raison en ces termes :

« La raison prouve l'existence de Dieu. Mais le Dieu qu'elle découvre est infini, et par conséquent incompréhensible. Nous ne saurions raisonner sur sa nature ou les motifs de sa conduite. Descartes renonce donc à découvrir les raisons de la création du monde, de l'union de l'âme et du corps, et à pénétrer le sens des mystères. Il se refuse, comme il le dit, à être « du conseil de Dieu ». La théologie doit être laissée aux gens d'Eglise, éclairés par la Révélation. Cette attitude n'est pas celle de

¹⁹⁵ Emanuela Scribano. « Préface », *Descartes et la connaissance de Dieu*. Sous la direction de Devillairs Laurence. Paris, Vrin, 2004, pp. 9-11.

¹⁹⁶ Dans ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Nicolas Malebranche présente le dessein de Dieu dans son Eglise en ces termes : « Le dessein de Dieu dans son Eglise, c'est de faire un ouvrage digne de lui. Il veut que son Eglise soit ample, car *il veut que tous les hommes soient sauvés*. Il veut qu'elle soit belle, car *la satisfaction des hommes est ce qu'il souhaite le plus*. Dieu aime donc la grandeur et la beauté de son ouvrage : mais il aime davantage les règles de sa sagesse. Il veut sauver tous les hommes : mais il ne sauvera que ceux qu'il peut sauver, agissant comme il doit agir. C'est aux hommes à suivre ses voies. Dieu ne changera pas pour eux l'ordre, l'uniformité, la régularité de sa conduite ». Nicolas Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Paris, Classiques Garnier, 2021, pp. 152-153.

Malebranche. Selon sa théorie de la vision des idées en Dieu [...] Malebranche estime que l'homme a directement accès à la raison divine »¹⁹⁷.

De cette vision malebranchienne, il s'observe que le philosophe peut s'incruster en théologie. Malebranche croit donc pouvoir philosopher sur les choses obscures relevant des mystères. Aussi pense-t-il disserter sur les desseins de Dieu. La volonté de Dieu, ce qu'il a dû vouloir ou ce qu'il n'a pas pu vouloir, désormais est connaissable à l'homme. Pour ce faire, il invite l'homme à une soumission totale à l'autorité de l'Eglise, car l'esprit humain, ne saurait par ses propres forces, atteindre les vérités de la Révélation. Malebranche estime aussi, qu'il est possible par la métaphysique d'établir les principaux fondements de la religion et de la morale. A ce propos Ferdinand Alquié affirme ce qui suit : « nous verrons de même Malebranche expliquer philosophiquement la distribution de la grâce. Il insiste en effet sur l'identité du Verbe éternel, raison universelle qui éclaire tous les esprits, et de Jésus-Christ, verbe incarné et chef de l'Eglise »¹⁹⁸.

2.1.5 La recherche d'un fondement partant des vérités éternelles

Ainsi, la théorie des vérités éternelles demeure plus qu'à jamais l'une des théories marquant chez Descartes une rupture dans une certaine mesure avec la scolastique. Les trois lettres à Mersenne de 1630 à leur sujet, critiquent davantage l'analogie de Suarez (1548-1617), philosophe et théologien jésuite espagnol, considéré comme l'un des plus grands scolastiques, défenseur et représentant après Thomas, ce courant. A travers cette critique de l'analogie se perçoit chez Descartes une autre façon de définir l'être, se passant donc de « l'analogie » suarézienne qui devient alors un mode de raisonnement sur l'existence de Dieu obsolète. D'où ce désir de Descartes de vouloir substituer à ce procédé scolastique qu'est l'analogie, une autre méthode, un autre raisonnement en vue de parvenir à un vrai fondement métaphysique pour sa science [physique]. Tel est l'un des enjeux même des trois lettres à Mersenne. C'est en cela, comme pense J-L. Marion que « la question de l'analogie inspirerait, en 1630, la thèse de la création des vérités éternelles, mais aussi les thèses de 1641, qui tentent de répondre à

¹⁹⁷ Ferdinand Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris, La Table Ronde, 2017. p. 22.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 23.

l'ouverture en quelque manière tragique de 1630 »¹⁹⁹. Il poursuit : « la création des vérités éternelles intervient enfin, au troisième degré, comme la découverte d'une autre fondation du savoir. Car il s'agit bien, en 1630, du fondement : « Et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie »²⁰⁰. Si dans les *Regulae* le fondement en une épistémologie sûre n'a pas pu être trouvé, d'où l'idée « d'ontologie grise » de J-L. Marion, en 1630 avec l'avènement des vérités éternelles, un regain d'espoir renaît. L'on sait que Descartes a toujours cherché un fondement stable, solide pour sa science, mieux sa physique, fondement qu'il trouvera en sa métaphysique. Cette longue recherche de fondement commencera à trouver des indices prometteurs en 1630 avec les trois lettres à Mersenne, mais se poursuivra jusqu'aux *Meditationes* avec l'aboutissement du *Cogito*. Ceci étant, la métaphysique cartésienne, bien qu'elle se soit agencée en 1637 avec le *Discours de la méthode* puis en 1641 avec les *Meditationes*, débute en 1630 avec les vérités éternelles, qui marquent l'avènement d'un moment décisif dans sa réalisation.

2.1.6 De l'influence de Thomas sur la métaphysique cartésienne. Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639. AT II, 630, 3-6

« Du reste, je ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une Somme de St-Thomas, et une Bible que j'ai apportée de France. »²⁰¹

Cette citation met en lumière l'usage de ces deux livres (Somme théologique et Bible) et témoigne d'un intérêt majeur de l'auteur envers ceux-ci. Thomas d'Aquin est un penseur capital pour Descartes. Il est incontournable dans l'élaboration de sa métaphysique, à la fois directement et indirectement. La Bible est également un ouvrage de référence dans l'élaboration de sa physique, métaphysique et morale. D'où cette atmosphère divine qui gouverne ses textes, bien que se révélant souvent sous l'aspect philosophique et métaphysique. Il n'est pas étonnant de remarquer une attention des philosophes envers la Bible. Son influence se fait voir différemment sur les philosophes, selon leur approche méthodologique.

¹⁹⁹ Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 1^{ère} Ed « Quadrige », Paris, PUF, 1991, p. 13.

²⁰⁰ Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *Ibid.* p. 21.

²⁰¹ Ces propos cartésiens sont également considérés comme étant une référence scripturaire par Vincent Carraud figurent en bonne place (3^e position) dans son travail des « Références scripturaires du corpus cartésien ». Cette correspondance nous rappelle également dans son esprit celle adressée *À Mersenne*, 27 mai 1638, AT II, 150, 21-151, 1 : « J'ai mandé à Leyde qu'on m'achetât *Heinsius in Novum Testamentum* ; mais je ne sais par où vous l'envoyer ». Ces deux correspondances font montre d'un intérêt de Descartes envers le texte sacré. Cependant de ce qu'il pouvait lui être utile dans la Bible reste ouvert à toute réflexion.

Il est intéressant, par exemple, de comparer la manière dont Descartes relit la Bible avec celle d'un philosophe contemporain, Paul Ricoeur. Pour reprendre l'idée de Daniel Frey :

« L'attention portée à la Bible, sans être centrale, est constante dans l'œuvre de Paul Ricoeur. Plusieurs approches de la Bible s'y succèdent. Dans *La Symbolique du mal* (1960), Ricoeur cherche à penser à partir des symboles bibliques dans une intention clairement philosophique, qui fait cependant usage d'un schéma théologique ("croire pour comprendre"). Dans les essais d'herméneutique biblique ultérieurs, comme "Herméneutique de l'idée de révélation" (1977), Ricoeur choisit de se placer à distance de la lecture théologique, afin de permettre à sa lecture philosophique de saisir toute l'étrangeté de la Bible. Plus tard, ses méditations quasi-privées sur la mort et son imaginaire (*Vivant jusqu'à la mort*, 2007) le conduiront à nouveau à explorer les zones de croisement entre la lecture philosophique et la lecture théologique de la Bible, et à proposer une très étonnante et stimulante critique des récits bibliques de résurrection »²⁰².

Contrairement à Paul Ricoeur, Descartes ne se proposait pas une méthode exégétique particulière du texte sacré. Il ne fit pas de l'herméneutique de la révélation au sens où le concevra Ricoeur. Il est vrai que Descartes a recours à la Bible. Mais il le fait très souvent dans des situations exceptionnelles, pour étayer un argument de sa pensée. Quelquefois, malgré lui, il le fait quand il est invité par un interlocuteur. En effet l'interprétation du texte sacré ne fait pas partie de ses préoccupations. De même, toute démarche analytique ou critique de la Bible est évitée par Descartes. Il estime que les théologiens sont mieux préparés dans cet exercice. Par ailleurs, on pourrait dire que le choix de Descartes porté sur ces deux livres n'est pas anodin quand on est informé du contexte dans lequel ce dernier répond à Mersenne qui est une période au cours de laquelle se mûrit son projet de traité de Métaphysique.

- Le 13 novembre 1639 soit un mois avant cette correspondance que nous abordons, Descartes annonçait déjà à Mersenne son projet de traité de Métaphysique. « J'ai maintenant entre les mains un discours où je tâche d'éclaircir ce que j'ai écrit ci-devant sur ce sujet (les Spéculations Métaphysiques) ; il ne fera que cinq ou six feuilles d'impression ; mais

²⁰² Daniel Frey « Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricoeur » in *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 3, No 2 (2012), pp.72-91 ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.152 <http://ricoeur.pitt.edu>

j'espère qu'il contiendra une bonne partie de la Métaphysique ».²⁰³

- Bien avant, soit en date du 9 janvier 1639 écrivant au P. Mersenne, Descartes lui fit part de son dévouement à une étude plutôt exigeante nécessitant assez de concentration. Des échanges écrits sans interruption vont se poursuivre jusqu'à Pâques. Mais là encore, il faut dire que cette étude à laquelle Descartes se dévoue n'est pas explicitement dévoilée.

On penserait même qu'il s'agisse de Métaphysique qui l'aurait bien contraint à se replier sur soi dans une solitude de méditations, car celles-ci exigent de la fermeté et de la concentration en l'esprit qui l'applique. Le traité de Métaphysique l'aurait contraint à faire une pause sur ses échanges écrits pendant un bon moment. Encore faut-t-il rappeler qu'il ne s'agit que d'une simple hypothèse ; car Descartes ne l'ayant pas lui-même confirmé encore à cette date contrairement à la *lettre du 9 décembre 1639* un peu plus tardive, mais assez précise sur le projet Métaphysique dont il est question.

Ainsi, la *Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639* s'inscrit-elle dans ce contexte de projet de Métaphysique. De fait Mersenne prend connaissance de ce projet métaphysique de Descartes ; de ce grand travail de recherche qu'il envisage d'entreprendre nécessitant un bon outillage de textes assez pertinents sur ces questions complexes. Alors n'est-ce donc pas pour cette raison qu'il s'inquiète et veut s'assurer que Descartes possède la littérature nécessaire, la *Somme théologique* et la Bible pour bien amorcer son projet ?

2.2 L'inscription de Descartes dans un héritage embarrassant dans l'élaboration de sa métaphysique

2.2.1 Difficulté de définition du concept de substance

Il est vrai que la pensée cartésienne ne cessera jamais de susciter beaucoup d'interrogations, notamment dans son inscription face à une tradition médiévale classique controversée. C'est dans cet ordre d'idée que la métaphysique cartésienne aussi s'inscrit dans un « héritage embarrassant ». Héritage certes, du fait que Descartes hérite de plusieurs théories et concepts médiévaux, voire antiques mais qu'il requestionne évidemment ; embarrassant dans la mesure où il pense « pouvoir s'en démarquer », mais n'y réussit pas vraiment. D'où la justification des positions paradoxales observées en ce dernier dans l'élaboration de certains concepts métaphysiques. Cela s'observe par exemple dans le traitement du concept de « substance », qui semble bien confus et contradictoire chez Descartes. Descartes à ce sujet semble présenter

²⁰³ AT II, 622.

un raisonnement ambivalent d'un ouvrage à un autre. Tantôt Descartes semble se rapprocher du philosophe et théologien scolastique Suarez dans son approche sur la substance, tantôt il semble bien réfuter la démarche suarézienne. Ce positionnement problématique de Descartes dans le traitement du concept de substance peut également se vérifier comme exposé chez Jean-Luc Marion dans son article intitulé « A propos de Suarez et Descartes ». Mais comment donc J-L. Marion nous expose-t-il alors cette ambiguïté du concept de substance chez Descartes ? Comment expose-t-il aussi le raisonnement ambigu de Descartes, lequel raisonnement qui paraît proche d'une démarche "d'analogie" scolastique ? Pour mieux comprendre cette difficulté de définition conceptuelle de la *substance* dans la métaphysique cartésienne J-L. Marion débute en ces termes :

« Comparé à ses prédécesseurs et même à ses contemporains, Descartes se singularise, entre autres, par son usage aussi parcimonieux que prudent du concept même de substance. Tout se passe comme si sa définition et ses diverses propriétés lui restaient une question ouverte, voire une difficulté en suspens. On peut même suggérer que, jusqu'aux développements que lui consacrent — enfin, pourrait-on dire — les §§ 51-54 des *Principia Philosophiae*, Descartes n'a pas réussi à traiter de la substance. Du moins, c'est ce que suggère une revue, même rapide, des occurrences de ce terme dans les principales œuvres antérieures »²⁰⁴.

A vrai dire, ce constat concernant l'ambiguïté à bien définir la substance ne pourrait-il pas apparaître comme une des limites de la métaphysique cartésienne ? Sinon pourquoi Descartes ne nous présenterait-il pas de la cohérence dans la définition de ce concept ? En effet, J-L. Marion part d'un constat réel d'une brièveté, ou plutôt d'une « rareté » d'occurrences précises dans la définition et l'éclaircissement du concept de substance, dans les *Regulae*, le traité du *Monde*, voire le *Discours de la méthode*. De là, s'examinerait par J-L. Marion l'idée d'un *hiatus* présent chez Descartes au sujet de la conception de la substance, laquelle s'avère bien imprécise partant des premiers textes ci-mentionnés jusqu'aux *Principes de la philosophie*. J-L. Marion de poursuivre :

²⁰⁴ Jean-Luc Marion « A propos de Suarez et Descartes » in *Revue Internationale de Philosophie*, FEVRIER 1996, Vol. 50, No. 195 (1), DESCARTES (1596 - 1996) New Interpretations / Nouvelles Interprétations (FEVRIER 1996), pp. 109-131 ; Publié par: Revue Internationale de Philosophie ; Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/23954481>

« Sous réserve d'un inventaire lexicographique exhaustif, l'on peut donc admettre le principe d'une élimination du concept de substance dans la méthode et dans ses applications — suivant le programme que se fixe explicitement Descartes en 1638: «Il est vrai que les comparaisons dont on a coutume d'user dans l'Ecole, expliquant les choses intellectuelles par les corporelles, les substances par les accidents, ou du moins une qualité par une autre d'une autre espèce, n'instruisent que fort peu ; mais parce qu'en celles dont je me sers, je ne compare que des mouvements à d'autres mouvements, ou des figures à d'autres figures [...], je prétends qu'elles sont le moyen le plus propre, pour expliquer la vérité des questions de physique, que l'esprit humain puisse avoir ». Expliquer, c'est comparer des figures ou des mouvements, donc utiliser des natures simples (en l'occurrence matérielles, qui présupposent l'étendue), ce n'est jamais renvoyer des substances à des accidents, ni raisonner sur des accidents, des espèces, etc. Le projet d'une *Science universelle* (AT I 319, 19) ou *Mathesis Universalis* (AT X 378, 8-9) n'a nul besoin du concept de substance, mieux, il l'exclut »²⁰⁵.

De cet extrait de la correspondance de Descartes *A Morin, 12 septembre 1638*, (AT II, 367, 20-36), on peut observer que Descartes critique la méthode analogique de l'Ecole (scolastique). Celle-ci procède par l'explication des choses distinctes à partir d'autres choses avec lesquelles elles se distinguent par nature, comme ils font à l'Ecole en expliquant les substances par les accidents. Ainsi, chez Descartes une proscription de la substance semble manifester dans une démarche épistémique, et d'un projet d'une *science universelle*. Seulement, si le concept de « substance » semble être éliminé dans sa méthode, en métaphysique d'après J-L Marion celui-ci semble ressurgir dans le *Discours de la méthode* sous la formule du « *je pense, donc je suis* ». Ainsi pour reprendre les mots de J-L. Marion :

« Dès la IV^e partie du *Discours*, il ne peut déjà plus éviter de définir le *je pense, donc je suis* comme « ...une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (AT VI, 33, 4-5). 4-5). Il ne s'agit pas là d'une imprécision de passage, puisque la *Meditatio III* ratifiera la substantialité du sujet fini, par une explicite mais énigmatique revendication : « ... ego autem substantia — je suis aussi moi-même une substance ». Descartes dans le *Discours de la méthode* ainsi que les *Méditations*, dans une perspective métaphysique semble apporter un sens nouveau au concept de

²⁰⁵ Jean-Luc Marion « A propos de Suarez et Descartes » *Ibid.*

substance, en la rattachant à la pensée. « Ainsi en 1637 puis en 1641, Descartes pense le *je pense* selon la substantialité : il s'agit donc d'une décision constante et qui concerne une vérité essentielle — la première »²⁰⁶.

On y voit donc une première ambiguïté car Descartes qui semble proscrire ce concept de substance, l'exclure de l'ordre des "*natures simples*" (figures, mouvements, durée, étendue, etc.) dans les *Regulae*, dans son projet de *Mathesis universalis*, le reprend bien en métaphysique pour définir la substantialité de la pensée ou du « *je pense* ». Un autre dilemme se pose encore car la substance telle que définie dans le discours de 1637 à travers le *je pense donc je suis*, se limite à la seule définition du moi. Mais dans les *Méditations* la définition de la substance impliquera autre chose que le moi, elle s'étendra jusqu'à l'infinité de Dieu. Ainsi, dans le *Discours de la méthode* :

« Aucune autre chose finie ni surtout infinie (Dieu) ne partageait ce titre ; et Descartes pouvait encore ignorer, ou feindre d'ignorer la difficile question des sens, univoque, équivoque ou analogique, de la substance. Il se déroba ainsi aux discussions de l'Ecole, qui, pour pousser trop loin l'analyse n'en avaient pas moins leur rigueur ».

Or il se trouve qu' « En 1641 au contraire, la déclaration « *...ego autem substantia* » ne jouit plus de cette incomparable solitude ; elle conclut une démonstration (assez laborieuse d'ailleurs) visant à étendre jusqu'à la *res cogitans* finie une substantialité qui, lors de sa première apparition — « *...[ideae] quae substantias mihi exhibent* » (40, 12-13) — s'étendait aussi bien, voire surtout à Dieu — « *...summum aliquem Deum...* » (40, 16) »²⁰⁷.

Cependant, cette expansion du concept de substance jusqu'à Dieu dans la *Meditatio III*, et même son approche comme ce qui : « se décrit et se pense à partir de la *substantia infinita*.²⁰⁸ » pour reprendre l'idée de J-L. Marion « expose Descartes à la difficulté classique en pensée médiévale de l'analogie de la substance ». En effet, de là, Descartes semble rappeler une question importante abordée en scolastique. A savoir : la substance peut-elle se concevoir de la même manière du créé fini (à savoir les créatures) et de l'incréé infini (Dieu) ? Et c'est

²⁰⁶ Jean-Luc Marion « A propos de Suarez et Descartes » *Ibid.* p. 111.

²⁰⁷ Jean-Luc Marion « A propos de Suarez et Descartes » *Ibid.*

²⁰⁸ Sur ce point, Cf. AT VII, 45, 11, 21, 22-27.

sur ce point que Descartes semblerait se rapprocher de la démarche analogique, de l'univocité prônée par les scolastiques, en l'occurrence de Duns Scot. La même difficulté scolastique exhumée par Descartes, consistant à savoir comment la substance peut se définir à partir du créé (l'homme/moi) et de l'incréé (Dieu), fait ressurgir la problématique de la *causa sui*. D'où la question de savoir si la substance est auto-suffisante par elle-même. N'a-t-elle pas besoin du secours de quelque chose pour exister ? Est-elle vraiment indépendante ? Et donc répond-elle dans une certaine mesure à une *infinité* ? Or là encore la réponse n'est pas aussi simple du fait de la difficulté à saisir ce concept « substance ». Une chose est pourtant sûre chez Descartes : il n'y a aucun doute sur l'immensité et la toute-puissance divine. Dieu est tellement puissant et immense qu'il n'a besoin de rien d'autre que lui-même pour exister. De ce fait, sa substance englobe sa causalité. Aucune autre cause quelconque ne pourrait justifier son être par soi. Ainsi pour conclure sur cet aspect relatif à la difficulté conceptuelle de la substance, nous retiendrons avec Jean Greisch que :

« L'identification de Dieu comme substance n'allait pas de soi, ni dans la tradition, ni à l'époque de Descartes. Si Descartes brave ces réticences, c'est parce qu'il donne un nouveau sens à ce terme classique. La substance, c'est « *id quod nulla alia re indiget ad existendum* », « ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour exister ». Spinoza en conclura à l'existence d'une unique substance : Dieu. Descartes récuse l'univocité de l'idée de substance, pour pouvoir l'appliquer aussi bien à la substance infinie qu'aux substances finies. Dieu, parce qu'il est substance infinie, est « substantiel » en un tout autre sens que nous sommes des substances. *Substantia infinita* est un syntagme unique et insécable, de sorte qu'il vaut mieux parler de Dieu comme d'un « infini substantiel » »²⁰⁹.

2.2.2 La problématique de la *causa sui* dans la définition de la substance

D'emblée il faut dire que la problématique de la *causa sui*, c'est-à-dire de Dieu comme cause de son propre être, est une question très controversée. Elle ne fait pas l'unanimité ni entre les médiévaux ni entre les modernes. Car tout en dénotant l'indépendance divine, son autodétermination, la *causa sui* détermine aussi le rapport avec les autres étants en tant qu'ils ne sont pas cause de leur propre être. Cette question reste centrale avec celle des vérités

²⁰⁹ Jean Greisch, « Troisième leçon. « *Causa sui* » : de Descartes à Spinoza », *Du « non autre » au « tout autre »*. *Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, sous la direction de Jean Greisch, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 101-189.

éternelles pour comprendre la complexité de la métaphysique cartésienne. La question de *causa sui* (question aussi théologique), qui ressurgit à travers le problème de la substance, n'est pas exempte d'ambiguïté sur le rapport entre le fini et l'infini.

En effet, la substance montre qu'il y a une relation de l'homme à soi, mais aussi une relation à Dieu, par une « *égologie* ». Mais ce rapport à soi ou à Dieu partant de la définition de la substance est toujours complexe à saisir chez Descartes. Tantôt la substance se définit comme « subsistance », ce qui *existe par soi* (idée que Descartes aurait reprise en s'inspirant de Suarez), et ce qui est « non-indigent », excluant toute dépendance comme on le verra dans les *Principes de la philosophie*, I, [art., 51]. « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister », il n'y a donc « que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance » ; tantôt celle-ci (la substance), renvoie à des entités corporelles et matérielles, d'où l'idée de « substances créées », qui elles ne peuvent subsister d'elles-mêmes. De là nous sommes amenés à l'interrogation sur l'univocité et l'équivocité de l'être, au regard de Dieu et des créatures. Comment le nom de substance se conçoit-il alors au regard de l'être fini créé et l'être infini incréé ? Descartes traite cette question en affirmant « que le nom de substance n'est pas « univoque » au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevons distinctement, laquelle convienne à lui et à elles ». Il faut noter que pour Suarez si la substance doit se définir comme ce qui persiste par soi (subsistance par soi) alors seul Dieu mérite d'être défini par la « substance » car seul Dieu est capable d'autosubsistance sans aucune indigence.

Or Descartes attribuera le titre de substance tantôt à des créatures ne répondant donc pas à l'infinité ou la complétude ; tantôt à l'être infini, incréé, éternel, existant par soi : Dieu. Ce qui suscite bien une confusion et des interrogations sur ce concept de substance. La problématique de la transsubstantiation eucharistique est une belle illustration de ce dilemme. Dans celle-ci contrairement à l'opinion des thomistes qui pensent que les « accidents réels » de la substance eucharistique demeurent, Descartes est amené à montrer que soit ces fameux « accidents réels » ne sont que des « accidents », qu'ils n'existent pas et donc disparaissent lors de la transsubstantiation (passage de la substance du pain en celle du corps de Jésus); soit ils sont réels, et donc, correspondent à d'autres substances. On voit donc que l'extension du concept de substance à des qualités sensibles, des choses de nature distincte à Dieu, chez Descartes est complexe mais possible, contrairement à Suarez pour qui substance ne se dit que

de Dieu, c'est-à-dire de l'incr   et de la subsistance. Descartes procède ainsi   une forme de déconstruction de l'analogie soutenue par Suarez et d'autres théologiens de la scolastique.

2.2.3 La difficulté du problème de l'univocité et la crise de l'analogie

Si les deux théologiens [Duns Scot et Suarez] s'illustrent bien par l'usage de l'analogie, méthode ancrée dans l'Ecole, sur laquelle de nombreux scolastiques s'accrochent, ladite analogie semblera déceler des limites avec Descartes. Ce dernier se donnera d'ailleurs pour tâche semble-t-il, d'en relever des difficultés dans son applicabilité. L'efficacité de l'analogie est remise en question, quand bien même elle pouvait peut-être s'observer dans certains cas, mais pas pour d'autres situations dans la mesure où son applicabilité s'av  rera purement obsolète. Car l'analogie fonctionnerait par un principe d'explication dans une même linéarité, de concepts – situations ou phénomènes à partir d'autres concepts – situations. La linéarité dans laquelle se déploie l'analogie prétend pouvoir remonter à Dieu à travers une relation de mêmeté entre le crée et sa cause incr  e.

Or l'efficacité d'une telle démarche, se livrant à une espèce de transposition de possibilités de faits propres aux uns envers d'autres est vite remise en question, sachant la différence existante entre des substances par exemples, des catégories, et surtout entre des êtres dont le degré de perfection est largement distinct comme l'homme et son créateur Dieu. C'est en cela que Descartes se démarque de l'analogie, en ce sens qu'en soi sa démarche n'est pas applicable ou adaptée à toutes les situations ou démonstrations. Dans ce sens toute démarche d'analogie faite par exemple : entre l'homme et Dieu sur la question de démonstration existentielle de Dieu, en l'assimilant à celle qui prouve aussi l'existence de l'homme par un même procédé s'av  rerait purement absurde. Car chez Descartes, Dieu en tant qu'être infini, parfait, éternel et tout-puissant ne saurait se prouver de la même manière qu'on prouverait l'existence humaine. Déjà Dieu en tant que substance existante comme être par soi, trouve la cause de son «  tre par soi » de son essence. C'est son essence qui est la cause qui fait que Dieu soit un être par soi. Or l'homme lui, tient son existence d'une cause extérieure, mieux d'un être qui lui, est réellement «  tre par soi » et cause de son propre être (*causa sui*) : Dieu. De la sorte, on voit que l'analogie aux yeux de Descartes ne saurait, satisfaire dans son raisonnement à l'aboutissement de déductions cohérentes et fiables. D'où l'admission de l'équivocité chez Descartes, au lieu de l'univocité, au regard de la complexité qui se dégage dans la mise en analogie de deux réalités - concepts, qui ne répondent pas aux

mêmes catégories, genres, ou degré de perfection d'être. On abondera volontiers dans le sens de Kim-Sang Ong-Van-Cung qui résume ainsi la critique cartésienne : « la doctrine de la création des vérités éternelles est par exemple toute entière construite comme une réponse à la dérive univociste du legs suarézien ». ²¹⁰

2.2.4 L'analogie et son implication théologique

La problématique de l'analogie demeure assez complexe dans la mesure où elle implique : tantôt des enjeux théologiques, car étant développée et soutenue par la scolastique et de nombreux théologiens ; tantôt elle soulève bien des enjeux métaphysiques. Aussi celle-ci interpelle directement, chez Descartes, la question des vérités éternelles. Car toute une réflexion sur le rapport de Dieu avec ses créatures et essences se fera en questionnant l'analogie. Aussi nous rappellerons-nous que ces dites vérités éternelles [vérités mathématiques et de la logique] constituent également chez Descartes des simples « créations » de Dieu, car lui étant dépendantes dans leur émanation. Bien que Descartes ne soit pas favorable à l'analogie, il n'en demeure pas moins que cette question par son déploiement le pousse à exposer le mouvement descriptif du rapport de ces vérités avec celui dont elles dépendent, à savoir Dieu.

« Dans la perspective de la question de l'analogie, la doctrine de la création des vérités éternelles devient une prise de position de théologie en philosophie, qu'elle détermine définitivement non seulement tout le rapport entre le savoir humain et le savoir divin sur les étants mondains, mais aussi toute la connaissance par l'homme de ce qui, plus tard, constituera le triple domaine de la métaphysique spéciale, l'âme, le monde et Dieu. Ainsi à l'ontologie grise issue du rapport des *Regulae* à Aristote, répondrait une théologie blanche déterminée (ou indéterminée) à partir de l'analogie ». ²¹¹

Telle est l'une des affirmations de J-L. Marion illustrant de l'implication de cette question d'analogie comme problématique théologique aussi. De même que là encore une vraie discussion s'instaure entre Descartes et Suarez sur le statut des dites vérités éternelles. Suarez

²¹⁰ Kim Sang Ong-van-Cung, « Métaphysique et théologie selon Descartes », *Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, vol. 78, no. 4, 1994, pp. 529–554. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/44408306. Accessed 27 Nov. 2020.

²¹¹ Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *Op.cit.*, p. 17.

dans ses *Disputationes Metaphysicae*²¹², comme nombreux des scolastiques et théologiens, réitère la thèse de l'indépendance des vérités éternelles. C'est en cela aussi que s'observe un grand écart entre lui et Descartes. Suarez maintient l'antériorité éternelle des vérités sur la pensée divine, ce qui récuserait de ce fait la thèse de leur production tant soutenue par Descartes. Suarez prend ainsi le contre-pied de la position cartésienne. Quitte à donner aux vérités éternelles leur « ultime assise » en elles seules. Ainsi pour Descartes s'il nous faut reprendre les mots de J-L. Marion :

« L'instance qui assure, de l'extérieur, les vérités produites résident en la connaissance divine. Pour Suarez, elle tient à la *ratio reddenda*, ou encore à une raison mise au principe des vérités, et qui en redouble l'institution même pour la connaissance divine. A fonder ainsi le bien-fondé de la connaissance divine, la raison comme principe (sinon déjà le principe de raison) augmente d'autant l'indépendance des vérités à l'égard de Dieu. Il y a plus : si Suarez peut ici invoquer une *ratio reddenda*, ce n'est pas seulement pour maintenir l'autonomie des vérités, mais beaucoup plus radicalement, parce que seules ces vérités assurent, par leur indépendance, le lieu où une *ratio* pourra en être rendue, même à l'encontre de la connaissance divine. Pour invoquer, face à Dieu, une *ratio*, il faut avoir déjà soustrait les *rationes* à l'instance divine, donc avoir déjà écarté la production des vérités éternelles »²¹³.

On voit bien ici combien de cette question de l'analogie, on aboutit à une confrontation entre Descartes et Suarez sur la liberté, l'autonomie et la toute-puissance divine. Nous aboutissons aussi à la question du rapport ou la souveraineté sur les vérités éternelles. Question pertinente dont l'unanimité ne sera pas au rendez-vous. On verra par exemple un Mersenne, ou un Kepler, etc., réfuter d'admettre une dépendance de ces vérités [mathématiques, logiques] envers une cause divine.

²¹² Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, s. 12, n. 40, in [1] *Opera Omnia*, Paris, Vives, 1856, t. 26, p. 295 (cité dorénavant *Disp. Met.*, XXXI, s. 12, n. 40 [1] 26, 295).

²¹³ Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *Ibid.* p. 29.

Conclusion du deuxième chapitre

Dans cette partie nous avons examiné la complexité de la métaphysique cartésienne qui s'inscrit autour de la période de 1630, dans les trois lettres à Mersenne sur les vérités éternelles. Nous avons remarqué que cette métaphysique s'apparente à une théologie rationnelle. De même la théologie révélée n'est pas abordée aussi simplement par Descartes.

Contrairement à Thomas par exemple, Descartes hésite très souvent à traiter de théologie, car il la conçoit comme ce qui relève du mystère ou de la révélation. Par contre la métaphysique cartésienne elle, traitera rationnellement des notions scolastiques, autrement dit celles de la théologie scolastique ou rationnelle exercée par Boèce, Thomas, Suarez. Aussi, à travers la métaphysique, Descartes tente d'apporter une modernité dans la saisie de certains concepts comme Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme. Trois dates sont déterminantes pour l'élaboration de la métaphysique cartésienne comme nous le renseignent les correspondances du 15 avril, 6 et 27 mai 1630, se donnant pour tâche le dévoilement et la mise au grand jour de la doctrine de la création des vérités éternelles. Théorie très complexe car interpellant aussi bien le domaine métaphysique que théologique à travers un questionnement rationnel sur Dieu, sa liberté, son rapport aux essences et créatures. C'est dans ce sens que Ferdinand Alquié pense que « la théorie cartésienne, distinguant Dieu de sa création, libère la physique de la théologie, et la rend indépendante de tout dogme, de toute tradition »²¹⁴. Ainsi Descartes établit donc une réelle séparation des domaines théologie-métaphysique-philosophie.

²¹⁴ Cf. Ferdinand Alquié, *Descartes, Ibid.* p. 50.

DEUXIÈME PARTIE : SUR LE PARADOXE THÉOLOGIQUE OU L'IDÉE D'UN JANUS CHEZ DESCARTES (DANS LES TEXTES DE 1638-1650)

CHAPITRE III : SUR LE PARADOXE D'UN ACCORD DANS LA SÉPARATION DES DOMAINES

Introduction

Au cours de la période du début des années 1638-1640, Descartes insiste beaucoup sur l'accord des domaines philosophique et théologique (révélation). D'après Descartes sa philosophie permet de consolider la foi des chrétiens envers Dieu, et de renforcer leur attachement aux Saintes Écritures. A travers elle, il est possible de mieux expliquer aux athées certaines problématiques comme l'existence de Dieu, la distinction entre l'âme et le corps, l'immortalité de l'âme, la liberté, etc. Sa philosophie s'accorde²¹⁵ mieux avec la théologie que celle de ses prédécesseurs, et celle des partisans de la philosophie vulgaire. Par exemple les *Meditationes* sont censées le démontrer comme le témoigne leur Épître dédicatoire aux théologiens de la Sorbonne dans laquelle Descartes tente la démonstration de ses vraies intentions qui n'ont rien de présomptueux, ni de nuisible à la foi des fidèles. Descartes montre que ses méditations ne se donnent pas pour tâche de heurter la foi ni de la faire s'effondrer. Elles veulent être une nouvelle réflexion sur Dieu, l'âme et le corps, une nouvelle approche de définition de l'être complètement distincte de celle de ses prédécesseurs. Dans notre examen du paradoxe d'un accord dans la séparation des sphères de la théologie et de la philosophie chez Descartes, nous devons aussi tenir compte du rapport personnel de ce dernier envers sa foi (*fides qua*). Car sa posture ne sera pas la même quand il abordera le contenu de la foi (*fides quae*), qui relève beaucoup plus d'une dimension objective, de la tradition, concile, théologiens, etc. Il est évident que Descartes, en tant qu'individu, homme, indépendamment du fait qu'il soit philosophe a une confiance dans la révélation, et même, une ferme assurance (*fides qua*) en Dieu. Ce qui lui donne de la motivation pour tenter de renforcer la croyance auprès du grand public par des arguments qu'il estime être plus puissants que ceux de ses

²¹⁵ Sur ce point, on peut aussi se référer à Antonella Del Prete qui l'aborde avec pertinence. Cf. Antonella Del Prete « Accomodare la teologia alla mia maniera di filosofare » Descartes sui rapporti tra la filosofia e la teologia, *Rivista di filosofia*, vol. CVIX, n. 2, 2018, pp. 197-215

prédécesseurs, et qu'il va développer à partir d'une philosophie nouvelle. Cette philosophie se distinguera de celles de ses prédécesseurs, en prenant des distances par rapport aux autorités, théologiens, en développant des arguments plus pertinents que ceux invoqués par ses prédécesseurs comme Alexandre le Grand.

De même, il faut dire que Descartes aborde des problématiques pertinentes relevant de la théologie, comme celle de la transsubstantiation. Pour cela, il commente des passages bibliques. Ainsi pense-t-il mieux rapporter le vrai sens de la parole de Saint Paul dans sa lettre aux Corinthiens, ainsi que réexpliquer les paroles de l'Écclésiaste mal interprétées par quelques théologiens etc.

Il apporte une clarification de l'Écriture, soit à la demande des objecteurs, comme c'est le cas pour les objections aux décrets du concile, soit de lui-même, quand la nécessité s'impose pour étayer une thèse chrétienne mal interprétée. Dans les réponses aux objections, ainsi que dans bien d'autres correspondances, comme nous le verrons, le philosophe s'immisce dans le domaine théologique.

Or cela s'avère bien confus, et même contradictoire, dès lors que Descartes lui-même distingue le statut de la théologie et de la philosophie, l'une ayant affaire à la grâce divine, et l'autre aux vérités de raison. Aussi présente-t-il lui-même depuis le *Discours de la méthode*, une normalité, mieux une condition *sine qua non* pour pouvoir toucher à cette matière de théologie : il faut avoir une inspiration divine, ou assistance du ciel. Cette normalité, il la réitère encore dans la *Réponse aux sixièmes objections*. Concernant la distinction entre la philosophie et la théologie, Descartes pense que l'une se peut comprendre au moyen de la seule raison ; alors que l'autre ayant pour matière des choses obscures échappant à notre entendement, car relevant de la foi, nécessite la grâce. Ainsi l'un des grands enjeux est de savoir comment pouvoir concilier deux domaines dont les matières sont complètement différentes et même contradictoires. Pourquoi Descartes entretient-il la confusion en traitant de questions théologiques alors qu'il s'en réclame incapable ? Qu'est-ce qui pourrait le motiver à entreprendre quelquefois une telle démarche d'immixtion en théologie ? Est-ce sa foi personnelle (*fides qua*) ou un profond désir de clarification de l'Écriture ?

Études des textes de 1638-1647 où ce paradoxe s'observe

Nous partons de l'examen des textes qui attestent de cette volonté cartésienne à vouloir accorder sa physique (philosophie) avec la théologie. Mais il faut noter que cet accord

se justifie différemment dans chacune d'entre elles, tout en suscitant toutefois de l'ambiguïté dans sa saisie. Aussi remarque-t-on des controverses sur les propos de Descartes dans sa correspondance. Déjà dès les deux premières correspondances (*Lettre au P. Vatier du 22 février 1638 et la Lettre à un inconnu d'août 1638*) qui suivent, s'observe une controverse sur la position cartésienne.

3.1 De la controverse dans les lettres à Vatier du 22 février 1638 et à un inconnu d'août 1638

3.1.1 Lettre au P. Vatier du 22 février 1638

Le dessein cartésien consistant à prouver un accord de la philosophie avec la foi, s'accroît en cette phase, allant des années 1638 aux années 1640 que nous amorçons. C'est en partie l'idée que présente la fin de la correspondance avec Vatier que nous examinons. En effet, le Père Antoine Vatier (1596-1659), fut d'abord condisciple de Descartes au collège de La Flèche où ils passèrent ensemble leur jeunesse. Il devint ensuite jésuite et enseigna dans cet institut. Et Descartes ne manque pas de faire l'éloge de ses anciens maîtres ainsi que de son ancien condisciple.

Mais il faut rappeler que les prémisses de ce projet d'accord se remarquent bien avant cette correspondance, comme on a pu le souligner en amont. S'adressant au P. Vatier pour répondre aux remarques faites par ce dernier sur son traité du *Discours de la méthode* et *Essais : Météores, Dioptrique*, Descartes précise son dessein philosophique "de veiller toujours à s'accorder avec la foi". Et c'est cet accord avec la foi qui confère à cette lettre une dimension théologique, bien qu'en général elle ne traite que de physique et de philosophie. Ce qui suscite l'intérêt d'une réflexion tant philosophique que théologique. Aussi peut-on s'interroger sur cette controverse cartésienne d'un accord possible entre deux domaines dont les principaux objets qui les déterminent sont distincts, l'un se fondant sur les vérités de raisons et l'autre de foi. Or pour Descartes, il n'est guère possible de faire appel à la foi sans en même temps faire référence à la grande instance institutionnelle catholique, celle de l'Église, des théologiens, ses textes sacrés, mais aussi par extension à l'ensemble de la communauté chrétienne catholique. Par foi, il entend le *credo* professé dans l'Église catholique, ainsi que l'ensemble des valeurs chrétiennes puisées des Saintes Écritures.

Nous voyons Descartes tenter de déroger à sa propre normalité établie dans le *Discours de la méthode*. Par les principes de la physique, d'ordre expérimental et sensible, il

tente d'expliquer ce qui relève de la révélation, du mystère, ou de choses obscures. Comment Descartes qui prône l'idée d'une séparation, d'une distinction de domaines dans cette lettre, peut-il prétendre à la possibilité d'un accord avec un domaine dont les principes fondamentaux diffèrent ? Comment justifie-t-il dans cette lettre cette possibilité d'accord ?

Au regard de cette ambiguïté, force est de reconnaître qu'il serait tout à fait difficile de prouver un quelconque lien avec un domaine d'études sans en rappeler quelques éléments d'indices, des principes qui le caractérisent. C'est ainsi qu'en voulant bien accorder sa physique et Métaphysique avec la théologie (et même avec la foi chrétienne), Descartes ne peut se passer de rappeler quelques indices qui justifient cet accord. Il cite quelques principes fondamentaux de la foi, tel que la « transsubstantiation » pour en prouver les accointances avec sa pensée philosophique (physique et Métaphysique). D'où le sens de ses propos en réponse au P. Vatier au sujet de sa physique et Métaphysique :

« Je n'ai plus à vous répondre que touchant la publication de ma Physique et Métaphysique, sur quoi je vous puis dire en un mot, que je la désire autant ou plus que personne, mais néanmoins avec les conditions sans lesquelles je serais imprudent de la désirer. Et je vous dirai aussi que je ne crains nullement au fond qu'il s'y trouve rien contre la foi ; car au contraire j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes ; et particulièrement la transsubstantiation, que les calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile par la mienne. »²¹⁶.

Tout en tenant compte du contexte de censure et de tension entre l'Église et certaines théories scientifiques qui prévalaient, Descartes montre que sa Physique et sa Métaphysique s'accordent avec l'Église. Pour ce faire il s'appuie sur la question de la transsubstantiation qui implique aussi bien des interrogations théologiques que philosophiques ou scientifiques. En fait, Descartes n'entend pas faire de la théologie, mais déplacer la question de la transsubstantiation dans le domaine philosophique. C'est sur cette base qu'il prouvera mieux la compatibilité de sa philosophie avec la foi, et se démarquera ainsi des calvinistes dans leur démarche. Par la rationalité, jamais la foi affirme-t-il « n'a été si fort appuyée par les raisons

²¹⁶ *Au Père Vatier*, 22 février 1638, FAII, 30 ; AT I, 564 13-25.

humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes »²¹⁷. Il semble que la foi bénéficierait dans ce sens de l'appui des principes de la physique et métaphysique cartésienne, or ceux-ci sont construits sur des raisons humaines. Mais des raisons humaines bien construites, solides, rigoureuses, distinctes de celles des calvinistes construites sur du sable. Soulignons tout de même que concernant la *fides quae* (le contenu de la foi, émanant des doctrines, des théologiens etc.), Descartes ne va pas vouloir tout traiter et tout clarifier. Il va se servir dans sa philosophie uniquement des éléments de cette révélation pour traiter des choses qui sont susceptibles d'une démonstration rationnelle. On peut citer les questions qu'il développe dans les *Méditations métaphysiques* comme l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, sa bonté, son infinité, etc.) ou encore dans sa correspondance comme la transsubstantiation, etc. Descartes en recadrant le discours de certains calvinistes, théologiens, scolastiques, met en évidence des points de la révélation qui peuvent être acceptés par des hommes athées mais qui auraient des réticences à les comprendre et à les croire comme la transsubstantiation, la résurrection, etc. Il prend donc le pari de s'appuyer sur sa philosophie nouvelle pour mieux expliquer ces mystères auprès des athées.

Ceci dit, ici, Descartes pense donc à partir des raisons humaines, favoriser la compréhensibilité de certaines problématiques relevant du mystère telle que celle de transsubstantiation. En d'autres termes il semblerait que la compréhensibilité scientifique des problématiques du mystère de la transsubstantiation ou dogme soit possible voire simplifiée dans la pensée cartésienne, notamment par sa physique. Descartes ajoute même qu'elle est « très facile » par ses principes. Est-ce donc à dire que sur la base de ses principes Descartes expliquerait la transsubstantiation qui est bien une problématique d'essence théologique ? Prendrait-il alors la posture de théologien ou plutôt celle de philosophe s'exprimant sur des notions théologiques ? Ne serait-il pas à ce moment tenter de surpasser les limites du champ d'exploration du philosophe, voire transgresser celui du théologien en prétendant pouvoir expliquer des problématiques ne relevant pas de son domaine de prédilection ?

Il faut dire que plus tard la correspondance à *Mersenne du 28 janvier 1641, du 31 mars 1641*, assez similaire à celle que nous avons abordée, reviendra sur cette controverse de l'accord de la philosophie avec la théologie tout en revisitant la problématique de la transsubstantiation. Descartes navigue dans l'ambiguïté en prétendant mieux expliquer ce qui relève de la foi par ses principes physiques, comme il le fait dans sa réponse aux objections

²¹⁷ *Ibid.*

d'Arnauld. Dans la lettre de Descartes adressée à un inconnu d'août 1638, d'après Descartes, Comenius semble emboîter le même procédé d'accord entre sciences et foi ; pourtant Descartes le lui reprochera dans sa critique, qualifiant une telle démarche de prétentieuse de la part de Comenius.

3.1.2 De la contradiction dans la Lettre à un inconnu d'août 1638

« Et outre cela, je trouve deux choses en ses prétentions que je ne saurais entièrement approuver. La première est qu'il semble vouloir trop joindre la religion et les vérités révélées, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel. Et l'autre, qu'il imagine une science universelle, dont les jeunes écoliers soient capables, et qu'ils puissent avoir apprise avant l'âge de vingt-quatre-ans »²¹⁸.

D'emblée, pour éviter toute confusion nous tenons à préciser que l'inconnu qui est le principal destinataire de cette lettre serait Hogelande²¹⁹. Mais qui est donc Hogelande ? Hogelande²²⁰ Cornelis Van (1590-1662) est le fils d'un noble catholique et scientifique de Zélande. Il fut Médecin, après des études à Leyde. Il était aussi un ami de confiance de Descartes. Par ailleurs la discussion de Descartes avec Hogelande portera sur Comenius. Descartes en s'adressant à l'inconnu (Hogelande) fait une critique de certaines thèses développées par Comenius. Aussi, dans cette lettre on observe toujours ce langage confus de Descartes en ce qui concerne le rapport de la philosophie avec la théologie. Si dans la précédente lettre (*lettre au P. Vatier du 22 février 1638*), l'ambiguïté chez Descartes apparaît à la lecture de ses propos métaphysiques destinés à établir un rapport avec la foi, ici en revanche la contradiction naît à partir de sa critique envers Comenius. Descartes critique Comenius pour avoir trop cherché à associer la religion et les vérités révélées avec les sciences rationnelles. Ainsi peut-on observer une discontinuité en la pensée de Descartes entre ce qu'il évoque dans la précédente lettre avec celle-ci. Car Descartes promeut l'accord du domaine, mais semble ne pas vouloir l'admettre chez Comenius, quand ce dernier établit à sa propre manière un rapport entre vérités révélées et sciences rationnelles. Mais qui est donc

²¹⁸ À un inconnu, d'août 1638, FA II, 81 ; AT II, 34714-21.

²¹⁹ Nous développons ce volet relatif à cet inconnu qui sera identifié par la suite comme étant Hogelande dans les lignes suivantes.

²²⁰ Theo Verbeek apporte un peu plus d'éléments biographiques sur Hogelande. Cf. Verbeek, T. (2015). Hogelande, Cornelis Van (ca.1590–1662). In L. Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon* (pp. 365-366). Cambridge : Cambridge University Press. Doi :10.1017/CBO9780511894695.131.

Comenius ? Comenius, de son vrai nom Joham Amos Komensky (né le 28 mars 1592 en Moravie, actuelle République tchèque et mort le 15 novembre 1670 au Pays-Bas), est un philosophe, théologien, grammairien, et pédagogue. Il est considéré comme le père de la pédagogie moderne. Ce dernier luttera pour une profonde réforme de l'éducation, qu'il pense être la solution face à la crise culturelle que connaît l'Europe durant la période de la Guerre de Trente-Ans.

En dépit des divergences qu'il peut avoir avec Descartes, ces derniers ont en commun un même projet : celui d'une science rationnelle universelle. Avant d'exposer le fondement du paradoxe cartésien dans son refus de voir la religion et les vérités révélées être trop *jointes* avec les sciences naturelles, tel que le préconiserait Comenius d'après Descartes, venons-en à cette lettre.

Il s'agit d'une lettre dont l'identité et l'adresse du destinataire ne nous sont pas encore vraiment certaines. En nous référant à la correspondance de Descartes publiée par Charles Adam et Gérard Milhaud, Paris, Alcan, Presses Universitaires de France, 1936 et années suivantes, il s'agirait d'Hogelande. Cette idée d'incertitude sur l'identité exacte du correspondant de Descartes dans cette lettre est aussi reprise par Ferdinand Alquié en ces termes : « Le destinataire de cette lettre est inconnu. AM (III, 2I) pense à Hogelande. V. AT, II, 345 »²²¹. Mais dans cette correspondance dite « à un inconnu » on sait malgré tout envers qui sont destinés les reproches et critiques de l'auteur. En effet Descartes l'écrit en donnant son avis critique sur le livre de Comenius après l'avoir lu. D'après Ferdinand Alquié, il s'agit du *Conatuum Comeniorum Praeludia*, « publié à Londres, en 1637, à l'insu de l'auteur »²²².

Notons que Jean-Christophe Bardout et Jean-Luc Marion soulignent qu'une erreur semble être faite dans plusieurs éditions de la correspondance de Descartes de Charles Adam et Paul Tannery et Ferdinand Alquié « dans la graphie du titre, en portant « *comeniorum* » », au lieu de « *comenianorum* »²²³, le titre exact du livre étant *Conatuum Comenianorum Praeludia* d'après ces derniers. Ainsi procédons-nous par des interrogations sur l'aspect théologique de cette correspondance, sur les problématiques d'essences théologiques qu'elle suscite. Aussi nous-interrogeons-nous sur la difficulté qui s'en suit dans la saisie de la position de Descartes en ce qui concerne l'accord de deux types de vérités distinctes. En effet l'intérêt

²²¹ À un inconnu, d'août 1638, FA II, 80.

²²² *Ibid.*

²²³ Voir la note 1 de bas de page de Jean-Christophe Bardout et Jean-Luc Marion, « Philosophie cartésienne et théologie : distinguer pour mieux unir ? » dans *Philosophie et théologie à l'époque moderne* (Ph. Capelle, dir., Le Cerf, 4 vol. [vol. III], 2010, coordonné par J.-C. Bardout), p. 211.

théologique de cette correspondance tient de sa distinction vis à vis de la philosophie telle qu'établie par Descartes.

Cette correspondance est aussi l'une des nombreuses qui illustrent l'idée d'une séparation des domaines chez Descartes. Mais il convient de préciser que la séparation des domaines n'exclut pas la possibilité de leur accord ou accommodation chez Descartes. Par contre, paradoxalement, toute action visant à mêler ou à joindre un domaine avec un autre est exclue. Car dans la conception cartésienne, de telles actions peuvent porter préjudice à chaque domaine dans l'exercice de son étude.

Nous notons que la critique cartésienne adressée à Comenius porte premièrement sur la tentative de ce dernier à vouloir « trop joindre la religion et les vérités révélées, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel »²²⁴. Car Descartes n'apprécie pas la conception que Comenius se fait des rapports entre livre de la nature et Ecriture Sainte. Il la trouve trop confuse et même dangereuse. La démarche de Comenius apparaît en effet comme une tentative d'explication des choses expérimentales [physiques], tâche du physicien, par l'Ecriture Sainte, qui est pourtant objet de la théologie. Tel quel, ce reproche peut paraître illégitime et contradictoire si on attribuait au mot « joindre » le sens « d'accorder » ici, car Descartes s'est lui-même attelé à accorder sa philosophie avec la religion ; comme en témoigne la précédente correspondance au Père Vatier.

De même que dans cette dernière Descartes lui-même est dans une perspective similaire à celle de Comenius visant un accord paradoxal entre science rationnelle ou philosophie avec la foi, et même une volonté d'explication de l'Eucharistie par les principes de sa philosophie (Physique et Métaphysique). Explication qu'il pense être plus facile par ses principes contrairement à la philosophie ordinaire qui, elle, ne peut mieux l'expliquer. Ainsi s'observe une vraie controverse entre ces deux premières correspondances : *Au père Vatier du 22 février 1638*, ainsi que celle-ci, *À un inconnu d'Aout 1638*, dans lesquelles Descartes se contredit, sa position n'étant pas la même. Descartes semble reprocher à Comenius de faire quelque chose qui à ses yeux n'est pas logique, alors que lui-même, dans une lettre peu avant l'estimait possible selon ses principes.

Peut-être faudrait-il souligner une nuance du point de vue sémantique de l'usage du mot « accorder », qui s'éloignerait de ce qu'on entend par « joindre ». Chez Descartes ce refus de mélanger, mêler, joindre un domaine avec un autre ne remettrait pas en cause la possibilité

²²⁴ *À un inconnu*, d'août 1638, FA II, 81 ; AT II, 34716-18.

de leur accord par des accointances. Dans son vocabulaire, précisément dans ce cas spécifique de réflexion sur les rapports Philosophie-Foi, "Accorder", "Accommoder" semblent tout à fait différents de "Mêler", "Joindre". Car joindre et mêler entraîneraient toute une confusion, en substituant un domaine à un autre dans l'exercice de leur fonction.

En effet, quand Descartes évoque l'idée d'accord, notamment entre la foi ou la religion avec sa philosophie, sa physique, les sciences rationnelles, il fait allusion à la possibilité de leur transversalité, leur interdisciplinarité. C'est ainsi qu'il pense sa physique tout à fait en adéquation, accord ou conformité avec la foi. Descartes pose donc le problème d'accord sous l'idée d'une conformité entre les domaines. Cela sous-entendrait l'idée d'une certaine légitimité, une reconnaissance d'éléments ou de valeurs convergentes entre deux domaines. Mais la conformité ne constitue point une action donnant les possibilités d'interférer dans un autre domaine, sur des problématiques pertinentes d'un domaine ayant un objet complètement distinct. De même que l'ophtalmologue, le gynécologue ne sauraient s'attirer les fonctions de dentiste, de cardiologue, le théologien ne saurait se mêler à la philosophie, car s'y mêler serait synonyme d'inversion de rôle. Pourtant toutes ces fonctions d'ophtalmologue, gynécologue, de dentiste et cardiologue bien qu'opérant sur des objets différents, s'accordent en ce qu'elles peuvent constituer la classe de "médecin".

Il convient de retenir que Descartes réfute cette idée établie par Comenius de « vouloir trop joindre la religion et les vérités révélées, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel »²²⁵. De fait, Descartes distingue deux types de vérités²²⁶: vérités de foi ou révélées ainsi que vérités de raison. Mais il précise aussi que ces dernières ne sont pas contraires à la volonté divine, parce que « Dieu a voulu que nous crussions ». Aussi peut-on dire avec Descartes que nos raisonnements ne nous persuadent à penser et comprendre le contraire de ce que dit l'Écriture. Par contre, ce serait abuser de l'Écriture que de vouloir expliquer, légitimer ou tirer la connaissance, la scientificité des vérités des sciences humaines en se basant sur elle. Il s'agit là d'une fin pour laquelle Dieu ne l'a pas destinée. Comme le souligne Ferdinand Alquie, pour Descartes « le langage de la Bible est propre à assurer notre salut, mais il n'en faut pas tirer de vérités d'ordre scientifique »²²⁷. Cela peut paraître ambigu

²²⁵ À un inconnu, d'août 1638, FA II, 81

²²⁶ Sur ce point voir Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? » *Op.cit.* Voir aussi Aurélien Chukurian, « A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible », *Op.cit.*

²²⁷ À un inconnu, d'août 1638, FA II, 82. (Voir commentaire de Ferdinand Alquie en note de bas de page).

quand on sait que dans la précédente lettre à Vatier du 22 février 1638 que nous avons abordée en amont, Descartes pense qu'on peut mieux expliquer par les principes de sa Physique et Métaphysique ce qui relève de la foi. Ainsi Descartes crée encore un vrai paradoxe. Remarquons que Descartes critique le projet de Comenius sur l'idée d'une science universelle en ces termes :

« Il imagine une science universelle, dont les jeunes écoliers soient capables, et qu'ils puissent avoir apprise avant l'âge de vingt-quatre-ans. En quoi il me semble ne pas remarquer qu'il y a grande différence entre les vérités acquises et les révélées, en ce que, la connaissance de celles-ci ne dépendant que de la grâce (laquelle Dieu ne dénie à personne, encore qu'elle ne soit pas efficace en tous), les plus idiots et les plus simples y peuvent aussi bien réussir que les plus subtils ; au lieu que, sans avoir plus d'esprit que le commun, on ne doit pas espérer de rien faire d'extraordinaire touchant les sciences humaines ». ²²⁸

Cette critique va dans le même sens que la distinction de domaines établie par Descartes. Aussi met-elle en valeur l'identité du type des vérités qui les caractérisent. Les vérités acquises étant celles apprises par les connaissances véhiculées par les sciences humaines (Sciences de raison) et les révélées renvoyant à celles apprises par le biais de la révélation, la foi, la grâce, la théologie. Or, selon Descartes, Comenius, n'ayant pas saisi le sens de cette différenciation de vérités [acquises et révélées], ne peut avoir une vision assez pertinente des capacités d'apprentissage et de réussite des jeunes dans l'exercice d'une telle science. Car s'agissant des vérités révélées, Comenius devrait tenir compte du fait que leur connaissance dépend de la grâce. De ce fait, « les plus idiots et les plus simples y peuvent aussi bien réussir que les plus subtils » ²²⁹. Alors que les vérités issues des sciences humaines impliquent une certaine disposition de rigueur, d'évidence et d'analyse de la part de notre esprit.

Du recadrage de Descartes envers le discours de Comenius

Au regard de l'examen de cette lettre, on peut dire qu'elle illustre sans doute l'un des moments où Descartes se lance dans une perspective de recadrage du discours des théologiens à l'instar de Comenius qui semblent s'écarter de la vraie vocation de la théologie. On pourrait se demander pourquoi observe-t-on en Descartes ce souci de vouloir établir un recadrage ?

²²⁸ À un inconnu, d'août 1638, FA II, 82 ; AT II, 347 19-30.

²²⁹ À un inconnu, d'août 1638, FA II, 81-82 ; AT II, 347 24-30.

Serait-ce à cause de sa foi profonde envers Dieu (*fides qua*) et sa révérence envers l'Écriture ? Pour bien comprendre cette attitude cartésienne de vouloir recadrer ces derniers, il nous faut d'abord remonter à la conception cartésienne de la théologie, mieux comment cette dernière est-elle définie.

Chez Descartes, la théologie est ce domaine qui est rattaché à la révélation. Un domaine qui nécessite beaucoup d'admiration et de respect, car du point de vue moral elle prépare notre âme à tendre vers l'être infiniment parfait. Elle vise le souverain bien sur terre en vue de futures béatitudes après cette vie terrestre. La théologie dépend de la révélation car on ne saurait réellement bâtir de « *theologia* »²³⁰ sans se rapporter à la parole divine qui nous est rapportée par l'Écriture. Dans cette même perspective Vincent Carraud montre comment Descartes décrit le théologien, son but, voire sa fonction en ces termes :

« le théologien n'est donc pas d'abord celui qui élabore, à partir des dogmes, une représentation systématiques des données révélées, comme les théologiens scolastiques, ni même celui qui connaît la doctrine de l'Église sur tel ou tel point et qui l'enseigne (ceux-là, Descartes peut du reste les renvoyer à leurs études), mais il est celui qui lit de façon adéquate, l'Écriture²³¹, dans l'esprit défini par le Concile, comme le confirme la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 : « [...] ce qui dépend de la Révélation, ce que je nomme proprement théologie »²³².

Il faut dire que pour légitimer son recadrage du discours des théologiens qui sapent le sens de l'Écriture, Descartes s'appuie généralement sur le texte même des décrets du Concile de Trente. S'il nous faut reprendre quelques grandes lignes du Concile de Trente, en sa Quatrième session, du 8 avril 1546, qui évoquait en quelque sorte la posture du théologien il est dit :

« [...] que nul n'ait l'audace, en matière de foi et de mœurs, [...] en faisant fond sur sa seule sagesse, soumettant l'Écriture sainte à sa propre intelligence, de l'interpréter contre le sens qu'a soutenu et que soutient notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritables des Écritures ou même

²³⁰ Nous partons ici de son étymologie latine construite sur deux concepts « *theos* » et « *logos* » qui signifie respectivement Dieu, et étude, ainsi la théologie renverrait-elle de façon littérale à une étude portant sur Dieu.

²³¹ Chez le penseur médiéval Averroès, il y a aussi ce souci de vouloir une lecture adéquate de l'Écriture, seulement chez Averroès cela est réellement possible quand c'est le « philosophe » qui se fixe cette tâche.

²³² Vincent Carraud, « Descartes et la Bible » *Op.cit.*, p. 286.

contre le consensus unanime des Pères [...]»²³³.

La norme conciliaire est de ce point de vue respectée par Descartes qui en fait un argument solide dans son affront avec les théologiens sapant l'Écriture. Descartes les invite donc à une conformité avec les textes de la « sainte mère l'Église » dont ils sont pourtant sous l'autorité. On le voit par exemple dans les *Quartae Responsiones*, AT VII, 251-252 puis à *Mesland*, lettres du 2 mai 1644, AT IV, 119, et du 9 février 1645, AT IV, 165. Aux yeux de Descartes, Comenius est l'illustration même « de la confusion et du mélange du saint et du profane »²³⁴.

3.2 Sur le problème de la Transsubstantiation. Seule difficulté à réexpliquer dans l'accommodation de la théologie à la philosophie cartésienne

Genèse du problème

Il s'agit là d'une problématique centrale pour comprendre le rapport de Descartes à la théologie. Et c'est aussi à cause de celle-ci, mieux dans sa tentative d'explication que Descartes s'est vu être indexé, reproché de s'immiscer en théologie alors qu'il s'en est toujours défendu de ne pas y toucher. Le paradoxe est visible chez Descartes ici dès l'instant où il cherchera à réexpliquer ce problème de la transsubstantiation pour mieux accorder la théologie avec sa philosophie, dans la *lettre à Mersenne du 28 janvier 1641*. En effet Descartes lui-même affirme dans cette lettre que la transsubstantiation est la seule difficulté qui mérite d'être réexpliquée dans son projet d'accord de domaines. Or la transsubstantiation est une problématique théologique, d'où la question de savoir comment Descartes peut-il vouloir expliquer et montrer qu'elle est claire et aisée selon les principes de sa physique, alors qu'il a souligné une distinction des domaines ? Comment pouvoir expliquer ce qu'est la transsubstantiation sans toucher à la théologie ?

Plusieurs dates dans le corpus cartésien nous permettent de bien cerner ce problème depuis son origine, ses premières tentatives d'explication jusqu'à son traitement par Descartes. Aussi peut-on voir Descartes s'incruster paradoxalement en théologie dans son traitement de la question eucharistique. Pour reprendre les mots d'Antonella Del Prete :

²³³ Ce passage du Concile de Trente est repris par Vincent Carraud, in *Le Grand siècle et la Bible*, sous la direction de Jean-Robert Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 286.

²³⁴ *A un inconnu, Août 1638*, AT II, 348.

« Le problème eucharistique semble avoir hanté les cartésiens : comme le montre Jean-Robert Armogathe, il apparaît d'abord dans une lettre de Descartes à Marin Mersenne du 25 novembre 1630 ; il revient sous sa plume dans une autre lettre envoyée à Mersenne le 28 janvier 1641 ; il est enfin abordé dans les *Quartaes Responsiones* à Antoine Arnauld et dans la célèbre lettre au Père Mesland du 9 février 1645, soigneusement diffusée en manuscrit par Claude Clerselier et imprimée partiellement par Jacob Vernet en 1730²³⁵. Choqué par le mauvais accueil de ses explications, Descartes se taira à partir de 1648 et refusera de répondre aux nouvelles questions d'Arnauld »²³⁶.

Aussi, sur ce sujet relatif à la réaction cartésienne face aux difficultés eucharistiques posées par « quelques théologiens », celui-ci propose « une solution extrêmement claire et aisée par ses principes ». Ainsi Xavier Tilliette pense même qu'« elle pare successivement au problème des accidents réels sans substance et à celui d'un changement substantiel sans changement apparent »²³⁷. Xavier Tilliette revient également sur les principaux textes où Descartes « a réagi avec tant de disponibilité aux difficultés eucharistiques de « quelques théologiens » »²³⁸ tout en y proposant une solution. Ainsi pensons-nous que cette réaction cartésienne aux difficultés eucharistiques traduit d'un moment particulier d'immixtion en théologie chez Descartes. Explorons donc ces lettres qui attestent de l'ambiguïté dans la pensée cartésienne, en affirmant pouvoir mieux expliquer ce qui relève de la foi par sa philosophie plutôt qu'une autre. Ce qui signifie bien que Descartes, qui prétendait qu'il était nécessaire d'avoir une inspiration divine, toucherait à la théologie sans en avoir reçu la grâce, en l'accommodant à sa philosophie. Car expliquer une chose relevant d'un autre domaine, même par des principes propres à son domaine implique bien une incrustation.

²³⁵ Jacob Vernet, *Pièces fugitives sur l'Eucharistie*, Genève, Marc-Michel Bousquet & Cie, 1730.

²³⁶ Cf. Antonella Del Prete, « Explications sur le mystère de l'Eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes » in « *La Lettre clandestine n° 10 (2001)*, p. 225-260 ». La présente édition intègre le texte du manuscrit Bréquigny 62, récemment découvert par Miguel Benítez (cf. *La Lettre clandestine*, XI, 2002, p. 332) et a été légèrement revue et augmentée. Elle a bénéficié des suggestions et des critiques d'Alain Mothu et de Miguel Benítez.

²³⁷ Cf. Xavier Tilliette, *Philosophies Eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Cerf, 2006, p. 12.

²³⁸ D'après Xavier Tilliette « les principaux textes se trouvent dans les *Réponses aux Quatrièmes* (Arnauld) et aux *Sixièmes Objections* (n° 2), dans les lettres au P. Denis Mesland du 2 mai 1644 et surtout du 9 février 1645, à Clerselier du 2 mars 1646, à un correspondant inconnu, sans date, enfin dans la lettre d'adieu au P. Mesland de 1646. On y joindra le passage des *Principes de la philosophie* sur la superficie (II 13, 15) ». Cf. Xavier Tilliette., *Philosophies Eucharistiques de Descartes à Blondel*, *Ibid.*

3.2.1 Du paradoxe dans l'explication de la Transsubstantiation dans la correspondance à Mersenne

Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641

Celle-ci dans son esprit, s'inscrit dans le prolongement de la *Lettre au P. Vatier du 22 février 1638* déjà abordée en amont. Aussi de cette lettre à Mersenne du 28 janvier 1641 ressurgit le paradoxe d'une union dans la séparation des domaines, ainsi qu'une contradiction cartésienne manifeste dans son désir de traiter de ce qui relève de théologie, notamment la transsubstantiation.

« Il n'y aura, ce me semble, aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façon de philosopher ; car je n'y vois rien à changer que pour la transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes. Et je serai obligé de l'expliquer en ma physique, avec le premier chapitre de la Genèse, ce que je me propose d'envoyer aussi à Sorbonne, pour être examiné avant qu'on l'imprime »²³⁹.

Dans une logique d'échange permanent avec Mersenne au sujet des *Meditationes*, lues par quelques membres du réseau des interlocuteurs de Descartes, à l'instar de Mersenne, Hobbes, etc., Descartes ne déroge pas à la règle qu'il s'est prescrite vis à vis de la théologie. Il s'agit de s'assurer que la théologie s'accommode bien à sa philosophie. Dans la même optique, la philosophie ne doit pas être contraire à l'enseignement des Saintes Écritures comme on a pu le reprocher à Copernic, Galilée²⁴⁰ avec l'héliocentrisme qu'ils défendaient, voire Giordano Bruno et bien d'autres, accusés d'hérésie. D'où le sens de ces dires : « il n'y aura, ce me

²³⁹ À Mersenne, 28 janvier 1641, FA II, 314 ; AT III, 295-296.

²⁴⁰ Au sujet de la condamnation de Galilée ou l'affaire Galilée en France, Confère Michel-Pierre Lerner, « La réception de la condamnation de Galilée en France », dans José Montesinos et Carlos Solis (ed.), *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo*. La Orotava, Fundacion canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, p. 513-547 ; I. Pantin, « Premières répercussions de l'affaire Galilée en France », *Il Caso Galileo, una rilettura storica, filosofica, teologica*. M. Bucciantini, M. Camerota e F. Giudice (eds) Firenze, Olschki, 2011, p. 237-257 ; *ibid.*, J.-R. Armogathe., « La condamnation de Galilée : réception et interprétation contemporaines », p. 321-334. Pour reprendre les propos d'Edouard. Mehl à ce sujet : « la version latine de la célèbre *Lettre de Galilée à Christine de Lorraine* (avril 1615) a été publiée par les Elsevier en 1636, un an avant le *Discours de la Méthode*. Et un an auparavant (1635), les mêmes Elsevier publiaient, par les soins du strasbourgeois Matthias Bernegger, la traduction latine du *Dialogo (Systema cosmicum, 1632)*, dont la publication avait déclenché le procès ; édition notamment augmentée (p. 459-464) d'un extrait de la pugnace *Préface de l'Astronomia Nova* de Kepler (1609), texte que Kepler avait lui-même renoncé à introduire dans son premier opus, le *Mysterium Cosmographicum* (1596) ». Cf. Édouard Mehl, « *La philosophie au tribunal de la théologie ?* », in *Revue des sciences religieuses*, 87/4 | 2013, 427-449.

semble, aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façon de philosopher ». Cette formule devient presque récurrente quand il s'agit d'échanger autour des grandes lignes sur les thèses de sa physique, métaphysique et philosophie avec tout théologien. Tout ceci dans l'optique de ne pas susciter d'inquiétudes quant à la fiabilité de ses thèses avec celles défendues par la foi, d'essence théologique. Ainsi se pose aussi dans cette correspondance-ci de la *lettre à Mersenne du 28 janvier 1641*, la question de fiabilité des *Meditationes* envers les thèses théologiques.

A vrai dire même si Descartes pense qu'elles s'y accordent, rien ne le certifierait sans aucune appréciation émanant d'un regard critique d'une tierce personne. Seul un regard tiers après examen de celles-ci pourrait en toute logique légitimer de l'objectivité et de leur possibilité d'accommodation avec la théologie, et de leur importance dans le renforcement de la foi chrétienne. Une appréciation émanant des théologiens devient plus qu'indispensable avant publication des *Méditations métaphysiques* afin de se prémunir de toute critique abusive et infondée, voire de toute censure possible par le Concile. Cela pourrait même s'interpréter comme une stratégie politique connaissant le contexte difficile de censure de toute œuvre contraire aux thèses aristotéliennes adoptées par la scolastique. C'est ce qui explique l'anticipation de Descartes de les soumettre au préalable aux premières lectures en vue de recueillir les avis émanant des potentiels objecteurs, docteurs et théologiens²⁴¹ de la Sorbonne.

Nous pouvons également nous interroger ici sur l'attitude assez surprenante de Descartes qui consiste à soumettre une œuvre philosophique à la Faculté de Théologie de la Sorbonne. Sachant bien sa conception sur la philosophie et la théologie qui se veulent bien distinctes et séparées de par la nature même de leurs objets, Descartes ne cherche-t-il pas plutôt à garantir une *survie* à ses *Méditations métaphysiques* avant tout ? Pourquoi soumettre à une instance théologique des questions traitant de Métaphysique ? Peut-être se serait-il inspiré de la même filière d'accréditation utilisée par Campanella sous les conseils de Mersenne.²⁴²

²⁴¹ On peut ici revenir au fameux problème de la soumission des *Méditations* aux théologiens de la Sorbonne aussi développé par Edouard Mehl. « Descartes a soumis ses *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) à l'examen de la Faculté de Théologie de la Sorbonne. Cette démarche peut surprendre, car la philosophie revendique ouvertement la séparation des domaines, et, dans le contexte de l'affaire Galilée, on s'interroge même sur la compétence des théologiens dans les matières de pure philosophie. La Sorbonne n'ayant pas, que l'on sache, donné suite à la demande cartésienne, on se tourne ici vers la censure romaine des œuvres de Descartes. » Cf. Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? », in *Revue des sciences religieuses*, *Ibid.*

²⁴² Cette idée est aussi partagée par Édouard Mehl, qui estime qu'« il y a un précédent avec la *Métaphysique* de Campanella, dont les premiers états datent de 1613, que Mersenne ne put réussir à faire imprimer en 1624, et qui,

Aussi nous notons donc qu'il envisagerait de soumettre conjointement à la Sorbonne les *Meditationes* et le *Commentaire sur la Genèse*, un autre projet qu'il entend développer. Il faut dire que si Descartes pense qu'il n'y a aucune difficulté à accommoder la théologie à sa philosophie, et n'y trouve normalement « rien à changer », cependant ce dernier y reconnaît un détail important. En d'autres termes une notion capitale théologique à savoir : la *transsubstantiation* qui nécessite d'être reprécisée voire réexpliquée, avec beaucoup d'attention particulière dans sa physique. Celle-ci se présente comme la seule problématique sur laquelle il pense devoir insister, retravailler afin de la rendre plus explicite. D'où le sens de ces mots : « je serai obligé de l'expliquer en ma physique, avec le premier chapitre de la Genèse, ce que je me propose d'envoyer aussi à la Sorbonne, pour être examiné avant qu'on l'imprime »²⁴³.

Ainsi peut-on s'interroger à travers cette affirmation : Descartes ne perd-il pas confiance, ou un peu foi (*fides qua*) à cet instant, mieux ne reconnaît-il pas dans une certaine mesure de la faiblesse dans ses *Méditations* ? N'éprouve-t-il pas d'inquiétudes sur la compréhensibilité de sa physique, sa complexité et sa réception tant par le Saint office que par le grand public. Cette inquiétude l'obligerait peut-être à expliquer à ce moment, des questions théologiques comme la transsubstantiation à sa manière, selon ses principes à lui, pour assurer une certaine protection à sa Métaphysique. Sinon pourquoi voudrait-il revenir à nouveau comme il l'affirme sur l'explication du problème de la transsubstantiation dans sa physique ? Pourquoi y revenir ainsi que sur le premier chapitre de la Genèse avant d'envoyer ses *Meditationes* à la Faculté de Théologie de la Sorbonne pour examen avant impression.

Suite du problème

Lettre à Mersenne du 31 mars 1641²⁴⁴

Il s'agit là encore d'une des lettres capitales s'inscrivant dans le prolongement de l'esprit de celle adressée au *P. Vatier du 22 février 1638*, ainsi que celle adressée à *Mersenne du 28*

finale²⁴³ment vit le jour en 1638 après que la Sorbonne eut approuvé l'ouvrage, en 1635. L'affaire est donc récente, et il y a une forte probabilité pour que Mersenne ait suggéré à Descartes d'utiliser la même filière d'accréditation ». Cf. Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? », in *Revue des sciences religieuses*, *Ibid.*

²⁴³ À Mersenne, 28 janvier 1641, *Ibid.*

²⁴⁴ Dans les réponses aux quatrièmes objections faites par Arnauld (que nous abordons plus bas), Descartes se voit obligé d'y répondre et revient sur cette question de transsubstantiation, avec beaucoup plus de détails qu'ici où il la survole.

janvier 1641, en ce qu'elle traite du problème de la transsubstantiation et du Saint-Sacrement. Deux sujets pertinents qui en principe ne peuvent être traités que par des personnes dotées d'une certaine légitimité à l'instar des conciles, de ceux qui en ont reçu une inspiration divine ; comme Descartes l'évoque dans le *Discours de la méthode*, puis dans la *Réponse aux quatrièmes objections* d'Arnauld lorsqu'il parle de la théologie. En effet, les conciles sont les principaux garants de la constitution œcuménique qui conforte le dogme de la transsubstantiation.

Celle-ci nous plonge au cœur même des « fondamentaux » de l'Église. Cela s'explique du fait que le Saint-Sacrement est perçu comme la présence du Christ lui-même dans l'hostie. Pour établir la conformité du sacrement avec la physique, Descartes veut laisser de côté le langage de la distinction entre substance et accident sur lequel se basait la doctrine de la transsubstantiation pour le remplacer par le langage de la « superficie ». Pour lui, le corps du Christ occupe la même superficie que le pain, mais reçoit une nouvelle identité par l'union à l'âme du Christ. La nouvelle explication de la présence réelle dans le corps eucharistique est liée à une anthropologie nouvelle de l'identité du sujet. On ne peut donc la dissocier de l'ensemble de la philosophie cartésienne. Il faut se rappeler que, chez Descartes, le sujet est plus certain d'avoir une âme qu'un corps. Il en va d'une sérieuse critique de la physique aristotélicienne, et, avec elle, de toute explication théologique fondée sur la philosophie aristotélicienne. Il est donc fondamental de voir que c'est en tant que critique philosophique d'Aristote que Descartes joue les redresseurs de doctrine théologique.

C'est pourquoi Descartes dans sa *nouvelle philosophie* ne peut se soustraire à une logique visant à rapprocher l'homme de son sauveur Christ par une quelconque pensée fût-elle philosophique ou physique. Au contraire on observe chez lui un respect à l'endroit de la pensée philosophique véhiculée par le Concile de Trente sur le Saint-Sacrement. Descartes laisse entendre que sa philosophie s'y accorde en ces termes :

« j'y accorde tellement avec ma philosophie ce qui est déterminé par les conciles touchant le St Sacrement que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la philosophie vulgaire ; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée, comme répugnante à la foi si la mienne avait été connue la première »²⁴⁵.

²⁴⁵ À Mersenne, 31 Mars 1641, FA II, 323 ; AT III, 349 6-12.

L'idée est quasiment la même que celle développée dans les précédentes lettres ; Descartes justifie l'accord de sa philosophie avec la foi malgré leur distinction dans leur vocation. L'une portant sur les choses compréhensibles par la raison naturelle et l'autre sur le mystère. De cet extrait on notera que Descartes prouve que sa philosophie est également en adéquation avec le contenu de la foi (*fides quae*), de la révélation, avec certaines doctrines également, des conciles en ce qui concerne le Saint-Sacrement. Descartes revient encore sur la possibilité de mieux expliquer ce qui relève de la théologie avec sa philosophie par rapport à la philosophie vulgaire. Ce qui renchérit davantage l'idée d'un paradoxe ici.

Critique cartésienne des thèses aristotéliennes

Descartes entreprend la défense de sa philosophie, en fait l'éloge et procède à la critique de la « philosophie vulgaire ». En réalité il pense que la philosophie vulgaire sape l'explication du Saint-Sacrement, elle est maladroite et préjudiciable à la bonne compréhension de ce dogme aussi capital de la foi catholique. D'après lui « il est impossible de le bien expliquer par la philosophie vulgaire », ²⁴⁶ celle-ci porte la souillure de thèses physiques obscures, confuses et maladroites, n'allant pas dans le sens d'une démonstration solide et claire. Par cette critique Descartes remet en question une fois de plus les fondements de certains principes de la physique aristotélienne. Il remet en cause dans son combat scientifique les fanatiques de la pensée aristotélienne qui cèdent à un confusionnisme abusif mêlant Aristote et la Bible ; de même qu'il s'insurge au sein de l'École contre certains théologiens, jésuites ²⁴⁷ voire thomistes qui s'exercent à une philosophie de perversion confondant l'objet propre de la philosophie à la théologie et la Métaphysique. Aussi pense-t-il qu'ils ne se conforment pas assez à l'autorité de l'Église, mais tentent plutôt d'en abuser. Descartes fait allusion à ceux qui « veulent abuser de l'autorité de l'Église pour exercer leurs passions » ²⁴⁸.

²⁴⁶ À Mersenne, 31 Mars 1641, *Ibid.*

²⁴⁷ Parmi ceux avec qui Descartes a des querelles houleuses on peut citer le Père Bourdin.

²⁴⁸ À Mersenne, 31 Mars 1641, *Ibid.* Une autre critique de Descartes envers le Père Bourdin, considéré comme l'un de ces théologiens qui veulent abuser de l'autorité de l'Église en exerçant leurs passions ressurgira dans une lettre adressée à un membre a priori de la Société de Jésus, pour qui Descartes a de l'estime, sûrement un Révérend Père, Jésuite, théologien mais dont l'identité n'est pas certaine. Cf. Descartes à un Inconnu, 1643, FA III, 60 ; ATIV, 66. « Je suis heureux que je ne savais, en ce que j'ai l'honneur d'être allié d'une personne de votre mérite et de votre Société, et qui est particulièrement versée dans les Mathématiques [...] car il n'appartient qu'à ceux qui le veulent paraître, et ne le sont pas, de haïr ceux qui tâchent à l'être véritablement. C'est ce qui m'a fait étonner du Révérend Père Bourdin, duquel je ne doute point que vous n'ayez remarqué la passion [...] mais comme il a fait paraître quelque animosité contre moi, sans aucune raison [...] je ne considère, en aucune façon, comme étant de votre Compagnie, à laquelle j'ai une infinité d'obligations ».

Finalement, on peut supposer qu'il éprouverait comme désir de redorer l'image de l'Église, du sacré, des thèses bibliques.

En s'insurgeant contre ceux qui « veulent abuser de l'autorité de l'Église pour exercer leurs passions », Descartes veut redorer l'image du "sacré", des thèses de la Bible, sa morale, de telle sorte qu'elles ne soient pas discutées par des vulgaires philosophes. Il veut parler plus dignement de Dieu et des Saintes Écritures. Car c'est la vulgarité même de la philosophie des 'philosophes vulgaires' qui aura été à l'origine de plusieurs décisions arbitraires d'un point de vue épistémique. Nous notons à titre d'illustration la condamnation des thèses de Galilée. Descartes prend donc conscience du danger que représente ladite philosophie vulgaire (celle des calvinistes, scolastiques, l'aristotélisme etc.); philosophie préjudiciable à la compréhension des mystères divins, tel, celui de la Trinité ou du Saint-Sacrement dont il est question dans cette correspondance. Cette "philosophie vulgaire", antérieure à la philosophie cartésienne, a eu un impact considérable sur la société intellectuelle.

C'est un fait que Descartes récuse la philosophie vulgaire, la capacité de cette dernière à expliquer le Saint-Sacrement ainsi qu'à entretenir un « vrai accord » avec la foi. Quelles seraient ses intentions en la récusant ? En d'autres termes Descartes ne le fait-il pas au bénéfice de sa propre philosophie qu'il entend bien dévoiler ? Tout laisserait croire qu'il le ferait pour sa philosophie afin d'en assurer la crédibilité envers la foi, d'où cette insistance autour de sa capacité à mieux expliquer le Saint-Sacrement.

A vrai dire il semble que Descartes pense à sa philosophie comme discipline adéquate à la bonne explication du Saint-Sacrement. Or il s'est toujours présenté comme celui qui n'est pas commis d'office à expliquer ce qui relève de la révélation, du dogme, ou du mystère. Ainsi, comment Descartes pourrait-il alors bien expliquer le Saint-Sacrement au moyen de sa philosophie ? Est-ce à dire que Descartes dérogerait quelquefois à la règle en se lançant dans l'explication des choses surpassant les frontières de son champ d'expérimentation : la philosophie ? Alors Descartes surpasserait-il les limites de la "raison" en s'improvisant théologien ?

3.2.2 Des limites de la philosophie cartésienne sur la question de l'Hostie et du Baptême.

Lettre au P. Mersenne du 21 avril 1641.

« J'admire les objections de vos docteurs, à savoir que nous n'avons point de certitude, suivant ma philosophie, que le prêtre tient l'Hostie à l'autel, ou qu'il ait de l'eau pour baptiser »²⁴⁹.

Cet échange s'inscrit toujours dans une perspective cartésienne visant à s'interroger sur le dogme de l'Eucharistie. Cette fois-ci, il s'agit d'une réponse de Descartes envers Mersenne suite aux remarques et objections²⁵⁰ que des docteurs théologiens, amis de Mersenne lui ont faites. Ces derniers lui ayant reproché précisément de l'impertinence dans sa philosophie à mieux expliquer le fait que « le prêtre tienne l'Hostie à l'autel » ainsi qu'à justifier la nécessité d'avoir « de l'eau pour baptiser ». Ces derniers de ce fait, remettent donc en question le projet tant vanté par Descartes sur l'accord de sa philosophie avec la foi. Aussi remettent-ils en doute ce qu'il a tenté de justifier dans les deux dernières lettres mentionnées en amont, Descartes pensant qu'on peut mieux expliquer par sa philosophie l'Eucharistie. Les reproches des docteurs de théologie sont très pertinents quand on sait combien Descartes affirmait « mieux expliquer » même la transsubstantiation par sa philosophie.

Mais que représentent donc le Baptême et l'Eucharistie ? Il s'agit là de deux rites d'initiation à la foi chrétienne. Deux moments essentiels d'intégration dans la communauté chrétienne à travers le Baptême et l'Eucharistie qui sont les deux premiers sacrements chrétiens marquant l'adhésion à la foi en Christ, au *credo* et au mystère dans l'Église. En effet, des reproches faits par les docteurs et théologiens dont il est question dans cette correspondance, il en découle que la philosophie de Descartes n'implique pas davantage les fidèles. Cette dernière n'explique pas assez la consécration eucharistique. De même qu'elle ne

²⁴⁹ À Mersenne, 21 Avril 1641, FA II, 325 ; AT III, 359, 12-15.

²⁵⁰ En résumé sur les objections des théologiens et docteurs à l'encontre de Descartes ici, on notera des reproches sur le manque d'éléments de certitude confortant clairement le dogme de l'Eucharistie ainsi que le raffermissement de la foi chrétienne à travers sa métaphysique. En substance ils la jugent *a priori* trop abstraite n'abordant pas la quintessence chrétienne du problème de l'Hostie ainsi que celui du baptême. Aussi ces derniers ne la trouvent pas assez pertinente de manière à pousser les fidèles à mieux adorer le Christ, à mieux communier avec lui lors de la consécration eucharistique. En clair pour ces derniers sa philosophie n'élucide point le mystère du baptême qui est un sacrement primordial dans la vie des chrétiens confortant la foi dans l'Église même. Celui-ci se présentant comme le symbole d'une renaissance, d'un dépassement de soi ainsi que d'un abandon de toute velléité au profit d'une vie saine. L'Hostie constituant également un autre grand moment sur quoi repose la foi, Descartes ne s'y penchant pas convenablement dans sa philosophie si l'on en croit aux objecteurs docteurs et théologiens, manquerait sans doute là une bonne occasion de se payer leur sympathie.

nous renseigne pas davantage sur la portée du pain et de l'eau lors du baptême à l'autel. Ceux-ci exposent ici les limites du philosophe, notamment son incapacité à pouvoir démontrer, expliquer, au moyen de la raison, ce qui concerne le mystère. Car on ne peut nier l'évidence de ces deux éléments ou matières [le pain et l'eau] comme relevant de la liturgie. Or cela relevant bien de l'ordre théologique, Descartes même étant promoteur de l'accord des domaines, ne pouvait à ce sujet y apporter assez de certitude, au risque de se passer directement pour un théologien. Encore moins ne pouvait-il usurper la fonction du prêtre dans son exercice, le prêtre étant sans doute plus habilité et assermenté pour justifier de la présence de l'Hostie à l'autel ainsi que de l'utilité de l'eau pour le baptême.

Il est donc remis en doute ici la possibilité de la Métaphysique, voire de la philosophie cartésienne à prétendre mieux expliquer certaines questions théologiques comme Descartes le prétendrait.

Par ailleurs Descartes dans cette lettre se remet une fois de plus à Mersenne en ce qui concerne "l'approbation et l'impression" de sa "Métaphysique". Car faut-il souligner que pour des travaux de grande envergure tels que ceux de Métaphysique qui ont trait à des sujets dont la théologie traite (Dieu, l'immortalité de l'âme, distinction âme-corps etc.), le regard d'un théologien attitré demeure souhaitable. Quel serait alors le rôle de Mersenne dans ce cas-ci ? Consisterait-il en un apport d'expertise en jugeant la crédibilité scientifique, la légitimité de la métaphysique cartésienne face à la théologie ? Descartes reconnaîtrait quelque part des limites, imperfections dans sa philosophie au sujet de problématiques traitant de choses bien communes avec la théologie. Sinon pourquoi Descartes pense-t-il au sujet de sa philosophie que Mersenne peut « mieux juger ce qui est expédient, étant sur les lieux »²⁵¹?

Notre hypothèse serait de voir plutôt une expertise de Mersenne s'assurant du caractère « non-vulgaire », « révérencieux » de la philosophie cartésienne et particulièrement sa métaphysique envers la foi. C'est en ce sens que Mersenne est perçu comme l'une des rares personnes à qui Descartes accorde toute la liberté de modifier, voire retirer dans ses manuscrits des phrases et même des paragraphes entiers. Car Descartes avait bien besoin d'une approbation de sa Métaphysique par la Sorbonne. Mersenne ayant un sacré réseau de contact avec ce milieu académique, se présentait comme le meilleur parrain possible pour faciliter la transmission de son manuscrit entre les mains des docteurs de cette institution.

Il faut dire que tout le travail remarquable de Mersenne aura surtout consisté en un

²⁵¹ À Mersenne, 21 Avril 1641, *Ibid.*

pré-examen de la Métaphysique cartésienne ayant eu possession du manuscrit en premier avant de le soumettre à ladite institution. Son intérêt aura surtout consisté à assurer ce rôle régulateur de la pensée métaphysique cartésienne en atténuant la teneur critique qu'elle pouvait avoir à son « état brut ». Sachant que Descartes y développe bien des thèses sur Dieu, l'âme et le corps, et l'immortalité de l'âme²⁵², il fallait bien s'assurer que sa *nouvelle philosophie* n'allait à aucun moment heurter les thèses approuvées par les Conciles. Mersenne cherche surtout à aider Descartes à ce qu'il ne froisse pas les théologiens dans la manière de présenter ses thèses philosophiques. Leur susceptibilité serait touchée s'ils venaient à comprendre que l'argumentation cartésienne a pour ambition de se montrer plus proche des Ecritures et des dogmes (Conciles) que leur théologie.

D'ailleurs l'importance du regard de Mersenne sur la Métaphysique cartésienne²⁵³ se justifie même dans la *Lettre à Huygens du 29 juillet 1641*²⁵⁴. Celle-ci est aussi importante que celle que nous abordons dans la mesure où elle s'inscrit dans le prolongement de la réflexion sur le problème de soumission des *Méditations* à la Sorbonne.

En effet cette correspondance du 29 juillet 1641 revient sur le problème de l'Eucharistie auquel Descartes tente d'apporter des solutions en réponse aux quatrièmes objections faites à ses méditations. Dans cette correspondance Descartes montre lui-même comment Mersenne assure bien un travail de toilettage du manuscrit des *Méditations* avant que l'un de ses amis docteurs ne présente ses « Méditations en l'assemblée de la Sorbonne ». S'adressant à Huygens dans cet échange du 29 juillet 1641, Descartes affirme que « le Père Mersenne a aussi retranché 2 ou 3 pages de ce que j'avais mis, à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, touchant l'Eucharistie »²⁵⁵. Or ces quatrièmes objections sont bien connues par leur pertinence et comme étant celles faites par Antoine Arnauld.

Celles-ci auront ainsi poussé Descartes à répondre, voire traiter une question de théologie. Pourquoi donc retrancher plusieurs pages : deux à trois pages par Mersenne s'il ne s'y trouvait pas d'ambiguïté dans le manuscrit ? Il est bien clair que dans la mouture originale dans laquelle figuraient les réponses aux quatrièmes objections envoyées par Descartes à Mersenne s'y trouvaient des thèses pouvant remettre en question la foi. Sinon pourquoi Descartes affirme-t-il encore que Mersenne a retiré deux ou trois pages « parce qu'il craignait que les docteurs ne s'offensassent de ce que j'y prouvais que leur opinion touchant ce point-là ne

²⁵² Celles-ci sont déjà assez-bien traitées dans « l'École » s'appuyant sur une tradition classique.

²⁵³ Il s'agit ici de la métaphysique exposée dans les *Méditations métaphysiques*.

²⁵⁴ Notons que cette lettre ne figure pas dans l'édition Adam et Tannery.

²⁵⁵ À *Huygens*, 29 Juillet 1641, FA II, 355.

s'accordait pas si bien que la mienne avec l'Écriture et les Conciles »²⁵⁶?

3.3. Du paradoxe dans l'explication de la Transsubstantiation dans les réponses aux quatrièmes objections (Celles du théologien Antoine Arnauld)

3.3.1 Sur les objections

Du scrupule du théologien : l'Eucharistie

Les objections faites par ce dernier demeurent sans doute parmi les plus pertinentes de toutes, tant par la clarté, la concision, le questionnement que par les enjeux qu'elles suscitent. Celles-ci ont aussi permis l'élaboration d'une théorie physique remaniée chez Descartes avec le postulat de la « superficie ». Ceci pour traiter de la question théologique de la transsubstantiation dont il se sent obligé de répondre pris au piège d'Arnauld dans ses interrogations. Ce qui soulève bien l'idée d'un contraste, mieux d'un paradoxe quand on sait le mutisme auquel Descartes voulait se livrer en ce qui concerne les questions théologiques.

Toutefois notre principale tâche consiste ici à interroger ces objections sur leur réelle portée théologique, de montrer comment Arnauld pousserait Descartes à s'immiscer en théologie et que Descartes dans une *pseudo* démarche scientifique, car usant d'un certain raisonnement logique, traite bien de quelque chose relevant de la théologie. Aussi remarque-t-on une démarche cartésienne visant à clarifier certaines idées reçues, et imputées à tort aux théories admises par le Concile. Mais il nécessite avant tout d'en rappeler le contexte dans lequel s'inscrivent ces objections.

Ces objections sont bien d'Arnauld, docteur en théologie, mais encore en préparation de son doctorat au moment où il les fit. Il faut rappeler que la pensée de ce dernier n'était pas hostile aux idées développées par Descartes, et que leurs rapports étaient plutôt bons. Le destinataire de ces objections est bien Descartes, et elles ne remettent pas en question les points des problématiques développées dans les *Meditationes*. En effet Descartes pense bien avoir développé une réflexion métaphysique incluant des éléments de physique, avoir trouvé un fondement en sa métaphysique pour sa science. Mais toutefois celui-ci ne serait-il pas tombé dans une forme d'hétérodoxie naïve, car voulant trop statuer sur la métaphysique en s'appuyant sur "Dieu" ? « L'auteur (Descartes), souligne Arnauld : en cela très modeste, se

²⁵⁶ *Ibid.*

vient lui-même présenter au tribunal de la théologie ».²⁵⁷ Ainsi Arnauld adresse deux types d'objections à Descartes : celles qu'on pourrait qualifier de philosophique – puis celles qu'on qualifierait de théologique. Arnauld d'ajouter :

« Je jouerai ici deux personnages : dans le premier paraissant en philosophe, je représenterai les principales difficultés que je jugerai pouvoir être proposées par ceux de cette profession, touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain et de l'existence de Dieu ; et après cela, prenant l'habit d'un théologien, je mettrai en avant les scrupules qu'un homme de cette robe pourrait rencontrer en tout cet ouvrage. »²⁵⁸

Dans notre interrogation, nous nous basons sur ce dernier aspect relatif aux questions de théologie « prenant l'habit d'un théologien ». D'où cet intérêt pour la question de transsubstantiation. Descartes se sent bien obligé d'expliquer et d'exposer sa physique de surface (superficie) pour parer à la remarque pertinente d'Arnauld.

Ainsi, examinons « les scrupules qu'un homme »²⁵⁹, « prenant l'habit d'un théologien » « pourrait rencontrer en tout cet ouvrage »²⁶⁰ des *Meditationes*. On découvre qu'Arnauld se mettant dans sa « robe de théologien », ayant un regard de théologien en ce sens, oriente *de facto* la discussion vers le champ théologique. Mais l'intérêt d'une telle démarche permet surtout à Descartes d'avoir un vrai ressenti sur les remarques émanant des théologiens. Car on ne doit pas oublier que Descartes voulait soumettre ses *Meditationes* à la « Sacrée faculté de théologie », la Sorbonne. Il était donc nécessaire que ce genre d'objection lui fournisse des idées par leur apport critique. Ce que reproche Arnauld à Descartes dans cette objection au sujet de cet aspect théologique que nous abordons, c'est qu'il craint, mieux il « prévoit » une contradiction entre les principes de la pensée cartésienne et « les choses que l'Eglise nous enseigne touchant le sacré mystère de l'Eucharistie puisse subsister et demeurer en leur entier »²⁶¹. Arnauld de poursuivre « car nous tenons pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent. Or ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, et les autres qualités

²⁵⁷ *Quatrièmes objections*, FA II, 633 ; AT IX, 153.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Termes qu'utilise Arnauld.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Quatrièmes objections*, FA II, 655 ; AT IX, 169.

sensibles »²⁶².

Cette remarque-critique ne pouvait pas être sans conséquence si Descartes n'y accordait point de droit de réponse. C'est pourquoi la riposte de Descartes assez soignée incluant des éléments de physique avec le plus de détails possibles et évoquant l'idée de « superficie » ne tardera pas. En effet lorsque Arnauld affirme qu'il prévoit « que les théologiens s'offenseront le plus » car « selon ses principes » [ceux de Descartes], il n'est pas possible que « les choses que l'Église nous enseigne touchant le sacré mystère de l'Eucharistie puisse subsister et demeurer en leur entier », il soulève là une vraie difficulté contre Descartes et sa nouvelle physique.

Autrement dit « Arnauld relève que la nouvelle physique pourrait rendre caduque l'explication du St-Sacrement ».²⁶³ L'on sait que Descartes s'était donné pour tâche de prouver que ses principes physiques et sa philosophie s'y accordaient mieux que celle de ses prédécesseurs et même d'Aristote. Aussi affirmait-il qu'avec sa philosophie on pouvait mieux expliquer la transsubstantiation. De ce fait avec cette critique, Arnauld ébranlerait d'un seul coup tout l'édifice argumentaire cher à Descartes sur un accord possible de sa pensée avec le l'enseignement de l'Eglise. Quitte à Descartes de faire vite démentir Arnauld en clarifiant à nouveau sa physique. Mais avant d'aborder cette clarification attardons-nous un instant sur ce problème de transsubstantiation. Ceci afin de prouver combien le seul fait de s'y pencher nous embarque dans le champ théologique. Mais qu'est-ce donc que la transsubstantiation²⁶⁴ ?

Notre but n'étant pas de la définir parfaitement, la question étant trop ardue, nous nous contentons néanmoins d'en rappeler les points essentiels. Partant de son étymologie latine *transsubstantiatio*, ce mot propre au « jargon » des théologiens peut nous renvoyer à deux concepts : « *trans* », c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de l'au-delà, d'une conversion ou changement de forme ou de dimension ; puis « *substance* », ce qui existe par soi-même, *ipsum esse subsistens*. Littéralement définie, la transsubstantiation renvoie à la conversion d'une substance en une autre.

Mais pour les chrétiens, c'est un moment particulier car rappelant la "Cène". Moment mystérieux où Jésus-Christ, partageant son dernier repas avec ses disciples, leur montrant le pain et le vin affirme qu'il s'agit de son corps et de son sang. Aussi ses disciples se devaient

²⁶² *Quatrièmes objections, Ibid.*

²⁶³ Jean-Christophe Bardout « Quatrièmes objections et réponses » in *Les Méditations métaphysiques objections et réponses de Descartes*, sous la direction de Dan Arbib, Paris, Vrin, 2019, p. 305.

²⁶⁴ Cette question est très bien expliquée par Jean-Robert-Armogathe, *Cf. Théologia cartesiana L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.

remémorer ce moment important tout en le reproduisant, car quiconque mange de la chair du Christ et boit de son sang sera sauvé [Evangile de Jésus-Christ selon St-Jean, 6, 52-59]. Ainsi pour les chrétiens catholiques et orthodoxes, la transsubstantiation est la conversion du pain et du vin en corps et sang du Christ en l'Eucharistie lors de la consécration par l'action du Saint-Esprit.

Par ailleurs tout un débat autour de la genèse de ce concept de transsubstantiation²⁶⁵ existe, mais nous ne saurions nous y attarder de peur de nous éloigner de nos principales interrogations. On peut noter avec G. K. Chesterton que le terme de transsubstantiation apparaît chez Hildebert de Tours dès la fin du XI^{ème} siècle, vers 1079, mais il faut noter chez Solange Gonzalez que les discussions sur ce problème s'engagent autour de Béranger de Tours (1088) « qui refuse de considérer que la substance du pain se transforme en le corps du Christ et voit dans le sacrement l'occasion de commémorer symboliquement le calvaire du Christ ». ²⁶⁶ Ensuite le quatrième concile de Latran (1215) le reconnaît comme dogme, puis le concile de Trente (1545-1563) le confirmera.

Quelles autres implications théologiques ?

Le concile de Trente affirme que « par la consécration du pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang ; ce changement, l'Église catholique l'a justement et exactement appelé transsubstantiation »²⁶⁷. Le Christ se trouve donc présent dans l'Eucharistie au moment de la consécration.

Au-delà de cet aspect relevant du rituel, ou de la symbolique chrétienne, il faut dire qu'il existe une vraie doctrine de la transsubstantiation élaborée. On peut la retrouver chez

²⁶⁵ Cette notion n'a pas toujours été admise par tous les théologiens au fil des années. Déjà avec John Wiclif, autrement dit Jean de Wiclef (1324-1384, dates mentionnées par F. Alquié), qui fut religieux anglais, considéré comme précurseur de la réforme anglaise et protestante, s'observera dans ses thèses un rejet de la transsubstantiation. D'après lui « le Christ n'est pas présent dans le sacrement de l'autel, identiquement, vraiment et réellement en sa personne physique ». Cf *Dictionary of the Middle Ages*, t. 12, American Council of Learned Societies, 1982-1989, article "Wyclif, John".

D'où la condamnation de ses thèses théologiques compromettantes par le Concile de Constance, ainsi qu'une désolidarisation de ses compères à son égard. Cf. FA II. 925.

²⁶⁶ Cf. Gonzalez Solange. Varignon et la transsubstantiation/ *Varignon and transsubstantiation*. In : Revue d'histoire des sciences, tome 58, n°1, 2005, pp. 207-223.

²⁶⁷ Concile de Trente, cité dans l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, 2003, chap.1 §15. Sur cette question voir aussi Jean-Christophe Bardout « Quatrièmes objections et réponses » in *Les Méditations métaphysiques objections et réponses de Descartes, Ibid.*

Thomas, Augustin. Thomas la développe beaucoup en détail s'inspirant de la métaphysique d'Aristote. Mais qu'affirme donc la doctrine de la transsubstantiation thomiste ? Cette question ayant été largement développée, nous n'exposerons que les idées essentielles relatives à ce sujet.

D'après la doctrine de la transsubstantiation scolastique et thomiste, lors de la conversion de la substance du pain et du vin en substance du corps et du sang du Christ, les propriétés ou qualités sensibles (texture, couleur, odeur, poids...), autrement dit les "accidents réels" de la substance initiale (pain et vin) subsistent et sont conservées dans la nouvelle substance (corps et sang du Christ). Ainsi les accidents réels subsisteraient par eux-mêmes. Les accidents réels auraient donc de ce fait comme un statut de "substance" puisqu'ils peuvent subsister par eux même, alors que chez Descartes seules des substances, subsistent par elles-mêmes et non les propriétés sensibles.

De la sorte, cela ne pouvait pas concorder avec la physique cartésienne. La physique cartésienne bien qu'approuvant l'Eucharistie, d'après Descartes, se refuse toutefois d'admettre la notion d'accidents réels, notion puisée d'Aristote qui sert de référence pour la scolastique. Descartes réfute cette notion des accidents réels car elle n'est pas une notion enseignée par l'Église, mais simplement une promotion de la pensée de Saint Thomas.

Pour justifier sa pensée Descartes affirme ce qui suit : « L'Église n'a jamais enseigné (au moins que je sache) que les espèces du pain et du vin, qui demeurent au Sacrement de l'Eucharistie, soient des accidents réels qui subsistent miraculeusement tout seuls, après que la substance à laquelle ils étaient attachés a été ôtée »²⁶⁸. Notons que Descartes en tant que croyant a une confiance (*fides qua*) dans ce qu'il entreprend, et c'est cette assurance qui lui permet de surpasser certaines thèses des théologiens, ou d'autres penseurs comme Thomas, Augustin, etc. Descartes établit ici une vraie clarification théologique. Il veut faire toute la lumière sur ce qui est réellement dit et enseigné par l'Église elle-même et ce qu'elle n'a pas dit, mais qu'on lui attribue à tort. Ceci pour ne pas confondre ses enseignements avec ce qu'a dit Thomas. Descartes se tient au strict enseignement de l'Église. Et c'est partant de ce principe du strict respect de l'enseignement de l'Église, qu'il vante un meilleur accord de ses principes avec l'Église, contrairement à ceux de Thomas.

Aussi la physique cartésienne refuse aux propriétés ou qualités sensibles la possibilité

²⁶⁸ Réponses aux quatrièmes objections, FA II, 699 ; AT IX, 194.

de subsister par elles-mêmes. Elle n'admet pas qu'elles soient séparées de leur substance car elles en dépendent, et demeurent leurs modes d'apparaître. En effet, toute qualité sensible est inhérente à une substance. En professant le dualisme des substances, Descartes fait de la *res extensa* une chose dépendante de la *res cogitans*. S'il est possible d'affirmer que le corps n'existe pas, l'inverse n'est pas vrai. Cette priorité de la substance pensante sur la substance corporelle modifie considérablement la notion aristotélicienne de substance composée de l'âme et du corps. Descartes compromet de ce fait l'explication thomiste de la transsubstantiation et se démarque donc de la tradition, mais sans pour autant compromettre la transsubstantiation elle-même. Ainsi pense-t-il à partir de sa physique réexpliquer autrement, plus dignement, mieux que l'ont fait les autres philosophes, le problème de la transsubstantiation à la lumière des remarques pertinentes d'Arnauld.

3.3.2 La solution cartésienne

Descartes recourt à la théorie de la superficie pour tenter de mieux expliquer cette présence du Christ dans la substance de l'Eucharistie après la consécration, mieux cette conversion de la substance du pain en substance du corps du Christ. Il évite aussi de se confronter aux thèses scolastiques relatives aux accidents réels qu'il ne partage pas, et à la subsistance des propriétés lors de la conversion des substances. Descartes préfère contourner le problème et y répondre autrement en usant d'autres termes. C'est ainsi qu'il innove et expose désormais sa théorie de la superficie, ce qui lui permet d'échapper au piège tendu par le théologien, et d'aborder autrement la question. En effet vu d'un autre angle on pourrait dire que Descartes substitue à la théorie des accidents réels, celle de la superficie. Mais il faut souligner qu'il touche bien à la théologie dans sa réponse au problème.

Jean-Christophe Bardout résume bien la solution apportée par Descartes pour répondre à Arnauld qui exposait la contradiction observée entre les principes physiques de Descartes, voire sa philosophie avec l'explication du sacrement eucharistique. Jean-Christophe Bardout tout en citant Descartes affirme ce qui suit :

« Le principe de la solution cartésienne consiste à soutenir que la substance du corps n'est pas immédiatement perçue, contrairement à sa *superficie*, définie comme le terme des dimensions du corps perçu. Elle seule est à même d'assurer le contact

entre ce corps et les sens et de produire ainsi le sentiment que nous en avons. La superficie d'un corps (le pain par exemple) n'est ni sa substance, ni les parties des corps qui l'entourent ; on la pensera plutôt comme le terme moyen entre chaque partie du corps et les corps environnants. – La *Lettre à Mesland* du 9 février 1645 (IV 163-165) donne des compléments d'explication utiles à l'intelligence de cette notion de la superficie comme terme moyen entre les corps (ainsi le pain et l'air environnant). Si la superficie d'un corps peut se penser seule, elle s'entend aussi à partir de ceux qui l'entourent et la déterminent.»²⁶⁹.

Ainsi Descartes va-t-il puiser dans sa théorie de la superficie pour se libérer de l'épineuse question d'Arnauld, difficulté qui le conduisait droit vers une impasse. Il est à noter que dans sa théorie de la substance exposée à l'article 15 de la deuxième partie des *Principes de la philosophie*, Descartes distingue aussi la superficie du corps. Si le corps est une substance *res extensa*, la superficie elle, n'en demeure pas une. Elle est perçue comme un mode ou une façon du corps qui est environné, et qui interagit avec d'autres corps. Elle est un moyen par lequel des interconnexions entre les corps s'établissent. Pour mieux étayer son argument Descartes établit une relation entre la superficie du corps qui environne et celle du corps environné en ces termes : « [...] par la superficie, on ne doit entendre aucune partie du corps qui environne, mais seulement l'extrémité qui est entre le corps qui environne et celui qui est environné, qui n'est rien qu'un mode ou une façon [...] »²⁷⁰.

Il n'est pas exclu qu'en songeant à son argument sur la superficie pour répondre à Arnauld que Descartes ait pris le soin de relire Thomas qui traita aussi des accidents réels. A travers ces mots, on voit clairement une modification de la conception philosophique de la substance qui remet en question les présupposés aristotéliens sur lesquels les théologiens ont établi leur théorie de la transsubstantiation. On peut en déduire que Descartes ne touche aux

²⁶⁹ Aussi, « la superficie moyenne entre air et pain ne change qu'avec les figures des dimensions qui séparent l'air du pain. En ce sens, elle ne peut changer que par ses dimensions. Si donc, par la consécration, le corps du Christ existe à la place du pain, la superficie moyenne entre son corps et l'air restera la même numériquement qu'auparavant, puisqu'elle ne tire son identité numérique que de celle de ses dimensions. Dans la mesure où la superficie ne dépend pas du corps mais de ses dimensions, deux substances différentes (le pain et le corps du Christ, contenus sous la même superficie) peuvent donc produire la même apparence sur les sens », Jean-Christophe Bardout « *Quatrième objections et réponses* » *Ibid.*, p. 306.

²⁷⁰ PP, art, 15, FA, II, 160 ; AT, VIII, 47. Dans la même perspective Mariana De Almeida Campos estime que « le point principal de cette explication est que si la superficie est un mode partagé par un corps et par d'autres corps environnants, alors un corps doit être entouré d'autres corps pour qu'il puisse avoir une superficie limitée et être une partie finie de l'étendue. Descartes défend ainsi l'interdépendance des superficies des parties de l'étendue », Cf. Mariana De Almeida Campos, « Le débat sur le statut des corps dans la philosophie de Descartes », *Philonsorbonne* [Online], 10 | 2016, Online since 19 January 2016, connection on 07 May 2022. URL: <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/774>

questions théologiques que pour autant qu'elles sont construites sur des théories philosophiques qu'il remet en question. Dans le même ordre d'idées Antonella Del Prete traite aussi cette question de l'eucharistie chez Descartes ainsi que la solution qu'il propose par la superficie en ces termes :

« Les explications du mystère eucharistique proposées par Descartes peuvent se réduire à ces deux derniers textes²⁷¹. Les Responsiones à Arnauld se limitent à expliquer, sans utiliser la distinction scolastique entre substance et accidents, pourquoi nous continuons à percevoir du pain après la consécration et la transsubstantiation. La solution du problème réside dans le concept de « superficie » : la superficie occupée par le corps du Christ après la consécration est absolument identique à celle occupée précédemment par le pain, y compris les pores entre les particules du pain. Puisque nos sensations sont déterminées par la superficie des corps, nous continuons à percevoir²⁷² du pain et du vin dans les espèces eucharistiques.»²⁷³.

3.4 Du recours paradoxal à l'Écriture et de la révérence envers la foi chez Descartes dans l'Épître aux méditations

Sur l'Épître dédicatoire²⁷⁴ des Méditations aux théologiens de la Sorbonne : A Messieurs

²⁷¹ Il s'agit des *Quartae Responsiones* à Antoine Arnauld et la célèbre lettre au Père Mesland du 9 février 1645.

²⁷² « La lettre à Mesland du 9 février 1645 reprend cette hypothèse, mais y ajoute aussi une explication de la présence réelle du Christ. Descartes affirme que le corps d'un homme doit son identité, non pas à ses parties matérielles, mais à son union avec l'âme : ainsi nous continuons à croire qu'un homme a le même corps, alors qu'il est évident que les parties qui le constituent changent constamment avec le temps, ce dont porte témoignage, par exemple, l'activité de nutrition. Descartes n'hésite pas à nommer cette dernière « transsubstantiation » : celle qui s'accomplit sur les autels suit le même schéma (le pain est uni à l'âme du Christ, ce qui ipso facto le transforme en corps du Christ), le miracle consistant seulement dans le fait que cette union ne requiert pas une disposition ni une organisation différentes des particules du pain et du vin et qu'elle survient par la force des paroles du prêtre » Cf. Antonella Del Prete, « Explications sur le mystère de l'Eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes » in *La Lettre clandestine* n° 10, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2001, pp. 225-260. Voir aussi *Edition critique par Antonella Del Prete*.

<https://dspace.unitus.it/bitstream/2067/1157/1/Antonella%20Eucharistie.pdf>

²⁷³ Antonella Del Prete, « Explications sur le mystère de l'Eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes », *Ibid.*

²⁷⁴ Dans cette Épître dédicatoire des méditations adressée à la Sorbonne Descartes cite explicitement les Saintes Écritures comme on peut le voir à travers les versets cités. Serait-ce pour avoir l'assentiment de cette instance au sujet de ses Méditations ou s'inscrit-il dans une démarche justificative d'une philosophie nouvelle redéfinissant dignement l'existence de Dieu, l'âme et s'accordant avec la foi ?

les Doyens et Docteurs de la sacrée²⁷⁵ faculté de Théologie de Paris

« Leur ignorance n'est point pardonnable : car si leur esprit a pénétré si avant dans la connaissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aient point trouvé plus facilement le souverain Seigneur ? ». Sagesse, Chapitre 13 : 8-9. Ils sont « inexcusables [...] Ce qui est connu de Dieu, est manifeste en eux ». Romains, Chapitre 1.

3.4.1 Contexte

Cette célèbre Épître très particulière adressée paradoxalement non pas aux interlocuteurs habituels de Descartes mais ici à la prestigieuse institution de la faculté de Théologie de Paris (La Sorbonne) est bien connue. Aussi le contexte qui a prévalu à la rédaction de cette lettre étant assez bien abordé et traité par les études²⁷⁶ sur Descartes nous ne nous y attarderons point. Un fait est sûr, Descartes cherche à avoir l'assentiment, mieux l'approbation, des docteurs et théologiens de cette instance concernant ses *Méditations métaphysiques*. Il est aussi certain qu'ici il s'adresse à des interlocuteurs exceptionnels envers qui il se doit d'être le plus persuasif, convainquant et pertinent au sujet de deux problèmes, à savoir : la question de l'existence de Dieu ainsi que celle de la distinction entre l'âme et le corps. Il doit convaincre les docteurs de cette institution de l'accord de sa philosophie avec la foi. De même Descartes entend montrer qu'il possède de nouveaux arguments, plus puissants que ceux invoqués par les théologiens précités (Thomas, Augustin, certains calvinistes, etc.), pour convaincre les infidèles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, et ainsi promouvoir la religion catholique auprès du grand public. Il demande donc à Messieurs les Doyens de soutenir son projet apologétique, *qui suit le même but que le leur* : diffuser les vérités de la foi (certes en se limitant dans le cas de Descartes à celles qui peuvent être démontrées par la raison). Mais malheureusement cette lettre sera restée sans suite, les théologiens de la Sorbonne n'ont en effet donné aucune réponse à Descartes concernant le texte qu'il leur avait soumis. En tout

²⁷⁵ Le texte latin des *Méditations* ajoute même « aux très savants et très illustres ». A travers ce qualificatif « sacrée » témoignant d'une révérence de Descartes envers cette institution et même ses savants on peut comprendre combien cet épisode de soumission de sa métaphysique à la Sorbonne fut sans doute un moment très déterminant pour sa métaphysique. Car celle-ci soulevait bien des enjeux philosophiques mais, surtout théologiques aux yeux de ses destinataires du corps scientifique de la Sorbonne l'ayant examiné.

²⁷⁶ Parmi elles on peut citer entre autres, celle d'Hélène Bouchilloux, *L'ordre de la pensée : lecture des "Méditations métaphysiques" de Descartes*, Paris, Hermann, 2011 ; Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? », in *Revue des sciences religieuses*, 87/4 | 2013, 427-449.

état de cause notre démarche consistera à s'interroger sur les aspects théologiques qu'évoque cette Épître. Nous nous interrogerons davantage pourquoi Descartes éprouve-t-il la nécessité de recourir au texte sacré, de l'expliquer, et de s'y appuyer.

En effet, Descartes cherche à dévoiler au grand public sa philosophie nouvelle à travers ses *Meditationes* qui se présentent également comme une nouvelle façon de penser l'Être. Pour ce faire, il estime qu'il est nécessaire de redéfinir deux concepts fondamentaux : Dieu et l'âme.

3.4.2 Difficulté

Dieu ainsi que l'âme sont des idées assez-bien traitées par la tradition classique, particulièrement dans le paradigme aristotélico-thomiste d'actualité à l'époque de Descartes. Et c'est d'ailleurs aux thèses d'Aristote et de Thomas que se réfère "*l'intelligentsia*" : savants, théologiens, membres du dernier Concile (de Trente), ainsi que toute la tradition scolastique. Dès lors, il reste au philosophe français de surpasser la barrière des thèses thomistes et aristotéliennes encore très dominantes qui se présentent à lui. De la même manière, Descartes doit convaincre tous les grands "érudits" qui peuvent avoir lu ses *Meditationes*. Par ses arguments il se doit également de prouver en quoi sa philosophie nouvelle redéfinissant Dieu et l'âme s'avère-t-elle plus originale, plus adaptée aux fidèles et au grand public que celle de ses prédécesseurs comme Thomas. Ceci étant dit, revenons-en aux grandes lignes de cette Épître à travers laquelle se présente une double posture de Descartes : en tant que critique de la *fides quae*, mieux de certains éléments de la théologie (scolastique), qu'il estime faible pour convaincre les infidèles ; et en tant que fidèle croyant (*fides qua*) désireux de restaurer la théologie en s'appuyant sur des principes rationnels émanant de sa philosophie. Cette Épître s'ouvre par les phrases suivantes :

« Messieurs,

La raison qui me porte à vous présenter cet ouvrage est si juste, et, quand vous en connaîtrez le dessein, je m'assure que vous en aurez aussi une si juste de le prendre en votre protection, que je pense ne pouvoir mieux faire, pour vous le rendre en quelque sorte recommandable [...] J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme

humaine ne meurt point avec le corps ; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle »²⁷⁷.

3.4.3 De la portée des *Méditations métaphysiques*

Descartes use clairement ici d'une formule de langage persuasive lorsqu'il affirme qu'il a « toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie [...] ». Selon le commentaire de Kim-Sang Ong-van-Cung,

« Cette déclaration constitue, sans nul doute, un classique des préfaces en temps de censure où l'on montre par avance que ce qu'on dit non seulement ne s'oppose pas au discours en place, mais le favorise très certainement. « Principales » signifie qu'il s'agit de questions dont l'intérêt est crucial pour la raison humaine. Et Descartes joue ici sur premier et principal ; il faut entendre premier au sens de l'ordre des raisons, il donne premier au sens de principal et de premièrement nécessaire pour convaincre les infidèles »²⁷⁸.

L'idée se dégageant de ces pages cartésiennes est que la philosophie est une propédeutique à la religion. Descartes n'entend pas exposer une pensée qui se substitue à la théologie mais il veut « préparer les infidèles à recevoir la foi ».²⁷⁹ Cette idée sera encore reprise dans sa *lettre à Mersenne de Mars 1642* :

« Et je n'ai rien dit touchant la connaissance de Dieu, que tous les théologiens ne disent aussi. Mais il faut remarquer que ce qui se connaît par raison naturelle, comme qu'il est tout bon, tout puissant, tout véritable, etc., peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi, mais non pas suffire pour leur faire gagner le ciel ; car, pour cela, il faut croire en Jésus-Christ et aux autres choses révélées, ce

²⁷⁷ A Messieurs les Doyens et Docteurs, FA II, 383 ; AT IX, 4.

²⁷⁸ Kim-Sang Ong-van-Cung « Métaphysique et théologie selon Descartes » in Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Octobre 1994, Vol. 78, No. 4 (Octobre 1994), p. 530 ; Publié par: Librairie Philosophique J. Vrin ; URL: <http://www.jstor.com/stable/44408306>

²⁷⁹ « La philosophie, sans remplacer ni comprendre la religion, y prépare » (Commentaire et notes de bas de page de Ferdinand Alquié. FA II, 383).

qui dépend de la grâce ».²⁸⁰

Ainsi entend-il proposer une nouvelle approche pour aborder les questions de Dieu et de l'âme qui d'après lui doivent « plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie ». Avec Augustin²⁸¹ et Thomas, on a pu soulever le rôle de la foi pour parvenir à la connaissance de Dieu ainsi que celle de l'âme. Cependant, Descartes réforme²⁸² cette conception en privilégiant seules les raisons de la philosophie pour mieux traiter et prouver leur existence. La foi et la grâce, elles, permettront de gagner le ciel, de mieux adhérer, croire en toute confiance en ces entités. Par contre, elles ne permettront pas de bien expliquer ces deux questions que sont Dieu et l'âme. Loin de Descartes, toute idée de dénégation de la théologie, ou de la réduire à une vocation simpliste, ce dernier veut proposer de façon rationnelle, scientifique ou démontrable des moyens de prouver Dieu et l'âme.

D'ailleurs dans la *lettre à Mersenne de septembre 1641*, au sujet de sa Métaphysique Descartes affirme « j'ai fait en la publiant, ce à quoi je pensais être obligé pour la gloire de Dieu, la décharge de ma conscience. Que si mon dessein n'a pas réussi, et qu'il y ait trop peu de gens au monde qui soient capables d'entendre mes raisons, ce n'est pas ma faute, et elles n'en sont pas moins vraies pour cela »²⁸³.

L'autre point aussi essentiel que Descartes veut démontrer au moyen de nos raisons

²⁸⁰ Cette même idée de la philosophie comme forme de propédeutique à la religion est reprise de nouveau. L'argument de Ferdinand Alquié selon lequel « La philosophie, sans remplacer ni comprendre la religion, y prépare » a tout son sens ici. Cf. Commentaire et notes de bas de page de Ferdinand Alquié. FA II, 383).

²⁸¹ Chez Augustin le mariage Foi-Raison comme deux facultés faisant chemin ensemble est remarquable. Or chez Descartes sans « décrédibiliser » la foi, ce qui concerne la démonstration de Dieu au sens le plus scientifique du terme relèverait mieux de la raison plutôt que de la foi. C'est d'ailleurs un des enjeux de la troisième méditation métaphysique. Si Augustin reconnaît que « c'est un grand effort, et bien rare, de s'élever, par la puissance de la raison, au-dessus de toutes les créatures dont l'observation a reconnu la mutabilité, jusqu'à l'immuable substance de Dieu » il pense cependant que « l'esprit, en qui résident naturellement la raison et l'intelligence » est « couvert des ténèbres de certains vices invétérés, et trop faible pour embrasser la jouissance ». Pour qu' « il devienne capable d'une telle félicité ; l'esprit [...] devait d'abord être pénétré et purifié par la foi. Et afin que par elle il marchât avec plus de confiance à la vérité, la vérité même, Dieu fils de Dieu, revêtant l'homme sans dépouiller le Dieu, établit et fonde cette foi qui ouvre à l'homme la voie vers le Dieu de l'homme par l'Homme-Dieu ». Cf. Augustin, *La Cité de Dieu*, Trad. L. Moreau, Copyright 2016-FV Éditions, Livre XI, chap. II, p. 329. On voit clairement que la foi est plus qu'incontournable dans cet élan vers la connaissance de Dieu chez Augustin contrairement à la démarche cartésienne qui elle s'y lance que par la raison sans avoir à recourir à la foi.

²⁸² Descartes en réformant toute cette conception démolit toute la tradition qui s'y accrochait. On peut donc voir par cet acte une déconstruction même de la théologie scolastique qui fut bâtie sur ces conceptions Augustino-Thomistes prétendant prouver Dieu et l'immortalité de l'âme au moyen de la Foi.

²⁸³ À *Mersenne*, Septembre 1641, FA II, 895 ; AT III, 436, 20-2.

c'est que « l'âme humaine ne meurt point avec le corps »²⁸⁴. De ce fait il soulève ainsi la question de l'immortalité de l'âme, celle de ses attributs complètement opposés à ceux du corps, qui est "étendue". Or l'immortalité de l'âme est d'ailleurs une question très cruciale pour l'édification de la foi des chrétiens. Car celle-ci implique directement la problématique de la "résurrection". De même selon le christianisme, toutes les âmes bienfaisantes se relèveront à la vie. En d'autres termes, elles vivront dans le Royaume de Dieu. Descartes est également animé par un désir dans son *Épître aux Méditations métaphysiques* : celui de rétablir un discours biaisé sur l'éternité de nos âmes, sur notre salut.

Autrement dit c'est en voulant statuer sur le destin de nos âmes après la mort comme nous l'apprennent les Saintes Écritures que Descartes juge nécessaire de prouver rationnellement comment l'âme est immortelle de par ses attributs, complètement distincts de ceux du corps. Aussi voudrait-il surtout s'assurer que le raisonnement menant à ces démonstrations est scientifique de telle sorte que même les infidèles à la foi le perçoivent et le comprennent de façon non "dogmatique" mais "rationnelle". Car si aux fidèles²⁸⁵, point n'est besoin d'expliquer dans le détail Dieu et l'âme l'expérimentant déjà par leur expérience de foi (participation à la liturgie, adhésion au credo et aux Saintes Écritures etc.), aux infidèles il faudrait bien faire recours à une *espèce* de pédagogie pour les amener à comprendre réellement et de façon claire et évidente ces idées plutôt qu'à les leur faire admettre sans les comprendre²⁸⁶. Et c'est en cela que la philosophie se présente comme discipline adéquate à mieux expliquer des concepts abstraits par rapport à la théologie. En effet, avant Descartes, Augustin, Thomas et les théologiens tentent d'explorer rationnellement ce qui est exprimé dans les Écritures, pour articuler la foi et la raison. La différence ici est que Descartes revendique une approche métaphysique pour accéder à l'existence de l'âme et de Dieu sans faire référence aux Écritures, et en s'appuyant sur la raison seule. Avec la modernité, il y a un changement d'instance de l'autorité. Ce ne sont plus les Anciens qui font autorité (philosophes, Écritures, Pères de l'Église) mais la Raison fait autorité par elle-même, liée à la

²⁸⁴ À *Messieurs les Doyens et Docteurs, Ibid.*

²⁸⁵ Il s'agit bien des fidèles chrétiens, des catholiques de la foi romaine pratiquants.

²⁸⁶ Ce qu'il faut rechercher ici c'est la persuasion, comprise non comme une simple adhésion mais, au contraire, comme une admission, légitimation d'une théorie, d'idée, à la suite d'un vrai raisonnement démonstratif rigoureux et rationnel. C'est en cela qu'il faut une persuasion pour les infidèles. Or d'après Descartes pour ce qui relève des démonstrations des questions de Dieu et l'âme la théologie ne persuaderait point convenablement, mieux rationnellement, les infidèles par rapport à la philosophie. Or il est nécessaire pour les infidèles de bien les comprendre donc par la raison naturelle afin d'être persuadés d'une religion et même d'une vertu morale, pour se convertir. Car « il ne me semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle ». A *Messieurs les Doyens et Docteurs*, FA II, 383.

certitude qu'on en éprouve.

Il est désormais recherché un affranchissement de cette façon de penser obsolète et classique incarnée par Thomas. Cette manière de penser qui se conçoit par *le prisme* de la foi est désormais déplacée du point de vue de l'autorité dans la vision cartésienne de la recherche de vérité. Descartes pose donc de ce fait un mouvement partant de soi (du sujet), vers la connaissance divine et celle de l'âme. Ainsi il devient primordial de prouver même à des infidèles Dieu et l'âme au moyen de la raison naturelle si l'on veut les amener à être persuadés d'une religion ou vertu morale. Pourtant Descartes refusait l'effectivité d'une telle démarche chez Comenius, lui reprochant de vouloir trop joindre la religion avec les sciences qui se déploient par la raison naturelle.

Dès lors les Méditations ne passent-elles pas pour un « outil pédagogique » dont les théologiens pourraient faire usage sachant qu'elles facilitent la compréhension de deux questions principales pour « *préparer les infidèles à recevoir la foi* » ? Le dessein cartésien n'est pas de critiquer la théologie (foi) dans l'exercice de ses tâches. Seule la théologie nous permet de mieux recevoir le message (parole) de Dieu, sa révélation ainsi que les moyens de gagner notre salut. Par sa démarche (philosophique), Descartes voudrait donc préparer les âmes de ceux qui veulent recevoir ce message aussi complexe des Saintes Écritures. Pourtant une telle vision chez Descartes peut paraître surprenante, car la philosophie dans ce sens s'immiscerait en théologie, alors qu'il prônait au départ l'idée du principe de non-ingérence de domaine. On supposerait donc une évolution de la pensée cartésienne dans cette épître dédiée aux docteurs de la Sorbonne.

3.4.4 Du recours à l'Écriture par Descartes dans la recadrage du discours des théologiens

Critique de la circularité du discours de certains théologiens²⁸⁷

Pour apporter un peu plus de cohérence dans les raisonnements développés par les théologiens lorsqu'ils s'expriment sur Dieu, Descartes recourt à l'outil "rationnel" afin d'y éviter « ce que

²⁸⁷ Il s'agit ici des théologiens qui sont contre la pensée de Descartes, ceux que Descartes combat, et qui mêlent naïvement la philosophie avec la foi.

les logiciens nomment un Cercle ».²⁸⁸ Descartes décèle bien dans la forme langagière des théologiens des tournures pouvant être confuses et incohérentes pour des « infidèles », et même des logiciens, n'étant pas adhérents à la foi chrétienne. Bien que l'évidence de l'objet du discours des théologiens soit admise avec certitude, son mode de réception, cependant, continue de poser des problèmes. Descartes critique ici la forme, la démarche, en un mot la méthode utilisée par les théologiens dans l'explication pédagogique des concepts métaphysiques et théologiques. C'est en cela que le recours à la rigueur philosophique est nécessaire. L'inquiétude de Descartes à l'égard des théologiens se manifeste ainsi :

« Et quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Ecritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Ecritures, parce qu'elles viennent de Dieu ; et cela parce que, la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe : on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un Cercle »²⁸⁹.

On voit ici combien Descartes réfute les raisonnements qui correspondent dans leur exercice même à des syllogismes circulaires. Ce genre de raisonnement est assez récurrent dans le langage des théologiens qui s'embarquent à démontrer l'évidence de certaines thèses. Car on se sert juste d'une forme syllogistique apparente où figurent les « Grand et Moyen Termes » de chacune des prémisses pour aboutir à une conclusion. Mais la conclusion n'apporte aucune originalité. Pour le cas d'espèce de circularité que nous examinons, on part d'une idée "Dieu" prouvée à partir des "Saintes Écritures" qui l'enseignent, et pour cela il faut croire à son existence [divine] ; ensuite croire aux Saintes Écritures parce qu'elles viennent de Dieu. On voit à travers ce genre de raisonnement une forme de renfermement de la pensée, de redondance maquillée dans le discours, mieux une faiblesse, une incapacité à produire de justification en dehors des principaux concepts dont elle dispose.

Du soutien envers des thèses du Concile de Latran et du recours à l'Écriture comme stratégie de persuasion

²⁸⁸ *A Messieurs les Doyens et Docteurs*, FA II, 384 ; AT IX, 4-5.

²⁸⁹ *A Messieurs les Doyens et Docteurs*, *Ibid.*

Dans les *Meditationes* l'on sait que Descartes entend corriger voire effacer tous les égarements manifestes de ses prédécesseurs sur la question de Dieu et de l'âme. La critique remarquable envers la tradition en est l'illustration. Descartes ne manquera pas dans l'Épître dédicatoire aux Méditations d'adresser des critiques à l'encontre d'Averroès. La critique de Descartes confirme cette condamnation et ne s'oppose donc pas aux théologiens. Parmi les thèses d'Averroès condamnées²⁹⁰ par le Concile de Latran (1513),²⁹¹ on peut citer la thèse « selon laquelle l'âme intellectuelle est mortelle, ou est unique dans tous les hommes »²⁹². Désormais l'enjeu majeur est de démontrer comment est-ce possible de prouver l'existence de Dieu et celle de l'âme par la raison naturelle (l'esprit), se délaisser des anciennes thèses qui ne se réduisaient qu'au pouvoir de la foi même pour ce genre de question.

L'enjeu est aussi de substituer à la foi l'outil rationnel, dans le seul but de prouver l'existence de Dieu ainsi que l'immortalité de l'âme. En d'autres termes bâtir la métaphysique sur la seule faculté de raison est le défi de Descartes, et c'est ce dont il tâche de prouver aux « Docteurs et Théologiens » de la Sorbonne. L'un de ses arguments étant d'affirmer combien la « connaissance [divine] est beaucoup plus claire » et même « si facile » que celle que nous avons des autres choses créées. C'est ainsi que Descartes souhaite qu'on infère cela des Saintes Écritures. De même d'après Descartes cette connaissance étant tellement facile et plus claire, ceux qui l'ignoreraient en demeurent presque « impardonnables » pour emprunter l'idée biblique du livre de la sagesse (Sg 13,8-9).

Et c'est justement de là que survient un recours à l'Écriture, citée de façon explicite par l'auteur. Dans ce contexte, nous pouvons nous interroger de nouveau sur la pertinence et la portée réelle de cette citation. Descartes y recourt-il pour conforter sa position au sujet de l'épineuse question de la connaissance de Dieu qu'il entend exposer dans ses méditations ? Y recourt-il dans le seul souci de recherche d'une légitimité de sa métaphysique ? En effet s'il nous faut exposer l'idée de Vincent Carraud sur ce point, ce dernier pense que « La métaphysique cartésienne, ou plutôt sa simple présentation sous la forme de la dédicace aux théologiens de la Sorbonne, ne cite l'Écriture que pour légitimer la possibilité de s'en passer. »²⁹³. Ainsi telle que décrite par Vincent Carraud, l'Écriture citée chez Descartes n'a-t-elle qu'une portée symbolique voire honorifique ? N'a-t-elle aucun impact sur le contenu des thèses métaphysiques qui l'interpellent ? Ne pourrait-on pas parler d'une immixtion

²⁹⁰ Cf. *A Messieurs les Doyens et Docteurs*, AT IX, 5.

²⁹¹ Il s'agit de celui tenu sous Léon X en la Session 8.

²⁹² Cf. Commentaire de Ferdinand Alquié, *A Messieurs les Doyens et Docteurs*, FA II, 385.

²⁹³ Cf. Vincent Carraud, « Descartes et la Bible », *op.cit.*, p. 277.

cartésienne en théologie à travers son commentaire sur le livre de la sagesse ?

De l'immixtion²⁹⁴ en Théologie en citant l'Écriture

A travers cette citation explicite de l'Écriture Descartes procède un peu de la même manière que dans la *Lettre à Plempius pour Fromondus du 03 octobre 1637*, où il cite le Lévitique. De ce fait, Descartes situe la discussion sur le champ de la théologie et de l'explication scripturaire, car s'inscrivant dans une recherche de solidité de persuasion dans son argumentaire sur sa philosophie confrontée aux théologiens. Solidité d'argumentation qu'il pense trouver dans le texte sacré en le citant. D'où son recours au texte sacré quand il lui faut justifier de la cohérence de sa philosophie avec la théologie auprès des théologiens. Cependant, il faut rappeler qu'en utilisant l'Écriture, celle-ci ne modifie ni n'apporte rien du point de vue du contenu ou de l'ontologie à la métaphysique cartésienne. Elle y apporte cependant une garantie de persuasion, en un mot de la légitimité. Sans citation biblique, le discours cartésien paraît creux [d'un point de vue théologique] lorsqu'il est destiné à la lecture des théologiens, et surtout lorsqu'il s'agit d'éminents Docteurs et théologiens de la Sorbonne. Car ceux-ci ayant un pouvoir de censure sur les thèses susceptibles de s'avérer compromettantes, l'usage des versets bibliques par Descartes s'illustrerait peut-être comme une stratégie de persuasion. Reprenons donc le raisonnement ayant abouti à la citation biblique.

Descartes s'adressant aux « Docteurs et Théologiens » de la Sorbonne, veut s'assurer de deux faits. Premièrement que ceux-ci attestent la position cartésienne selon laquelle « l'existence de Dieu se peut prouver par raison naturelle »²⁹⁵. Deuxièmement « que l'on infère de la Sainte Écriture, que sa connaissance est beaucoup plus claire que celle que l'on a de plusieurs choses créées, et qu'en effet elle est si facile, que ceux qui ne l'ont point sont coupables »²⁹⁶.

²⁹⁴ Cette idée d'immixtion de Descartes en théologie est aussi développée par Jean Laporte. Ce dernier affirme ce qui suit : « Descartes, qui ne se sent point de vocation théologique et qui proteste toujours de sa soumission à l'Église, ne devrait donc jamais s'immiscer dans les questions proprement religieuses. – Or il s'y est immiscé à plusieurs reprises, par exemple à propos de l'Eucharistie, et en d'autres occasions où il s'agissait bien de matières religieuses et même théologiques. Il n'a donc pas craint de faire le théologien quelquefois. Bien mieux, au moins durant une certaine période, il paraît avoir rêvé d'une théologie à la mode cartésienne, qui remplacerait avantageusement la théologie à la mode d'Aristote ; et il encourage Mersenne à « accommoder la théologie à ses principes ». Cf. Jean Laporte, « Chapitre II. La religion considérée dans son rapport avec la physique », dans : *Le rationalisme de Descartes*. Sous la direction de Laporte Jean. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 2000, p. 339-419. URL : <https://www.cairn.info/-9782130417583-page-339.htm>.

²⁹⁵ *A Messieurs les Doyens et Docteurs*, FA II, 384 ; AT IX, 5.

²⁹⁶ *Ibid.*

En résumé, Descartes voudrait parler plus dignement de Dieu, essayer d'avoir un discours original sur Dieu comme on ne l'a jamais fait auparavant. Cependant Descartes utilise une méthode uniquement rationnelle pour approcher Dieu. La raison devient la seule faculté conduisant vers la connaissance divine. Aussi, la raison montre que la connaissance divine est beaucoup plus claire que celle que l'on a des *étants*. Descartes ajoute que la raison rend si facile la connaissance de Dieu. Ainsi, l'homme grâce à la faculté de raison doit avoir une connaissance beaucoup plus claire de Dieu. Cette faculté devrait lui permettre de savoir combien la connaissance divine est aussi facile. C'est en cela que Descartes condamne ceux qui n'ont pas une parfaite connaissance de Dieu. En effet, par la faculté de « raison » présente chez tous les hommes il serait « impardonnable » de n'avoir pas connaissance de Dieu,

« Comme il paraît par ces paroles de la Sagesse, chapitre 13, 8 :9 où il est dit que *leur ignorance n'est point pardonnable*²⁹⁷ : *car si leur esprit a pénétré si avant dans la connaissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aient point trouvé plus facilement le souverain Seigneur ?* Et aux Romains, chapitre premier, il est dit qu'ils sont *inexcusables*. Et encore, au même endroit, par ces paroles : *Ce qui est connu de Dieu, est manifeste dans eux* »²⁹⁸.

En effet, de cet extrait on peut dire que Descartes semble soutenir l'idée de possibilité d'une connaissance divine aux hommes qui ne s'adonnent pas aux vices, aux apparences factices que nous procure le monde créé par Dieu ; mais qui s'y interrogent rationnellement pour remonter à sa connaissance. Car d'après Descartes « il semble que nous soyons avertis, que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir »²⁹⁹. Dans le livre de la sagesse Chapitre 12, 1-9, jusqu'au Chapitre 13, 1 que cite Descartes, il est montré que l'ignorance des hommes n'a permis aucune connaissance divine, en dépit des effets de Dieu que nous expérimentions pourtant à travers la contemplation de la beauté de ses œuvres. Malgré l'évidence qui se présentait aux hommes, ceux-ci sont restés ignorants. Car étant « insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu, et qui n'ont pas su, par les biens visibles, voir Celui qui est, ni, par la considération de ses œuvres,

²⁹⁷ L'exégèse biblique ayant évolué au fil des années, il n'est pas étonnant de voir dans la traduction de certaines nouvelles éditions bibliques la formule suivante : « ils ne sont pas non plus excusables ». Cf. Sagesse, chapitre 13, 8.

²⁹⁸ *A Messieurs les Doyens et Docteurs, Ibid.*

²⁹⁹ *A Messieurs les Doyens et Docteurs, Ibid.*

reconnaître l'Ouvrier ». Sagesse 13:1. A cause du manque de raisonnement rigoureux notre connaissance, mieux notre saisie du monde à travers nos outils scientifiques, ne nous a pas conduit à Dieu ; n'étant pas parvenus à établir une vraie corrélation entre Dieu et ses œuvres.

Or les hommes ont plus admiré, vénéré les œuvres de Dieu sans pour autant s'interroger sur leur cause réelle. De même ces derniers ne se sont-ils pas questionnés davantage d'où ces œuvres pouvaient-elles tirer leur beauté. Ils se sont plutôt laissé éblouir par les œuvres de Dieu, par ses créatures et se sont donc trompés de ce fait. Pour reprendre les termes du Livre de la Sagesse : « ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile, le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel, comme des dieux gouvernant l'univers. Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux, qu'ils sachent combien le Maître l'emporte sur elles ; car c'est l'Auteur même de la beauté qui les a faites. Et s'ils en admiraient la puissance et les effets, qu'ils en concluent combien est plus puissant celui qui les a faites ». Sagesse Chapitre 13, 2-4.

De même s'ils se posaient la bonne question, ou plutôt se lançaient dans une démarche tendant vers le vrai, ils se rendraient vite compte que « la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie Celui qui en est le Créateur » (Sagesse Chapitre 13 ; 5), donc Dieu, enfin ils seraient parvenus à sa connaissance de façon si facile. Malheureusement l'objet de leur recherche aura plutôt porté sur les apparences. Ainsi pourrait-on noter dans leur démarche, de l'ignorance, de la naïveté et de l'erreur tout simplement parce que ces derniers n'eurent pas privilégié les moyens que nous procurent la raison, ou plutôt en eurent fait usage sans user de méthode adéquate. D'où la justification de leur échec dans la quête de connaissance de Dieu. C'est justement l'échec d'une science impuissante favorisée par l'absence de rationalité dans l'esprit des hommes que le Livre de la Sagesse expose dans son Chapitre 13. Une impuissance et incapacité à conduire à la connaissance divine, une insuffisance de l'esprit sans raison qui se laisse corrompre par des apparences sensibles éloignées du Dieu véritable. Cela pousse Descartes à recourir à son *Épître dédicatoire aux méditations*, pour prouver l'intérêt de la raison à connaître Dieu. Ainsi les *Méditationes* mériteraient-elles d'être considérées comme une interrogation sérieuse du sujet pensant [un esprit ou une âme] sur Dieu et l'immatérialité de l'âme.

En définitive Descartes veut montrer que la connaissance de Dieu (partant de nous-mêmes) avec le raisonnement métaphysique, n'est pas aussi extraordinaire étant déjà exposée par le texte sacré : « Ce qui est connu de Dieu, est manifeste dans eux [les hommes] ». En clair « Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que

dans nous-mêmes »³⁰⁰. Et ainsi, pour nous permettre de le connaître, c'est la reconnaissance de notre nature comme *res cogitans* qui le permettra chez Descartes.

3.5 Du recours paradoxal à des occurrences bibliques dans les *Méditations métaphysiques* [Med. I, III, IV, VI]

Dans les *Méditations métaphysiques*, s'observent bien des occurrences de l'Écriture Sainte. Mais l'interprétation que nous pouvons en faire demeure une tâche complexe du fait qu'elles ne sont pas admises explicitement par Descartes comme relevant de l'Écriture Sainte. Ce qui fait qu'on pourrait avoir une lecture des *Méditations* pensant avoir affaire à un Dieu qui n'est pas celui des Écritures, mais plutôt à un Dieu considéré comme Être ou principe premier, créateur de l'univers, ou au Dieu des philosophes. Ou peut-être que Descartes ne veut pas préciser quel Dieu il faut concevoir dans ses *Méditations* pour ne pas donner une connotation trop théologique à sa métaphysique. Ainsi se garde-t-il peut-être de citer le texte sacré et de le référencer de façon explicite afin de conserver le caractère « rationnel » et métaphysique de ce qu'il élabore dans ses *Méditations*. Ceci afin de permettre à ses *Méditations* une ouverture à tous ceux qui s'interrogent sur le concept de Dieu de façon générale.

Ainsi ce qui sera prouvé du corps, de l'âme, de Dieu et ses attributs, son existence au moyen de la raison pourra également faire l'objet de discussions des philosophes et métaphysiciens. Descartes partant d'une démarche métaphysique interroge des problématiques dont l'Écriture aussi traite, telle que la bonté divine, sa perfection, la question de la ressemblance de l'homme envers Dieu. Contrairement aux autres textes que nous avons pu aborder où Descartes avoue clairement recourir à l'Écriture, dans les *Méditations* (qui se veulent être une nouvelle manière de penser l'Être), il ne le précise point. Il laisse ainsi à ses lecteurs la possibilité de faire une mésinterprétation de certains de ses passages renvoyant au texte sacré. D'où cette problématique sur le statut exact du Dieu des *Méditations* : serait-il un Dieu « métaphysicien », celui des philosophes, ou celui des croyants ou chrétiens décrit par les Saintes Écritures ? Une chose est sûre, c'est que Descartes est animé par une foi (*fides qua*) sincère envers Dieu en rédigeant ses *Méditations métaphysiques*. La *fides qua* de Descartes lui donne confiance dans les pouvoirs de sa raison créée par Dieu. Elle le met dans une disposition psychologique favorable pour mener à bien son entreprise.

³⁰⁰ A Messieurs les Doyens et Docteurs, FA II, 384 ; AT IX, 5.

Loin de nous tout dessein de se focaliser sur cette querelle autour de l'identité du Dieu dont parle Descartes, nous tâchons de rappeler ces occurrences à la Bible en interrogeant leur portée théologique dans les *Méditations*. Pourquoi Descartes les utilise-t-il ? De quels livres du texte sacré émanent ces occurrences, si l'on admettait bien un recours à l'Écriture de sa part ? Pourquoi recourir à l'Écriture dans des réflexions qui se veulent métaphysiques ? Est-ce à dire que sa métaphysique est indissociable de l'Écriture ? L'entreprise philosophique de Descartes est-elle guidée par la foi dans les vérités révélées ? De même sa philosophie est-elle indépendante dans sa démarche de la théologie, c'est-à-dire du traitement des vérités révélées par les théologiens ? Ainsi commencerons-nous par explorer les méditations I et VI où un recours au texte sacré est établi en évoquant l'idée de la bonté de Dieu.

3.5.1 L'idée de la bonté de Dieu dans les méditations I et VI

Méditation. I

« Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, *car il est dit souverainement bon* »³⁰¹. Il s'agit ici d'une occurrence connue de la première méditation : « *dicitur enim summe bonus* ».

Avant de procéder à notre interrogation sur la portée de cette référence au texte sacré, il importe tout de même de faire un rappel sur les enjeux de la première méditation. Dans la première méditation où il est question « Des choses que l'on peut révoquer en doute », Descartes veut refonder les principes sur lesquels doit s'enraciner la connaissance humaine, mieux la *Scientia*. Car la connaissance humaine d'après lui s'est fondée sur des « principes si mal assurés », donc dépourvus de "fermeté" et de "constance" dans les sciences. En un mot Descartes remet en question le fondement même de la science classique, celle de la tradition car celle-ci accorde un statut privilégié aux sens. Ainsi entend-il rebâtir la science au moyen de nouveaux fondements, rigoureux, constants et fiables. Ce qui constitue d'ailleurs l'un des enjeux essentiels de l'ensemble de ses *Méditations*. S'interroger sur les fondements de la science classique traditionnelle en vue d'une nouvelle science toute vraie, devient plus que

³⁰¹ MM I, FA II, 410 ; AT IX, 16.

primordial.

Pour ce faire, il importe donc de se défaire de toutes opinions reçues en sa créance. Aussi faut-il opérer par une déconstruction des principes « sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées ». D'où cette remise en question des sens qui constituent ces principes en ces termes :

« Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés »³⁰².

C'est ainsi que se pose le doute [méthodique] comme démarche épistémique pour parvenir à la certitude. De là sont remis en doute : objets des sciences mathématiques, sens, choses corporelles, en un mot le « monde » qui nous entoure et avec lequel nous entretenons un rapport d'immédiateté sensible. Mais si le doute s'avère très efficace dans sa capacité à dépouiller l'univers mondain de ses égarements, préjugés envers l'homme, cependant une difficulté apparaît quand il s'agit de l'étendre aux catégories métaphysiques et divines.

En d'autres termes, tant que nous ignorons encore l'origine de certaines de nos pensées, la légitimité du doute se justifie encore, le doute peut perdurer, ne peut être suspendu jusqu'à ce qu'une certitude sur leur source advienne. Et l'une de ces pensées interpellant le doute à s'explorer davantage demeure celle « qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis »³⁰³. Notons qu'il s'agit d'une *Pensée* ou *Idée* dont Descartes n'a pas encore prouvé l'essence, l'origine ni sa réalité dans la première méditation. Aussi n'est-il pas encore parvenu à découvrir et expliquer « rationnellement » comment cela se peut-il faire qu'un tel Dieu soit. C'est pourquoi le doute peut légitimement se poursuivre jusqu'à ce que Descartes y parvienne. Descartes de poursuivre encore dans son raisonnement construit sur le doute :

« Or qui me peut avoir assuré que Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure [...] et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je

³⁰² MM I, FA II, 405 ; AT IX, 14.

³⁰³ MM I, FA II, 408-409 ; AT IX, 16.

fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés du carré »³⁰⁴.

On observe dans ce raisonnement hypothétique une interrogation sur Dieu, sur sa supposée possibilité à nous tromper. Et même une interrogation sur le principe qui nous démontrerait l'évidence d'un Dieu « qui n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure ». Surgit ici l'image du "Dieu trompeur"³⁰⁵ des *Méditations*. Encore faut-il préciser que Descartes l'inscrit dans une démarche purement hypothétique. Il procède comme un scientifique dans le laboratoire usant d'hypothèses, partant de prémisses afin de parvenir à des conclusions ou résultats après des tests et expériences. Mais en aucun cas ne doit-on considérer ses hypothèses, ses prémisses (qui ne sont que des tests) pour des conclusions ou résultats définitifs. Il en est de même dans la démarche hypothétique cartésienne postulant l'image d'un Dieu trompeur. Car l'hypothèse du Dieu trompeur ne constitue en réalité chez Descartes qu'une « prémisses » dans son raisonnement parmi tant d'autres élaborée dans ses *Méditations* pour parvenir au vrai. Mieux pour parvenir à un fondement ferme et solide pour sa science.

C'est à travers l'usage de cette image du Dieu trompeur dans son raisonnement (construit sur le doute) qu'il est amené à citer l'Écriture. En d'autres termes l'Écriture s'invite dans la première méditation du postulat d'un Dieu trompeur. A Descartes de poursuivre : « Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, *car il est dit*³⁰⁶

³⁰⁴ MM I, FA II, 409 ; AT IX, 16 .

³⁰⁵ Il s'agit d'une image utilisée par Descartes dans son interrogation sur les sources de l'erreur dans les *Méditations métaphysiques*. Dans une démarche hypothétique Descartes fait allusion à un Dieu trompeur sans bonté, ou une espèce de malin génie résolu à le tromper. Il faut dire qu'avant Descartes, sur cette question d'un malin génie, dans la scolastique on pourrait y voir des antécédents. Emmanuel Faye s'interroge sur les éventuelles sources scolastiques de Descartes au sujet du Dieu trompeur et du mauvais génie des *Méditations*. D'après Emmanuel Faye, « L'histoire des interprétations des deux arguments du Dieu trompeur et du mauvais génie dans les *Méditations* a été, au XX^e siècle, ponctuée par une succession de mises au point. En 1937, une distinction forte entre les deux arguments, jusqu'alors confondus, a été proposée par Henri Gouhier [...] En 1974, certains antécédents dans la scolastique des XIV^e et XV^e siècles ont été étudiés par Tullio Gregory ; cependant, Descartes ne semble pas les avoir connus. Ces auteurs ne sauraient donc constituer des sources. Il en va tout autrement pour un texte de Francisco Suarez, que Descartes connaît puisqu'il le cite expressément dans sa réponse à Arnauld, à savoir la Dispute métaphysique IX, *De falsitate seu falso*. Ce passage, qui avait échappé à Gilson dans son *Index scolastico-cartésien*, a été signalé par N. J. Wells en 1984 ». Cf. Faye, Emmanuel. « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 126, no. 1, 2001, pp. 61-72.

³⁰⁶ Cette formule « il est dit » présage bien l'idée d'une citation extraite ou empruntée soit à un texte, soit à une personne soit à une opinion générale ou quelconque. Car il faut bien qu'il soit dit de « quelqu'un » ou d'une « morale » ce que développe Descartes sur la bonté de Dieu. Le dire sur la bonté de Dieu ne pouvant émaner *ex nihilo*. Or l'on sait que la Bible demeure l'un des outils de prédilection pour ne pas dire le seul consacrant l'ensemble de sa morale sur le dire de la bonté de Dieu ainsi que sa souveraineté. La chose ou le dire même dont il est question dans la Bible étant la bonté de Dieu.

souverainement bon »³⁰⁷. C'est justement sur ces mots que Descartes déconstruit son hypothèse première de possibilité d'un Dieu trompeur en la substituant par une toute nouvelle affirmant plutôt sa bonté. Pour ce faire Descartes s'appuie alors sur une idée bien répandue dans les Saintes Écritures évoquant la souveraineté et la bonté de Dieu. C'est aussi à ce niveau même que la méditation première suscite un vrai intérêt théologique dans son rapport au texte sacré. Car Descartes s'interroge sur le contenu d'une idée puisée dans l'Écriture même (*fides quae*).

Ainsi peut-on s'interroger sur la portée de ce passage de Descartes. N'affirme-t-il pas une telle idée de bonté en pensant réellement aux Saintes Écritures, sinon pourquoi affirme-t-il qu'« *il est dit* » ? De quoi [qui] est-il donc dit qu'il est « souverainement bon » ? Mieux à quoi ou à qui Descartes fait-il allusion dans sa pensée s'agissant de la source de ces dires affirmant que « Dieu est souverainement bon » ? Ne serait-ce donc pas la Bible ou quelqu'un ayant vocation à mieux parler de la bonté de Dieu ? Or s'« *il est dit* » de quelque chose la souveraineté et la bonté de Dieu et que Descartes s'appuie sur le dire de cette chose-même, sachant qu'en général il ne s'appuie pas sur n'importe quel support quand il lui faut consolider une théorie ou pensée, on pourrait bien croire que cette chose-même soit la Bible. Car si ce dire émanait d'ailleurs que la Bible, par exemple d'une personne, d'un théologien, d'un de ses interlocuteurs habituels ou d'un philosophe particulier il l'aurait probablement nommé. En effet, Descartes mentionne souvent de façon explicite ceux avec qui il converse, partage une opinion quelconque ou avec qui il entend corriger certaines lacunes. Si l'on peut supposer qu'il s'agit du texte sacré, qu'implique-t-il dans cette méditation ?

Déjà il faut rappeler que plusieurs citations bibliques font état de la bonté de Dieu à l'instar du *Psaume* 100,5 : affirmant que « l'Éternel est bon ; sa bonté dure toujours, Et sa fidélité de génération en génération ». Le *Psaume* 34,38 « Sentez et voyez combien l'Éternel est bon ! Heureux l'homme qui cherche en lui son refuge ! ». Aussi 1 *Timothée* 4,4 « Car tout ce que Dieu a créé est bon, et rien ne doit être rejeté, pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces ». Tant de versets confessent cette bonté de Dieu qu'on ne saurait tous les énumérer ici. Reprenant ainsi l'idée de bonté divine, Descartes se prémunirait déjà d'éventuelles sanctions ou de pressions d'ordre scientifique de la part de l'instance académique théologique et même de l'instance politique. Car, en citant la Bible, il affirme sa révérence à la foi. Par ce geste, il

³⁰⁷ MM I, FA II, 410 ; AT IX, 16.

approuve la grandeur de Dieu et par conséquent le Dieu de la Bible. Descartes, dans ce sens, parle de Dieu en rappelant ses attributs dont sa souveraine bonté. Toutefois serait-ce là encore une démarche stratégique de Descartes de recourir au texte sacré sachant que ses *Méditations métaphysiques* doivent être examinées également par des théologiens ?

A vrai dire, l'on reconnaît un rétablissement du statut de Dieu comme "être vrai" et qui ne peut être trompeur. De même que la connaissance ou la science qu'il favorise en l'homme ne peut être que vraie. Descartes de poursuivre : « toutefois, si cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette »³⁰⁸. De ce fait Descartes fait voir la souveraineté de Dieu, mieux toute sa liberté dans la création. De même, l'homme héritera de cette liberté. Aussi Descartes nous fait voir combien la bonté de Dieu consiste à être « vrai » donc « non trompeur ». Ainsi l'homme peut accorder une confiance en Dieu de par sa véracité.

Mais comme nous l'avons évoqué en amont, il se peut établir un parallèle entre ce Dieu véracé « non trompeur » que présente Descartes dans ses *Méditations* avec celui que décrit les passages du texte sacré au vu de leur recours au sujet de *la bonté* de Dieu. En d'autres termes, Descartes ne s'est-il pas inspiré de nombreux passages des Saintes Écritures affirmant de l'impossibilité d'un Dieu trompeur comme celui-ci stipulant que « Dieu n'est point un homme pour mentir, ni fils d'un homme pour se repentir » ? Nombre 23, 19, ou encore ce passage tiré de Jérémie 10,10 qui stipule que « l'éternel est Dieu en vérité, il est Dieu vivant roi éternel ». Plusieurs passages que nous ne saurions tous citer réfutent dans le texte sacré, toute hypothèse d'un Dieu trompeur. Au vu de tous ces indices précités dans la pensée cartésienne l'on est bien poussé à admettre une vraie similarité entre le Dieu cartésien et celui des chrétiens. Pour emboîter la position d'Henri Gouhier sur ce sujet :

« le Dieu de sa philosophie est le Dieu des chrétiens ; aujourd'hui, il nous est peut-être difficile de *réaliser* cette idée de Descartes, parce que nous avons lu trop de pages où l'on oppose le Dieu de Descartes et le Dieu de Pascal ; c'est à nous de les oublier ; ce qui importe, ce n'est pas ce que nous pensons du Dieu cartésien, c'est ce que Descartes en pensait : pour lui c'est le Dieu d'amour et de charité, le cartésianisme est par excellence la philosophie qui fait aimer Dieu, puisqu'elle le fait

³⁰⁸ MM I, FA II, 410 ; AT IX, 16.

connaître et qu'elle est tout entière suspendue à cette connaissance ; on peut dire, bien que le mot n'y soit pas, qu'elle est aux yeux de Descartes *la philosophie chrétienne, celle qui a pour parrains saint Paul et saint Jean* »³⁰⁹.

Dans la même perspective on peut retrouver dans la sixième méditation un recours paradoxal à l'Écriture au sujet de la bonté divine. Ce qui nous permet de mieux questionner ces deux méditations que nous explorons (I et VI) dans leur portée théologique et scripturaire. Ainsi comment donc l'Écriture s'invite-t-elle à nouveau dans la sixième méditation ?

Méditation VI

Ici l'on peut compter cinq occurrences à l'Écriture développant toutes *l'idée de la bonté de Dieu*. (Sur ce point : Cf. FA II, 496-497, 498, 501, 502 ; ATIX, 66-67, 68, 69, 70). Cette méditation s'inscrit bien dans le prolongement de l'esprit de la première méditation en ce qu'elles abordent toutes les deux la "bonté de Dieu". Mais une petite nuance est à souligner car si dans la sixième méditation Descartes montre bien que Dieu est bon, et que l'erreur de l'homme ne vient pas de sa bonté, ici, il impute la cause de l'erreur à la nature faillible de l'homme, voire corrompible de par son corps. Descartes insiste beaucoup sur notre nature faillible, imparfaite nous exposant ainsi à l'erreur. Alors que dans la première méditation Descartes n'a pas encore décrit en quoi consiste réellement notre nature, ce que nous sommes réellement, on est plus dans la supposition d'un Dieu trompeur, de la remise en doute du monde extérieur (sens, opinions, choses corporelles).

Dans la sixième méditation, Descartes s'interroge beaucoup plus sur l'erreur nous venant des sentiments internes. Il s'observe une vraie dimension physiologique ici car il s'interroge sur les causes internes de notre erreur. Contrairement à la première méditation où c'est plus une interrogation sur les causes extérieures de nos erreurs. Aussi Descartes souligne-t-il dans la sixième méditation le mauvais jugement que l'homme peut faire face à ces idées internes ou sentiments qu'il peut recevoir (douleur, faim, soif, goût etc.). Ainsi du « goût agréable de quelque viande, en laquelle on aura mêlé du poison, peut m'inviter à prendre ce poison, et ainsi me tromper »³¹⁰ à cause de ma nature susceptible à commettre des erreurs. Le principe est donc le même dans cette sixième méditation : Dieu étant bon, les causes de

³⁰⁹ Cf. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes, Op.cit.*, p. 209.

³¹⁰ MM VI, FA II, 496 ; AT IX, 66.

l'erreur sont donc à rechercher ailleurs.

Revenons donc au contexte qui y prévaut. Dans cette méditation il est question de « l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme »³¹¹. En effet Descartes est déjà parvenu à la certitude du « cogito », le moi est déjà découvert comme celui qui sait qu'il pense dans le même instant que sa pensée se déploie. Ainsi l'homme découvre sa vraie nature en tant qu'il est un être doué de raison et dont l'essence est de penser. En un mot l'homme se reconnaît en cet être doué d'une âme pensante. De ce fait il est une « *res cogitans* », une chose pensante, mais en tant que chose pensante il est conscient qu'il a aussi un « corps » auquel est liée son âme, bien qu'« âme et corps » soient distincts dans leur fonctionnement et leurs attributs. Il est aussi conscient de l'existence d'autres corps outre son corps. Mais Descartes sait par analogie faite avec son corps que ces autres corps sont aussi de nature « étendue » et disposent de propriétés ou qualités sensibles : couleurs, dureté, figures, chaleur etc. Descartes conclut donc à un vrai dualisme en l'homme entre son esprit (âme) avec son corps car :

« la nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui »³¹².

Et c'est justement de cette union que naissent des impressions, passions, ou autres sentiments [idées] à savoir : douleur, faim, tristesse, joie, soif etc. qui peuvent être confus.

Il appartient donc à l'esprit de bien juger de la cause de ces sentiments. « Car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, et non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là »³¹³. C'est dans ce sens que Descartes pense même que « nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu'il y ait de la fausseté dans les jugements que je fais en cette sorte »³¹⁴. Car la fausseté ou l'erreur est causée par le mauvais jugement ; mieux par un mauvais examen des choses ou sentiments par notre esprit. Dieu étant bon et ayant laissé à l'homme la capacité du libre arbitre, il est ainsi incapable d'induire l'homme en erreur ; l'homme devenant maître de son agir et de ses pensées.

Si Descartes pense Dieu incapable de toute tromperie, nie en bloc qu'il puisse mentir ou décevoir, cependant « il se trouve des scolastiques qui tiennent le contraire, comme

³¹¹ MM VI, FA II, 480 ; AT IX, 57.

³¹² MM VI, FA II, 492 ; AT IX, 64.

³¹³ MM VI, FA II, 495 ; AT IX, 65-66.

³¹⁴ MM VI, FA II, 496 ; AT IX, 66.

Gabriel³¹⁵, Ariminensis³¹⁶, et quelques autres, qui pensent que Dieu ment, absolument parlant, c'est-à-dire qu'il signifie quelque chose aux hommes contre son intention, et contre ce qu'il a décrété et résolu »³¹⁷. Cet argument sera d'ailleurs évoqué par les objecteurs de la *Seconde objection* en son *quatrième lieu*. Ces derniers manifesteront leur désaccord envers Descartes au sujet de la problématique d'un Dieu non-trompeur.

3.5.2 Usage du passage biblique de L'homme fait à l'image³¹⁸ de Dieu (Genèse 1, 26-27) Méditation III et IV

De la méditation III

« Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur ton ouvrage ; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage »³¹⁹.

« Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même »³²⁰.

L'on sait que la troisième méditation est l'un des moments décisifs et incontournables de la métaphysique cartésienne. En elle se découvre le moi comme « être pensant », mais aussi fini ; par conséquent en tant qu'être fini il doit se trouver une cause infinie qui soit source de mon être. Descartes trouve cette source donc en un être qui est infini et parfait à savoir : Dieu. Car étant fini je ne peux être source de mon propre être. L'enjeu de cette méditation est un vrai questionnement métaphysique sur le fondement même de la certitude de mon être et de l'Être en général. C'est pourquoi la pensée est au centre même de tous les

³¹⁵ Selon Ferdinand Alquié c'est « sans doute Gabriel Biel, philosophe du XV^e siècle » Cf., notes bas de page de F. Alquié. *Secondes objections* FA II, 546.

³¹⁶ Selon Ferdinand Alquié il s'agit de « Grégoire d'Arimini, ou de Rimini, théologien du XIV^e siècle ».

³¹⁷ MM, FA II, 546.

³¹⁸ Sur cette problématique on pourrait aussi se référer à Dan Arbib qui l'aborde explicitement. Ce dernier montre que le Cogito qui est aussi un « Imago Dei », doit se performer sur le mode de la volonté. Voir : Dan Arbib « L'ego image de Dieu ou du cogito suivant la volonté », *Op.cit.*

³¹⁹ MM III, FA II, 453 ; AT IX, 41.

³²⁰ *Ibid.*

investissements qui conduisent jusqu'à la connaissance de Dieu, cause des pensées innées, claires et distinctes. Aussi doit-on rappeler cette trilogie qu'opère Descartes au sujet des types d'idées [pensées] que nous pouvons avoir.

D'où cette évocation des idées innées, adventices puis factices : « De ces idées les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même ». De même, le moi se reconnaissant comme « existant » conscient de ses pensées reconnaît en soi l'idée d' « un être souverainement parfait » (c'est-à-dire de Dieu). Et de ce fait l'existence de Dieu en est démontrée. Descartes s'interroge encore « de quelle façon j'ai acquis cette idée »³²¹? C'est-à-dire d'où provient cette idée même d'un être souverainement parfait ? Or l'on sait aussi que cette idée ne peut pas provenir des sens les sachant déjà "trompeurs", "imparfaits", encore moins de moi-même de par ma nature faillible et imparfaite. De là, Descartes conclut "l'innéité" de cette idée de Dieu en ces termes : « Et par conséquent, il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé »³²². De même, il poursuit qu'« on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; et qu'il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage »³²³.

C'est justement à partir de ce passage que nous pouvons nous interroger sur la portée théologique de celui-ci en ce qu'il interpelle les passages bibliques évoquant l'idée de ressemblance de l'homme avec Dieu, son créateur. Mieux on y observerait aussi la volonté divine à voir l'homme marcher sous les pas du Seigneur, d'avoir conscience de la grandeur, la souveraine bonté de son Dieu. Car Dieu lui ayant doté aussi des germes du bien en le créant à son image. Quand Descartes évoque « la marque » de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage » il fait allusion à la connaissance divine, mieux à des germes du bien que Dieu transfère en l'homme tout en le dotant d'un pouvoir de juger. Descartes rend encore plus explicite son recours au livre de la *Genèse*, avec le verset 1, 26; bien qu'il ne veuille pas le citer de façon littérale en poursuivant comme suit : « Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, je conçois cette ressemblance³²⁴ (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*

³²⁴ En effet, le verset de Genèse 1,26 a produit d'abondants commentaires en patristique, et il se retrouve aussi en scolastique. C'est un lieu classique théologique.

conçois moi-même »³²⁵. Il est un fait que Descartes a bien en tête le verset de la *Genèse* où il est dit de faire l'homme à l'image de Dieu.

Au regard de la lecture de ces propos cartésiens, il s'observe à première vue qu'il se déploie un raisonnement dans lequel Descartes trouve en Dieu la légitimation de sa métaphysique de l'idée. Mais à bien y réfléchir on peut se rendre à l'évidence que Descartes ne se passe pas de l'argument théologique tiré de *Genèse* 1,26-27³²⁶ invitant l'homme à se rapprocher de son créateur. Ainsi en recourant à cette thèse du créé à l'image de l'incréé Descartes manifeste-t-il un intérêt théologique ou le fait-il pour mieux asseoir sa théorie métaphysique ?

Il est certain que Descartes développe un discours métaphysique dans cette méditation, bien qu'il ait eu recours à la *Genèse*. Peut-être le fait-il du fait que la thèse de la ressemblance de l'homme à Dieu apparaît comme incontournable dans l'élaboration de sa métaphysique. Thèse qu'il ne pouvait peut-être pas déclasser de par sa pertinence. Sa démarche consisterait ainsi à s'armer d'une « idée » importante des Saintes Écritures pour le fondement métaphysique. Dans ce cas, un non-recours à ce passage de *Genèse* ici aurait-il donné une autre orientation à sa métaphysique ?

Descartes s'est éventuellement heurté à une difficulté en posant le problème de l'« innéité », et qu'il n'a pas eu d'autre issue que de recourir à l'idée de « ressemblance », ou d'un être fait à l'image de Dieu évoquée par l'Écriture dans le livre de *Genèse* précité. Il fallait bien prouver comment une idée aussi claire et distincte qui est celle de Dieu, être parfait et infini, se pouvait-elle concevoir en un être fini, s'il ne lui était pas donné quelque "degré de perfection" ou de ressemblance de l'être d'où émanait cette idée. On voit donc ici que l'Écriture s'invite dans l'optique d'une consolidation d'une thèse bien métaphysique chez Descartes. Descartes s'y appuie pour étayer son raisonnement métaphysique sur Dieu dans cette méditation. Si l'on aborde le problème autrement, on pourrait dire que Descartes en tant que physicien au départ, ayant recherché à assurer un fondement à sa science, n'aborde point le livre de *Genèse* de façon hasardeuse.

Il se peut qu'il l'aborde dans cette méditation métaphysique en pensant tirer des vérités métaphysiques [telle la notion de Dieu, comme être souverainement parfait et infini] les fondements de sa physique. Rappelons tout de même que Descartes a toujours recherché

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Notons que ce verset est employé en patristique et en scolastique pour fonder l'anthropologie dans son rapport à la théologie.

cet idéal, de rebâtir sa physique, voire toute la science dans sa généralité sur quelque chose de solide et non sur du sable comme le fût celle de ses prédécesseurs. Ainsi pense-t-il trouver ce fondement en la métaphysique. C'est en ce sens que nous pouvons partager cet avis avec Henri Gouhier qui affirme ce qui suit : « C'est des vérités métaphysiques, c'est-à-dire de la notion de Dieu, conçu comme souverainement parfait, qu'il [Descartes] déclare avoir tiré les fondements de sa physique ». ³²⁷ Ainsi peut-on voir que la fin de la métaphysique cartésienne consiste à consolider sa physique. Tel est l'avis d'Henri Gouhier. Descartes ne pose donc pas l'idée de Dieu en vain, mais avec pour intention de répondre aux difficultés auxquelles sa physique lacunaire se confrontait par manque de solidité. « Autrement dit, Descartes n'a pas cultivé la métaphysique pour elle-même, mais pour répondre aux exigences de la physique » ³²⁸.

De la méditation IV

« Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » ³²⁹.

L'on sait que la Bible évoque l'idée d'un homme créé à l'image de Dieu. A travers ce passage il s'observe que Descartes approuve cette idée, il trouve même une justification pour attester cette thèse biblique. Car ce dernier énumère une preuve de l'homme fait à l'image de Dieu. Notons que Descartes n'est pas le premier penseur à mettre en lumière cette thèse biblique de l'homme fait à l'image de Dieu. On peut déjà la retrouver chez des scolastiques comme Duns Scot ou Ockham. Descartes s'en est peut-être inspiré. Ainsi Descartes justifie alors l'idée de l'homme façonné à l'image de Dieu en s'appuyant sur la faculté de volonté. En réalité, la volonté qui s'avère beaucoup plus ample et infinie, pourvue en l'homme et Dieu, se présente comme l'une des facultés traduisant bien d'une ressemblance de l'homme envers son Dieu. En effet elle se présenterait comme une preuve de parenté entre Dieu et l'homme à travers cette capacité commune de volonté donnant les moyens d'affirmer ou de nier, poursuivre ou suivre. Même s'il faut rappeler que cette puissance de volonté en Dieu est largement plus grande et plus parfaite, on la comparerait à la manière dont elle pourrait se

³²⁷ Cf. Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes, Op.cit.*, p. 19.

³²⁸ *Ibid.*, p. 20.

³²⁹ MM IV, FA II, 460-461 ; AT IX, 45.

déployer en l'homme.

Descartes fait bien allusion au passage biblique de *Genèse*. Mais les raisons le poussant à convoquer la *Genèse* ici s'inscrivent dans une perspective métaphysique. Car c'est toujours à travers ce dessein de vouloir trouver les causes de nos erreurs que Descartes pose par l'idée de ressemblance de l'homme à Dieu, l'impossibilité de la nature divine à nous tromper. Étant faits conformément à son image dont la volonté en nous nous le certifie, Dieu ne peut en être la cause de mon être ; et Descartes d'ajouter que « c'est elle [la volonté] principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu ». ³³⁰

Le discours cartésien ici est tout à fait novateur. En effet, ici le *moi* après avoir établi tout un travail d'introspection, parvient à certaines certitudes telle que « Dieu est » et qu'il (le « moi ») est bien une entité pensante, et consciente. De cet acte, le *moi* poursuit son introspection jusqu'à concevoir qu'« il n'y a que la seule volonté », qu'il expérimente en soi « être si grande ».

Aussi le moi se rend à l'évidence que c'est elle [la volonté] principalement qui lui fait connaître qu'il porte l'image et la ressemblance de Dieu.

En effet ici se dessine comme une interrogation du moi sur soi et sur son rapport avec Dieu. La question étant de savoir : Comment être sûr de notre ressemblance à Dieu ? Qu'est-ce qui nous l'attesterait ? Telles sont les questions autant théologiques que philosophiques que Descartes soulève ici. Questions qu'il pense résoudre toujours au moyen de sa métaphysique, en montrant que la volonté est plus ample que l'entendement humain, faculté humaine limitée comme le dira plus tard Kant. Par conséquent la volonté humaine peut être comprise comme la marque de Dieu empreinte sur son œuvre.

3.6 De l'explication de passages bibliques et questions théologiques, suscitant une complexité dans la posture de Descartes dans ses réponses aux Objections (II et VI)

Sur les Objections et Réponses

Il est un fait que Descartes dans ses réponses aux objections relatives à sa pensée exposée dans ses *Méditations métaphysiques*, est aussi amené à répondre aux questions théologiques. Ses objecteurs l'obligent à y répondre par la formulation même de leurs interrogations qui, à plusieurs reprises se réfèrent explicitement à l'Écriture, au dogme ou à des épisodes du récit

³³⁰ MM IV, FA II, 461; AT IX, 45.

biblique. Ce qui l'amène à avoir une posture ambiguë le rapprochant du "théologien". Ainsi peut-on énumérer quelques objections pertinentes conduisant le philosophe dans une posture "spéciale", à répondre voire traiter de questions théologiques. Ce dernier se sent même en mesure de convoquer l'Écriture Sainte pour y répondre. Parmi ces textes où il est amené à rétorquer, nous notons : Les réponses aux secondes, quatrièmes, sixièmes et septièmes objections. Celles-ci constituent un corpus de textes important nécessitant d'être examiné pour mieux s'interroger et comprendre la question de théologie chez Descartes, tant par la façon dont l'auteur aborde de nouveau la question divine, le statut du théologien, la théologie, que la révélation et la foi chrétienne. Ainsi abordons-nous ces différentes objections et leurs réponses.

3.6.1 Sur les Objections et réponses aux secondes objections

Sur les Objections

De prime abord il faut rappeler d'après F. Alquié qu'il s'agit d'objections « *recueillies par le RP. Mersenne de la bouche de divers théologiens et philosophes* »³³¹. F. Alquié va plus loin car il est persuadé qu'« en fait, le principal auteur de ces objections est le P. Mersenne lui-même ». Et Alquié de poursuivre « les deux premières éditions latines portent seulement : *Objectiones Secundae*. Mais l'*index* de 1641 ajoute : *theologorum et philosophorum* »³³².

En tout état de cause il est évident que ces objections secondes sont en grande partie l'œuvre des théologiens³³³. Cela se remarque sur plusieurs points lorsqu'on les parcourt à partir des interrogations théologiques qu'elles suscitent. On peut d'ailleurs l'observer sur les quatrième et cinquième points soulevés par leurs objecteurs ou potentiellement par Mersenne si l'on en croit F. Alquié. D'après la lecture de F. Alquié sur cette objection, il se trouve que la thèse cartésienne d'un « Dieu non-trompeur » est remise en question. L'objecteur s'appuie sur l'Écriture pour légitimer son objection. Partant de l'Exode 4, 21, ou 7, 3 et de Jonas 3, 1-4, ce

³³¹ *Secondes objections*, FA II, 541.

³³² *Ibid.*

³³³ D'après André Sarrazin, qui emboîte l'idée d'Alquié, « Les deuxièmes objections sont sans doute dues à Mersenne lui-même et les troisièmes sont de Hobbes. Les deux n'ont pas fortement retenu l'attention de Descartes. Ce n'est qu'avec celles d'Arnauld qu'il « pense alors pouvoir présenter le tout aux docteurs de Sorbonne » (*MM*, p 15), après avoir introduit dans son texte quelques changements portant sur la théologie ». Cf. André Sarrazin, « Descartes et Arnaud : les quatrièmes objections » in, C Riquier, PH 401, Métaphysique 6 Janvier

2015, https://www.academia.edu/14398877/Descartes_r%C3%A9ponse_aux_quatri%C3%A8mes_objections?auto=download

dernier pense y trouver des épisodes bibliques où Dieu se compromet « c'est-à-dire qu'il signifie quelque chose aux hommes contre son intention, et contre ce qu'il a décrété et résolu, comme lorsque, sans ajouter de condition, il dit aux *Ninivites* par son prophète³³⁴. Encore quarante jours, et *Ninive sera subvertie*³³⁵ et lorsqu'il dit plusieurs autres choses qui ne sont point arrivées »³³⁶.

L'objecteur poursuit son interrogation en tentant de légitimer la thèse selon laquelle Dieu peut nous tromper « *avec prudence et utilité* ». D'après lui « s'il a endurci et aveuglé Pharaon, et s'il a mis dans les prophètes un esprit de mensonge, comment pouvez-vous dire que nous ne pouvons être trompés par lui ? »³³⁷. Ainsi selon ce dernier, il serait bien possible que Dieu se trompe, qu'il use de ruse ou malice « par utilité », pour le bien de l'homme. Sinon pourquoi annoncerait-il à son peuple une menace imminente puis ne la réaliserait-il pas en définitive ?

Aussi peut-on souligner le cinquième point soulevé dans les *Secondes Objections* qui est aussi pertinent. Celui-ci met en exergue la thèse cartésienne attestant le fait de la *volonté* de se laisser conduire par la raison (les lumières naturelles) afin de ne jamais pécher, ni faillir quand elle s'y conforme bien. Mais cette thèse cartésienne qui promet une conformité entre volonté et rationalité afin que la volonté ne faillisse pas est aussi réfutée par les objecteurs. D'après eux il y aurait là un problème car « de là il semble que l'on puisse inférer que les Turcs et les autres infidèles non seulement ne pêchent lorsqu'ils n'embrassent pas la religion chrétienne et catholique, mais même qu'ils pêchent lorsqu'ils l'embrassent, puisqu'ils n'en connaissent point la vérité ni clairement ni distinctement ».³³⁸ Ainsi observe-t-on à travers tous ces points de la Seconde objection susmentionnés, une vraie nature théologique des interrogations adressées à Descartes qui pourtant n'est pas un « théologien ».

Sur les réponses aux secondes objections faites sur des questions théologiques

« En quatrième lieu, lorsque je dis que Dieu ne peut mentir ni être trompeur, je pense convenir avec tous les théologiens qui n'ont jamais été et qui seront à l'avenir »³³⁹.

³³⁴ Il s'agit sans doute ici de Jonas.

³³⁵ Voir Jonas 3, 1-4.

³³⁶ *Secondes objections*, FA II, 546 ; AT IX, 99.

³³⁷ *Secondes objections*, *Ibid.*

³³⁸ *Secondes objections*, FA II, 547 ; AT IX, 100.

³³⁹ *Réponses aux Secondes Objections*, FA II, 566 ; AT IX, 112.

« Quoique néanmoins ces paroles que vous apportez du prophète : Encore quarante jours, et Ninive sera subvertie, ne soient pas même un mensonge verbal, mais une simple menace, dont l'événement dépendait d'une condition »³⁴⁰.

L'on sait que Descartes dans les *Secondes objections* est interrogé sur des questions embarrassantes relevant clairement de la théologie, vu la récurrence des épisodes bibliques qui accompagnent les questions. Descartes ne peut donc feindre de ne pas les reprendre dans sa réponse pour des questions de cohérence et de logique. Mais il faut dire que ces questions s'articulent autour du concept de Dieu ; or Dieu étant aussi un concept faisant l'objet de réflexion philosophique et métaphysique, Descartes se sent de ce fait habilité à y répondre. Seulement, les Objections faites s'interrogent sur Dieu vu par le prisme des théologiens, celui que décrivent les Saintes Écritures ; d'où cette référence au prophète (Jonas), cet autre passage sur Pharaon, dont le cœur « fut endurci » par Dieu. En y répondant tout en rappelant ces épisodes des Saintes Écritures, Descartes endosserait du coup la posture de théologien car s'appuyant de ce fait sur les fondements bibliques. Mais quel est donc l'enjeu majeur de la réponse cartésienne suite aux objections des théologiens sur cette question de Dieu ?

Sur la réponse au quatrième point de la seconde objection

L'un des principaux enjeux cartésiens dans cette réponse est de réaffirmer sa thèse développée dans les *Méditations* : que l'idée de possibilité d'un Dieu trompeur est erronée, absurde, et même certains passages bibliques mal interprétés pourraient porter à confusion. Ceux-ci dans leur mésinterprétation présentent de façon biaisée Dieu comme étant sujet aux autres passions de l'âme, telle que la colère. L'enjeu pour Descartes est d'apporter aussi une clarification à ce sujet, tout en rappelant la subtilité que requiert la compréhension de l'Écriture même, surtout des passages faisant état des *modus loquendi* de Dieu « dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont accommodés à la capacité du vulgaire »³⁴¹.

Ce que Descartes illustre c'est la complexité qui peut apparaître en notre entendement dans la compréhension, la saisie ou l'interprétation correcte de ces « façons de parler de Dieu

³⁴⁰ *Réponses aux Secondes Objections*, FA II, 567 ; AT IX, 112.

³⁴¹ *Réponses aux Secondes Objections*, FA II, 566 ; AT IX, 112.

dont l'Écriture se sert »³⁴². La réception même de la révélation à l'homme par l'Écriture nécessite avant tout une bonne prédisposition intellectuelle de nos âmes. Le langage de Dieu est en effet difficile à déchiffrer. Et pour ce faire on pourrait user de « *philosophie* » non pour l'expliquer, mais pour faciliter sa compréhension, y être prédisposé. C'est pourquoi des théologiens ou autres personnes peuvent avoir une conception complètement fautive, mal comprise, éloignée du vrai sens d'un passage biblique, simplement parce qu'ils n'auront pas bien saisi « les façons de parler de Dieu », ses *modus loquendi*. Ou parce qu'ils se seront livrés à une explication littérale, sans prise de recul, d'analyse du texte sacré.

Pour tenter de légitimer l'idée selon laquelle Dieu peut se tromper, l'objecteur des *Secondes objections* au quatrième « lieu » (point), s'est inspiré des passages bibliques suivants : Jonas 3, 1-4 ; Exode 4, 21 et 7, 3. Il s'agit des passages selon lesquels Dieu se serait compromis d'après sa lecture. D'abord à travers les paroles du prophète (Jonas) annonçant la subversion de Ninive (Jonas, 3, 1). Ensuite Dieu aurait endurci le cœur de Pharaon (Exode 4,21 et 7, 3). Mais il faut noter que toute conception présentant Dieu comme un usurpateur, rusé ou malin, est réfutée en bloc. L'objecteur faisant tout simplement aux yeux de Descartes une mauvaise lecture biblique, ou plutôt tenterait d'user de ruse pour piéger Descartes à admettre une thèse sur la possibilité d'un Dieu qui se compromet.

Descartes y répondant commente et clarifie un peu plus le texte sacré. Premièrement sur les paroles apportées du fameux prophète (Jonas) stipulant qu'« Encore quarante jours, et Ninive sera subvertie »³⁴³. Ici Descartes tente de contextualiser cet épisode biblique où il est dit de Jonas qu'il fût envoyé par Dieu pour annoncer au peuple de Ninive l'imminence d'une sanction divine sans merci. En effet pour Descartes à travers cet épisode biblique de Jonas face au peuple de Ninive, il ne s'agit pas d'une tromperie de Dieu, ni du prophète. Même si Dieu ne s'est plus manifesté en détruisant Ninive comme annoncé. Il faut comprendre cette attitude comme une simple menace et non un mensonge verbal. Dieu dût user d'une façon, ou mode de parler conforme à la situation qui prévalait afin d'y produire le plus d'effet possible. D'où cette *façon de parler* s'apparentant à une menace, mais qui n'a rien du tout d'une volonté de mentir, ni de décevoir son peuple comme l'ont cru certains objecteurs. Sans cette menace émanant de Dieu, rien ne se serait amélioré dans cette ville de Ninive qui, plongée dans l'invective et les mauvaises vertus tendait vers sa perdition. De là on pourrait conclure qu'il est du pouvoir de Dieu d'user de ce qui nous paraît être une menace, un avertissement ou

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Réponses aux Secondes Objections*, FA II, 567 ; AT IX, 112.

un rappel à l'ordre envers son peuple dans son agir. Dieu invite tout simplement l'humanité à la repentance à travers ce passage de l'Écriture sur Ninive.

C'est ce que l'objecteur ainsi que certains ninivites n'ont peut-être pas compris, ces derniers ne voyant par là qu'une ruse, malice, Dieu n'ayant plus détruit cette ville comme annoncé au départ. Ou peut-être que l'objecteur (Mersenne) use d'ironie socratique comme méthode dans son objection. Mais au regard de cet épisode biblique et de l'explication cartésienne à ce sujet, nous sommes en droit de nous interroger sur la posture cartésienne à ce niveau. Car l'on voit un Descartes bien que philosophe, obligé de répondre à une question « théologique », même si l'on sait qu'elle relève aussi bien de métaphysique par le concept Dieu dont il est question. Descartes ne peut se passer des épisodes bibliques évoqués en l'objection dans sa réponse, ce qui fait qu'il soit obligé de traiter ces questions tenant aussi bien compte de leur contexte que du texte dont elles sont extraites : la Bible.

3.6.2. Sur la réponse au cinquième point de la seconde objection.

Descartes poursuit en ces termes : « En cinquième lieu, je m'étonne que vous niez que la volonté se met en danger de faillir lorsqu'elle poursuit et embrasse les connaissances obscures et confuses de l'entendement. Car qu'est-ce qui la peut rendre certaine si ce qu'elle suit n'est pas clairement connu ? »³⁴⁴.

En effet Descartes revient ici sur le problème de l'erreur. Mais cette-fois ci ce dernier montre comment la volonté peut-elle faillir en embrassant les connaissances obscures et confuses de l'entendement. Ce qui revient à dire que notre volonté n'est pas à l'abri de tout danger. Ainsi cela signifie que même l'entendement en produisant des connaissances, celles-ci nécessitent toujours d'être examinées. Ceci pour ne pas induire la volonté en erreur. Notre esprit doit les examiner avant tout jugement.

Descartes poursuit encore en demandant « quel a jamais été le philosophe ou le théologien, ou bien seulement l'homme usant de raison, qui n'ai confessé que le danger de faillir où nous nous exposons est d'autant moindre que plus clair est la chose que nous concevons auparavant que d'y donner notre consentement ». Descartes signifie que « nulle conception n'est obscure ou confuse, sinon parce qu'il y a en elle quelque chose de contenu

³⁴⁴ *Réponses aux Seconde Objections*, FA II, 572 ; AT IX, 115.

qui n'est pas connu »³⁴⁵. A travers ces mots, Descartes entend par les termes « confus ou obscur » toute idée « dont le contenu ne tombe pas sous l'intuition de l'esprit ». Il s'agit des choses complexes dont la raison ne peut expliquer, leur vérité relevant de la foi, la révélation ou du mystère. Or « la foi a pour objet des choses obscures », son objet est bien problématique, en s'y interrogeant comme scientifique ou philosophe. Par ailleurs « ce pourquoi nous les³⁴⁶ croyons n'est pas obscur, mais il est plus clair qu'aucune lumière naturelle ». La raison formelle, cette force intérieure nous poussant à croire aux dites choses obscures ou confuses est ce qui compte aux yeux de Descartes. Ce dernier épargne ainsi cette lumière naturelle intérieure³⁴⁷ [la grâce].

Ainsi la raison formelle de notre foi, celle qui nous pousse à croire n'est point confuse contrairement à la foi définie comme ce qui se rapportent à des objets confus comme le mystère, le dogme. La foi deviendrait ainsi confuse elle-même de par la nature de ses objets obscurs et confus.

« Or quoi qu'on dise ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons ; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe »³⁴⁸.

Une critique ressurgit donc de ces mots au sujet de la matière ou du contenu de la foi. Autrement dit, Descartes critique ici certains éléments confus de la foi (*fides quae*) qui ne peuvent se livrer à un examen rationnel. Ainsi peut-on dire que si par sa matière confuse la foi (*fides quae*) s'avère problématique, mais sa raison formelle (*fides qua*) qui nous suppose à croire, donc aussi que *Dieu est*, n'est pas confuse. Enfin Descartes dans cette réponse au cinquième point soulevé dans cette seconde objection aborde le sujet relatif aux « Turcs et autres infidèles ». Il faut dire qu'en y répondant l'on voit Descartes presque enfiler la tunique de théologien contrairement à ses principes méthodologiques. Ainsi revenons-en aux grandes lignes de cet échange ayant conduit Descartes à prendre quasiment la posture de théologien.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ Les choses obscures de Foi.

³⁴⁷ Ici Descartes fait allusion à l'inspiration ou la grâce divine.

³⁴⁸ *Réponses aux Seconde Objections*, FA II, 573-574 ; AT IX, 116.

C'est un fait que l'objecteur critique sa position et ses thèses sur la volonté, l'erreur et l'idée d'un Dieu non-trompeur, qu'il ne trouve pas assez pertinentes. Ainsi ce dernier lui reproche ceci :

« Si la volonté ne peut faillir, ou ne pèche point, lorsqu'elle suit et se laisse conduire par les lumières claires et distinctes de l'esprit qui les gouverne [...] »³⁴⁹ alors de là on pourrait « inférer que les turcs et les autres infidèles non seulement ne pèchent point lorsqu'ils n'embrassent pas la religion chrétienne et catholique mais même qu'ils pèchent lorsqu'ils l'embrassent, puisqu'ils n'en connaissent point la vérité ni clairement ni distinctement »³⁵⁰.

C'est justement en répondant à ce type de sujet que Descartes suscite beaucoup d'interrogations dans son argumentaire de réponse, qui prendra bien l'allure d'un discours de théologien, d'une forme de catéchisme déguisé, ou d'une prédication biblique. Ainsi dit, parcourons donc sa réponse.

« Et certes les Turcs et les autres infidèles, lorsqu'ils n'embrassent point la religion chrétienne, ne pèchent pas pour ne vouloir point ajouter foi aux choses obscures, comme étant obscures ; mais ils pèchent, ou de ce qu'ils résistent à la grâce divine qui les avertit intérieurement, ou que, péchant en d'autres choses, ils se rendent indignes de cette grâce ».³⁵¹

Descartes insiste donc sur la nécessité de suivre la grâce divine, de ne pas y résister pour ne point pécher. Car « la grâce divine les avertit intérieurement »³⁵².

Descartes manifeste là une vision de tolérance, voire interreligieuse comme on pourrait le qualifier de nos jours. On peut y voir également un respect de Descartes à l'endroit d'autres religions, celles exercées par les Turcs, et envers d'autres infidèles. Mieux on y verrait de sa part du respect sur leur liberté de conscience, de croire ou de ne pas croire. Par ailleurs on pourrait aussi qualifier son attitude d'ouverture d'esprit, car Descartes refuse clairement de justifier l'origine de tout péché par le simple fait qu'on n'embrasse point la religion chrétienne ou catholique. Il trouve plutôt la justification du péché en une autre cause. Une cause intérieure : la grâce. Descartes poursuit encore :

³⁴⁹ *Secondes Objections*, FA II, 547 ; AT IX, 100.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Réponses aux Secondes Objections*, FA II, 574 ; AT IX, 116.

³⁵² *Ibid.*

« Et je dirai hardiment qu'un infidèle qui, destitué de toute grâce surnaturelle et ignorant tout à fait que les choses que nous autres chrétiens croyons ont été révélées par Dieu, néanmoins, attiré par quelques faux raisonnements, se porterait à croire ces mêmes choses qui lui seraient obscures, ne serait pas pour cela fidèle, mais plutôt qu'il pécherait en ce qu'il ne se servirait pas comme il faut de sa raison »³⁵³.

De ces mots, se dégagent deux idées. Premièrement celle d'une révérence explicite de Descartes envers la foi, la religion chrétienne catholique, à travers cette formule « nous autres chrétiens croyons ont été révélées de Dieu ».³⁵⁴ Il s'agit sans doute ici d'un des passages témoignant de la foi de Descartes, de son respect, de son attachement et ses dévotions aux valeurs chrétiennes comme pratiquant. Et deuxièmement il s'observe dans ce texte que l'obscurité de la foi ne peut pas favoriser de conversion par la raison, ces deux concepts relevant de deux domaines distincts. Si l'on se place du côté de la raison alors point n'est besoin de parler de conversion, car seule la grâce peut favoriser la conversion des âmes. C'est la grâce qui illumine la foi, permettant ainsi la conversion à tous ceux qui s'y adonnent en y prenant bien garde. Il faut donc croire tout en ayant la grâce pour une conversion. Car « croire sans avoir la grâce, c'est pécher contre la raison »³⁵⁵ comme le pense Ferdinand Alquié. De même toujours dans son argumentation sur les questions théologiques Descartes affirme :

« Et je ne pense pas que jamais aucun théologien orthodoxe ait eu d'autres sentiments touchant cela ; et ceux aussi qui liront mes méditations n'auront pas sujet de croire que je n'aie point connue cette lumière surnaturelle, puisque, dans la quatrième, où j'ai soigneusement recherché la cause de l'erreur ou fausseté, j'ai dit, en paroles expresses, qu'elles disposent l'intérieur de notre pensée à vouloir, et que néanmoins elle ne diminue point la liberté »³⁵⁶.

En substance, Descartes y montre l'influence que la « lumière surnaturelle » due à la grâce divine, peut avoir en disposant « l'intérieur de notre pensée à vouloir ». Cependant, Descartes précise que cette lumière [grâce divine] « ne diminue point la liberté ». Ce dernier rappelle à travers ces mots une fois de plus le principe de liberté qui gouverne l'homme dans

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ Nous rapportons ici l'avis de Ferdinand Alquié, *Cf. Réponses aux Secondes Objections*, FA II, 574.

³⁵⁶ *Réponses aux Secondes Objections*, FA II, 574 ; AT IX, 116.

son jugement comme relevant de sa volonté, l'homme étant un être libre. Descartes témoigne donc dans cette objection d'une certaine acuité dans le traitement d'un sujet théologique ; pourtant il s'en est toujours jugé incapable d'y toucher.

3.6.3 Sur les Sixièmes objections et réponses

Sur les Objections

Celles-ci sont faites par divers théologiens et philosophes. De même elles s'ouvrent par deux questions essentielles ou scrupules adressés à Descartes. On dira plutôt que ces deux premières questions sont d'ordre philosophique et non d'ordre théologique, dans la mesure où elles s'interrogent sur le *cogito*, le "je pense", la connaissance de notre être. « Le premier est, qu'il ne semble pas que ce soit un argument fort certain de notre être, de ce que nous pensons. Car, pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir qu'elle est la nature de la pensée et de l'existence ». ³⁵⁷ Aussi se remarque-t-il que les objecteurs ne sont pas d'avis avec Descartes sur la possibilité de parvenir à une connaissance certaine et achevée comme ce dernier pense, à travers son *cogito*. Le deuxième scrupule se donne aussi pour même tâche de traiter du *cogito* :

« Mais, pour venir au second scrupule, lorsque vous dites : je pense donc je suis, ne pourrait-on pas dire que vous vous trompez, que vous ne pensez point, mais que vous êtes seulement remué, et que ce que vous attribuez à la pensée n'est rien d'autre chose qu'un mouvement corporel ? ». ³⁵⁸

À travers ces deux scrupules de nature philosophique on pourrait présupposer qu'ils émanent des philosophes. Par ailleurs à partir du troisième scrupule se dessineront de vrais enjeux théologiques suscitant ainsi notre intérêt. Le troisième scrupule n'est pas aussi différent du second de par le contenu dont il traite qui consiste à savoir « si la pensée n'est rien autre chose qu'un mouvement corporel ? ». ³⁵⁹ Il s'agit donc d'une interrogation qui porte sur une présupposée matérialité de la pensée. Mais le troisième scrupule se démarque du

³⁵⁷ *Sixièmes Objections*, FA II, 850 ; AT IX, 218.

³⁵⁸ *Sixièmes Objections*, FA II, 851 ; AT IX, 218.

³⁵⁹ *Ibid.*

deuxième en ce qu'il interroge ici le problème de l'essence même des anges³⁶⁰. En réalité il s'agit de savoir de quelle nature est leur pensée. Et comment le Concile de Latran perçoit-il ce problème ? Qu'affirme-t-il réellement au sujet des anges, les anges pensent-ils, est-il vrai « qu'ils aient eu la même pensée que l'âme raisonnable » ? Toutes ces interrogations pourraient-elles enfin se résumer comme suit : Les anges parlent-ils vraiment ? S'il en est le cas, quel est leur mode de parler ? Comment se manifeste donc leur pensée, est-ce par des mouvements corporels ? Que sont donc les anges eux-mêmes, sont-ils des mouvements corporels ?

Tel que présenté par les objecteurs, tout laisserait à penser que le Concile de Latran, avec les Pères de l'Église ont cru cette thèse « que les anges étaient corporels, d'où vient que le Concile de Latran a conclu qu'on les pouvait peindre ». Or, l'on sait que cette théorie de la pensée réduite à un quelconque mouvement corporel, en l'âme est complètement opposée à celle de Descartes assez bien exposée dans ses *Méditations*. Descartes ne reconnaît l'âme comme « *res cogitans* » qu'en l'homme. Même s'il n'exclut pas la possibilité d'une « pensée »³⁶¹ chez les anges, celle-ci ne saurait être dépendante d'un mouvement corporel. Pourquoi les objecteurs s'attardent-ils alors sur cette question en prétendant s'appuyer sur le Concile de Latran ? Par ce geste les objecteurs n'ont-ils pas voulu opposer Descartes au Concile de Latran sur cette question relative à un mode de pensée chez les anges ? Ce

³⁶⁰ Il faut noter que le recours aux « anges » dans la scolastique et après est une manière d'envisager la faculté d'intelligence, de manière pure, sans la corporéité et la sensibilité. C'est donc un cas limite pour envisager autrement l'intellectualité chez l'homme. C'est Avicenne qui introduit cette notion dans son étude sur l'intellect entre intellect possible et intellect agent. Les discussions sur l'angéologie ont suivi.

³⁶¹ Dans son entretien avec Burman, Descartes revient sur la question des anges suite à une objection qui lui est adressée à ce sujet. Notamment celle qui consiste à savoir si « un ange et notre esprit sont une même chose, puisque l'un et l'autre ne sont qu'une chose qui pense ». Y répondant, Descartes reconnaît que « tous deux sans doute sont des choses pensantes ; mais cela n'empêche pas toutefois un ange d'avoir bien plus de perfection que n'en a notre esprit, ou de les avoir à un degré supérieur, etc. ; si bien qu'il peut y avoir, chez les anges, des espèces différentes, comme le voulait saint Thomas, qui les a décrites une à une comme s'il avait été au milieu d'eux ». Descartes critique alors cette approche descriptive des différentes espèces d'ange de Thomas. Descartes considérant que Thomas se soit donné « autant de peine » que pour produire « plus d'ineptie ». Descartes justifie sa critique du fait que « la connaissance des anges nous est presque entièrement cachée, [...] elle est *faite par nous* et non pas *innée en nous* ». Cela revient à dire que c'est l'homme lui-même qui se ferait l'idée des anges, ainsi que la connaissance qui y est relative. De même que dans l'optique cartésienne, chez Thomas, plusieurs questions sur les anges restent toujours en suspens. D'où ces interrogations cartésiennes : « peuvent-ils, par exemple, s'unir à des corps, comme ils en revêtaient souvent dans l'Ancien Testament, et choses semblables » Cf. René Descartes, *Entretien avec Burman*, Manuscrit de Göttingen, trad., Charles Adam, seconde éd., Paris, Vrin, 1975, pp. 43-45. Il est clair que Descartes décèle bien des limites en ce qui concerne la connaissance des anges, bien qu'il reconnaisse leur nature pensante, leur immatériabilité. Il préfère ne pas trop creuser cette question sachant qu'elle le conduirait davantage vers des implications purement théologiques. C'est ainsi qu'au sujet de la connaissance des anges, d'après lui, « il est préférable de croire là-dessus ce qui se trouve dans l'Écriture sainte : c'étaient comme de jeunes hommes, ils apparaissent sous cette forme, etc. » *Ibid.* p. 45. En août 1649 dans son échange avec Morus Descartes répond « Au sujet des anges il n'est pas possible de dire, selon la seule raison naturelle, s'ils ont été créés à l'instar des esprits séparés du corps, ou à l'instar de ceux qui sont unis au corps ; or, sur tous les points à l'égard desquels la raison ne m'offre rien de certain, je ne détermine rien et je ne me livre pas aux conjonctures ». AT V, 402. 6-12.

scrupule fait ressurgir des interrogations sur des thèses qui seraient *a priori* admises par le Concile de Latran, auxquelles on veut voir Descartes y répondre. Ce qui revêt bien des implications théologiques, car Descartes se veut être entendu à se prononcer sur des problèmes que le Concile de Latran légitimerait. Notons que cette problématique relative au mode de pensée des anges est aussi présente chez Duns Scot. Contrairement à Descartes qui aborde la question du pouvoir de l'entendement humain sans procéder par une analogie, Duns Scot l'abordait en mettant en parallèle l'entendement des anges. Ainsi pour Duns Scot l'entendement humain, l'entendement des bienheureux et l'entendement angélique sont de même nature, car l'entendement n'a qu'une seule essence. D'où le sens de ses propos en ces termes : « L'objet adéquat de notre entendement ayant égard à la nature de la puissance n'est pas spécifiquement différent de l'entendement angélique, parce que la même chose peut être connue de l'un et de l'autre »³⁶².

Par ailleurs, les objecteurs ne se limitent pas là, bien au contraire, le cinquième scrupule interpelle plusieurs passages de l'Écriture. Parmi ces passages : 1, corinthiens, chapitre 8, verset 2 en ces termes :

« Quiconque estime savoir quelque chose, ne connaît pas encore ce qu'il doit savoir ni comment il doit savoir » ; l'Écclésiaste chapitre 8, verset 17 : « j'ai reconnu que, de tous les ouvrages de Dieu qui se font sous le soleil, l'homme n'en peut rendre aucune raison, et que, plus il s'efforcera d'en trouver, d'autant moins il en trouvera ». Aussi au chapitre 3, verset 19 où il est dit « que l'homme et la jument passent de même façon ».

Examinons donc comment ces objecteurs aboutissent-ils à ces interrogations s'appuyant sur l'Écriture. Le début du scrupule commence donc par ces mots :

« De ce scrupule en naît un cinquième, qui prendra force de cette déception que vous déniez à Dieu. Car, si plusieurs théologiens sont dans ce sentiment, que les damnés, tant les anges que les hommes, sont continuellement déçus par l'idée que Dieu leur a

³⁶² Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales* 14, n. 12, dans *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. Wadding, Lugduni 1639, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1969, XII, p. 373 b : « [...] obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio. » Cf. S. J. Day, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1947, p. 84.

imprimée d'un feu dévorant, en sorte qu'ils croient fermement, et s'imaginent voir et ressentir effectivement, qu'ils sont tourmentés par un feu qui les consume, quoiqu'en effet il n'y en ait point, Dieu ne peut-il pas nous décevoir par de semblables espèces³⁶³ » ?

En effet, de cet extrait, on observe que les objecteurs tentent de pousser Descartes à admettre l'idée d'une possibilité de déception divine. Rappelons tout de même que ce problème sur la possibilité que Dieu nous déçoive par des apparences apparaît déjà dans les deuxièmes et quatrièmes objections. Mais ici, Descartes saura de nouveau déjouer ce scrupule. Pour corroborer leur propos, les objecteurs s'appuient sur cette croyance ferme des damnés, des anges, des hommes en une idée imprimée par Dieu d'un « feu dévorant » qui les tourmentent et les consomment, « quoiqu'en effet il n'y en ait point ». D'où le sens de cette interrogation des objecteurs à savoir : si « Dieu ne peut-il pas nous décevoir par de semblables espèces ? ». En d'autres termes, ces derniers veulent savoir si Dieu n'utiliserait pas de situations (espèces) semblables à celles qui sont évoquées dans cet extrait pour nous décevoir. Les objecteurs poursuivent leur hypothèse sur la possibilité que Dieu use de semblables espèces pour nous décevoir en ces termes :

« Et certes quand il en userait ainsi, il ne pourrait être blâmé d'injustice, et nous n'aurions aucun sujet de nous plaindre de lui [...] il peut disposer de tout comme il lui plaît [...] pour faire abaisser l'arrogance des hommes, châtier leurs crimes, ou punir le péché de leur premier père, ou pour d'autres raisons qui nous sont inconnues. Et de vrai, il semble que cela se confirme par ces lieux de l'Écriture, qui prouvent que l'homme ne peut rien savoir, comme il paraît par ce texte de l'Apôtre à la première aux Corinth., chapitre 8, verset 2 : Quiconque estime savoir quelque chose, ne connaît pas encore ce qu'il doit savoir ni comment il doit savoir ; et par celui de l'Écclésiaste chapitre 8, verset 17 : j'ai reconnu que, de tous les ouvrages de Dieu qui se font sous le Soleil, l'homme n'en peut rendre aucune raison, et que, plus il s'efforcera d'en trouver, d'autant moins il en trouvera ; même s'il dit en savoir quelques-unes, il ne les pourra trouver ».³⁶⁴

³⁶³ Ici ce mot renvoie aux apparences d'après Ferdinand Alquie. Cf. *Sixièmes Objections*, FA II, 853 ; AT IX, 220.

³⁶⁴ On pourrait établir de cette idée « que Dieu peut disposer de tout comme il lui plaît [...] pour faire abaisser l'arrogance des hommes, châtier leurs crimes, ou punir le péché » [*Sixièmes Objections*, FA II, 853 ; AT IX, 220], un parallèle avec le passage biblique de Jonas et Ninive, où l'Écriture était aussi citée pour tenter de justifier les raisons pour lesquelles Dieu pourrait-il nous décevoir. *Ibid.*

Ainsi par cette explication il semble que les références bibliques citées par les objecteurs, dans ce cinquième scrupule des sixièmes objections prouvent l'ignorance des hommes. Une ignorance des hommes portant sur les raisons pour lesquelles Dieu aurait pu faire ou ne pas faire une chose plutôt qu'une autre. De même qu'il aurait pu faire que nous pensions à des choses fausses comme celles d'un feu qui consume les damnés. C'est pourquoi d'après les objecteurs, « quiconque estime savoir quelque chose, ne connaît pas encore ce qu'il doit savoir ni comment il doit savoir »³⁶⁵.

Un deuxième aspect de ce scrupule soulevé par les objecteurs est aussi intéressant dans la mesure où il remet en cause la théorie de l'âme chez Descartes. Il s'agit de ce passage s'appuyant toujours sur l'Ecclésiaste, au chapitre 3, verset 19, où il est dit « que l'homme et la jument passent de même façon » et que « l'homme n'a rien de plus que la jument ». Descartes estime que ces deux citations sont extraites à tort. Elles sont sorties de leur vrai contexte par les objecteurs, pensant pouvoir rétablir une théorie scolastique amorphe, au sujet de l'âme. De même qu'ils pensent pouvoir en déduire une âme animale et humaine mortelle. Ainsi voudraient-ils *in fine* que Descartes réponde bien à toutes ces objections tout en tenant compte des citations bibliques qu'ils ont employées. Il faut donc y voir une vraie invite faite à Descartes à y répondre au nom de sa foi, sans échappatoire en ces termes :

« Ne pensez pas aussi vous excuser, en renvoyant aux théologiens d'interpréter l'Écriture ; car, étant chrétien comme vous êtes, vous devez être prêt à répondre et à satisfaire tous ceux qui vous objectent quelque chose contre la foi, principalement quand ce qu'on vous objecte choque les principes que vous voulez établir »³⁶⁶.

3.6.4 Sur les réponses aux sixièmes Objections

De la restauration des théories du Concile de Latran

Répondant au troisième scrupule à la question relative au Concile de Latran Descartes affirme qu'« il est bien vrai que le Concile de Latran a conclu qu'on pouvait peindre les anges, mais il

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Sixièmes Objections*, FA II, 854 ; AT IX, 221.

n'a conclu pour cela qu'ils fussent corporels »³⁶⁷. On voit une fois encore ici, Descartes remettre les choses en ordre en apportant un éclairage sur les vérités affirmées par l'Eglise. Une clarification des dires, mieux ce qu'il en est exactement de ce qui est dit par le Concile de Latran. Cela témoigne de la parfaite maîtrise cartésienne des textes et statuts dudit concile en vigueur. Ou du moins peut-on noter de l'intérêt de Descartes envers ces textes admis par le Concile de Latran.

S'il est admis que les anges peuvent être peints cependant il n'est pas dit des anges qu'ils furent corporels.

« Et quand en effet on les croirait être tels, on n'aurait raison pour cela de penser que leurs esprits fussent plus inséparables de leurs corps que ceux des hommes ; Et quand on voudrait aussi feindre que l'âme humaine viendrait de père à fils, on ne pourrait pas pour cela conclure qu'elle fût corporelle, mais seulement que comme nos corps prennent leur naissance de ceux de nos parents, de même nos âmes procéderaient des leurs »³⁶⁸.

Descartes se doit encore de corriger les idées fausses de la théorie de l'âme telle qu'elle est conçue par les objecteurs de la sixième objection. Il montre que l'âme n'est pas corporelle par ses attributs immatériels, qu'elle est une *res cogitans*, de ce fait ne peut donc pas être héréditaire. Pourvu qu'en l'homme, la capacité à penser, à être conscient d'être doté du libre arbitre, n'est qu'une affaire humaine. De là Descartes se démarque des théories platoniciennes et même pythagoriciennes de l'âme, qui admettaient l'idée d'une métempsycose.

Ensuite s'en suit la réponse au cinquième scrupule. Y répondant, Descartes, bien que se sentant agacé du fait qu'il s'agit des choses qu'il eût déjà expliquées, il se retrouve une fois de plus obligé de réaffirmer l'idée d'une bonté divine.

« Il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souverain être ne se peut porter »³⁶⁹.

Descartes de poursuivre par un argument plus convainquant :

« Aussi tous les théologiens sont-ils d'accord de cette vérité, qu'on peut dire être la base et le fondement de la religion chrétienne, puisque toute la certitude de sa foi en

³⁶⁷ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 865 ; AT IX, 228.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 868 ; AT IX, 230.

dépend »³⁷⁰.

On peut dire qu'ici l'argument cartésien est plus incisif

« Car comment pourrions-nous ajouter foi aux choses que Dieu nous a révélées, si nous pensons qu'il nous trompe quelquefois ? Et bien que la commune opinion des théologiens soit que les damnés sont tourmentés par le feu des enfers, néanmoins leur sentiment n'est pas pour cela, qu'ils sont déçus par une fausse idée que Dieu leur a imprimée d'un feu qui les consume, mais plutôt qu'ils sont véritablement tourmentés par le feu ; parce que, comme l'esprit d'un homme vivant, bien qu'il ne soit pas corporel, est néanmoins détenu dans le corps, ainsi Dieu, par sa toute-puissance, peut aisément faire qu'il souffre les atteintes du feu corporel après sa mort, etc. ».

Descartes ébranle l'idée selon laquelle Dieu est trompeur en s'appuyant sur l'essence même de notre foi et notre attachement à l'Écriture. La foi chrétienne est basée sur une ferme assurance en la révélation divine qui nous est accessible par l'Écriture. De ce fait il serait absurde de concevoir Dieu comme étant trompeur, puis de légitimer ou d'ajouter foi aux choses qu'il nous révèle dans ses Saintes Écritures. Descartes montre également que la déception des damnés n'est pas due à une fausse idée que Dieu leur aurait imprimée d'un feu qui les consume. De même, la cause de leur tourment est liée à l'essence même de leur esprit. D'après Descartes, l'esprit de l'homme vivant, en dépit de sa nature distincte du corps, lui est intimement lié. Dieu « par sa toute-puissance, peut aisément faire qu'il souffre les atteintes du feu corporel après sa mort ». Ainsi, pour étayer ses propos, Descartes invite ses objecteurs à revoir (le Maître des Sentences, Lib. 4, Dist. 44).

Du paradoxe dans le traitement d'une question théologique

Il apparaît sans doute ici l'un des paradoxes les plus ardues de la pensée cartésienne dans son rapport à la théologie, voire l'Écriture Sainte. En effet Descartes qui visiblement refuse de répondre à une question sur l'Écriture Sainte, soudainement fait une « volte-face ». Voici de quelle manière : « Pour ce qui est des lieux de l'Écriture, je ne juge pas que je suis obligé d'y répondre, si ce n'est qu'ils semblent contraires à quelque opinion qui me soit

³⁷⁰ *Ibid.*

particulière ». ³⁷¹ Un peu plus loin Descartes poursuit :

« vu que je n'ai jamais fait profession de l'étude de théologie, et que je ne m'y suis appliqué qu'autant que j'ai cru qu'elle était nécessaire pour ma propre instruction, et enfin que je ne sens point en moi d'inspiration divine, qui me fasse juger capable de l'enseigner. C'est pourquoi je fais ma déclaration, que désormais je ne répondrai plus à de pareilles objections » ³⁷².

Pourtant à travers ces lignes extraites des *Réponses aux Sixièmes objections*, on voit bien Descartes, solennellement avouer ne pas faire profession de théologie, donc cela sous-entendant qu'il n'est pas assermenté à répondre ou traiter de questions théologiques. Il déclare même qu'il ne répondra plus « à de pareilles objections » car cela nécessite une inspiration divine.

Mais pourquoi, s'impliquant ainsi à nouveau, retouche-t-il à cette même théologie dont il refuse pourtant de s'exercer ? Pourquoi se rétracte-t-il encore en ces mots : « mais je ne laisserai pas d'y répondre encore pour cette fois, de peur que mon silence ne donnât occasion à quelques-uns de croire que je m'en abstiens faute de pouvoir donner des explications assez commodes aux lieux de l'Écriture que vous proposez » ³⁷³. Qu'est-ce qui aurait donc pu motiver Descartes à changer d'avis, quitte à s'embarquer sur le champ très sensible qu'est la théologie, celui-ci pourtant n'ayant pas « fait profession de l'étude de la Théologie » ³⁷⁴? Est-ce par souci de ne laisser aux théologiens qui font mauvais usage de l'Écriture aucune occasion de dire des faussetés sur l'Écriture même ? Ou peut-être qu'il saisit ici une occasion rarissime qui lui est donnée en toute liberté par des théologiens de se prononcer sur la théologie.

Une autre hypothèse serait de penser que Descartes se sent légitime "exceptionnellement", de traiter de théologie « étant chrétien ». Sa foi (*fides qua*) lui procure une assurance dans le traitement de certaines questions théologiques. Cela lui est d'ailleurs rappelé par les objecteurs de la sixième objection, lui demandant d'y répondre en tant que chrétien. De par cette condition de "chrétien" à laquelle il obéit s'il nous faut reprendre les termes de ses objecteurs, il doit « être prêt de répondre et de satisfaire à tous ceux » qui lui

³⁷¹ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 868 ; AT IX, 230.

³⁷² *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 869 ; AT IX, 230.

³⁷³ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 869 ; AT IX, 231.

³⁷⁴ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 869 ; AT IX, 230.

« objectent quelque chose contre la foi, principalement quand » ce qu'on lui « objecte choque les principes » qu'il « veut établir ». D'où la question de savoir si le seul fait d'être chrétien autoriserait une possibilité de toucher à la théologie comme le présupposent les objecteurs. Cet argument avancé par les objecteurs des sixièmes objections est aussi pertinent dans la mesure où il incite, mieux il ouvre à une possibilité de justification et de clarification de la pensée cartésienne. Descartes peut en saisir l'occasion en répondant à des questions théologiques des objecteurs pour rétablir la vérité sur ses positions envers la foi, ainsi que sur la mauvaise appréciation qu'on fait de ses principes. Peut-être qu'il y répond non pas en transgressant la normalité qu'il s'est prescrite d'avoir une *inspiration divine* pour traiter de théologie, mais en partant d'une autre condition, celle qui est proposée par les objecteurs, à savoir : d'« être chrétien », car tout chrétien est libre d'en parler et d'en traiter.

Ainsi Descartes y répond en ces termes : « je dis donc premièrement, que le passage de St Paul de la première aux corinth., Chap. 8, ver. 2, se doit seulement entendre de la science qui n'est pas jointe avec la charité, c'est-à-dire de la science des athées : parce que quiconque connaît Dieu comme il faut, ne peut pas être sans amour pour lui, et n'avoir point de charité ». Aussi poursuit-il encore :

« car ainsi l'Apôtre ne dit pas qu'on ne puisse avoir aucune science, puisqu'il confesse que ceux qui aiment Dieu le connaissent, c'est-à-dire qu'ils ont de lui quelque science ; mais il dit seulement que ceux qui n'ont point de charité, et qui par conséquent n'ont pas une connaissance de Dieu suffisante, encore que peut-être ils s'estiment savants en d'autres choses, *ils ne connaissent pas néanmoins encore ce qu'ils doivent savoir, ni comment ils le doivent savoir* ». ³⁷⁵

Descartes ici pense mieux rapporter le vrai sens de la parole de Saint Paul dans sa lettre aux corinthiens en balayant la mauvaise interprétation faite des théologiens sur ce passage. « Et partant, ce même texte, qui était allégué contre moi, confirme si ouvertement mon opinion touchant cela, que je ne pense pas qu'il puisse être bien expliqué par ceux qui sont d'un contraire avis ». ³⁷⁶ Descartes à travers sa méthode prétend expliquer l'Écriture elle-même sans rien y ajouter, contrairement à ceux qui voudraient le contester. D'où sa justification par ces mots :

³⁷⁵ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 869-870 ; AT IX, 231.

³⁷⁶ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 870 ; AT IX, 231.

« car si on voulait prétendre que le sens que j'ai donné à ces paroles : *que si quelqu'un aime Dieu, icelui (à savoir Dieu) est connu de lui, n'est pas celui de l'Écriture, et que ce pronom icelui ne se réfère pas à Dieu, mais à l'homme, qui est connu et approuvé par lui, l'apôtre saint Jean, en sa première Épître, Chapitre 2, vers. 2, favorise entièrement mon explication, par ces paroles : En cela nous savons que nous savons que nous l'avons connu, si nous observons ses commandements ; et au Chap. 4, vers. 7 : Celui qui aime, est enfant de Dieu, et le connaît* »³⁷⁷.

De ces mots, on pourrait dire que Descartes se réjouit, voire se vante, de bien citer et expliquer l'Écriture en étant en parfait accord avec son sens. Notamment avec l'Apôtre Saint Jean ici sur lequel il s'appuie à la suite de Saint Paul. Descartes s'appuie donc sur deux figures importantes, et pas les moindres, pour s'expliquer, ou riposter contre les mauvaises allégations faites à son encontre. Aussi ce dernier nous fait montre de ses qualités d'exégète de circonstance, bien qu'il refuse toujours de les dévoiler, à travers un long argumentaire³⁷⁸ clairement d'essence théologique ; Descartes se prêtant à l'exercice d'un prédicateur, se passe presque pour un *catéchiste* expliquant avec élégance dans le détail³⁷⁹ même le texte sacré, notamment sur les questions qui lui ont été faites sur l'Ecclésiaste. Ceci toujours dans une perspective de clarification et de recadrage de l'Écriture. D'où ces propos :

« Les lieux que vous alléguiez de l'Ecclésiaste ne sont point aussi contre moi : car il faut remarquer que Salomon, dans ce livre, ne parle pas en personne des impies, mais en la sienne propre, en ce qu'ayant été auparavant pécheur et ennemi de Dieu, il se repent pour lors de ses fautes, et confesse que, tant qu'il s'était seulement voulu servir pour la conduite de ses actions des lumières de la sagesse humaine, sans la référer à Dieu ni la regarder comme un bienfait de sa main, jamais il n'avait rien pu trouver qui le satisfît entièrement, ou qu'il ne vît rempli de vanité. C'est pourquoi, en divers lieux, il exhorte et sollicite les hommes de se convertir à Dieu et de faire pénitence. Et notamment au Chap. 11, vers 9, par ces paroles : *Et sache, dit-il, que Dieu te fera rendre compte de toutes tes actions ;* ce qu'il continue dans les autres suivants jusqu'à la fin du livre. Et ces paroles du Chap. 8, vers. 17 : *Et j'ai reconnu que, de tous les ouvrages de Dieu qui se font sous le soleil, l'homme n'en peut rendre aucune raison, etc.*, ne doivent pas être

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ Tout un long argumentaire théologique est consacré à un commentaire explicite du texte sacré par Descartes.

Cf. Réponses aux Sixièmes Objections, FA II, 869-873 ; AT IX, 230-233.

³⁷⁹ *Ibid.*

entendues de toutes sortes de personnes, mais seulement de celui qu'il a décrit au verset précédent : *il y a tel homme qui passe les jours et les nuits sans dormir* ; comme si le prophète voulait en ce lieu-là nous avertir que le trop grand travail, et la trop grande assiduité à l'étude des lettres, empêche qu'on ne parvienne à la connaissance de la vérité : ce que je ne crois pas que ceux qui me connaissent particulièrement, jugent pouvoir être appliqué à moi. Mais surtout il faut prendre garde à ces paroles : qui se font sous le soleil, car elles sont souvent répétées dans tout ce livre, et dénotent toujours les choses naturelles, à l'exclusion de la subordination et dépendance qu'elles ont à Dieu ». ³⁸⁰

Enfin au Chapitre 3, verset 19, où il est dit :

« que l'homme et la jument passent de même façon, et aussi que l'homme n'a rien de plus que la jument, il est manifeste que cela ne se dit qu'à raison du corps ; car à cet endroit il n'est pas fait mention que des choses qui appartiennent au corps ; et incontinent après il ajoute, en parlant séparément de l'âme : *qui sait si l'esprit des enfants d'Adam monte en haut, et si l'esprit des animaux descend en bas* ? C'est-à-dire qui peut connaître, par la force de la raison humaine, et à moins que de se tenir à ce que Dieu nous en a révélé, si les âmes des hommes jouiront de la béatitude éternelle ? Certes j'ai bien tâché de prouver par raison naturelle que l'âme de l'homme n'est point corporelle ; mais de savoir si elle montera en haut [...], j'avoue qu'il n'y a que la seule foi qui nous le puisse apprendre ». ³⁸¹

Ces longs extraits cités à dessein nous permettent d'apprécier la posture cartésienne dans la clarification de certains passages bibliques, notamment ceux-mentionnés en amont. Une posture assez rare et qui mérite tout de même d'être analysée sérieusement dans son rapport à l'Écriture Sainte. Car Descartes développe bien un argumentaire assez pertinent, tant sur l'idée de repentance (à travers Salomon) que sur la nature de notre âme ou esprit qui se veut incorporelle. De même, il s'observe toujours un accord avec le texte sacré. D'après Descartes, les lieux que les objecteurs allèguent de l'Ecclésiaste ne sont point aussi contre lui. Ainsi voit-on Descartes expliquer comment Salomon, « dans ce livre, ne parle pas en personne des

³⁸⁰ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II, 870-871 ; AT IX, 231-232.

³⁸¹ *Réponses aux Sixièmes Objections*, FA II 871-872 ; AT IX, 232.

impies, mais en la sienne propre », et comment, ayant été auparavant pécheur et ennemi de Dieu, il se repent pour lors de ses fautes. Descartes ne remet guère ce qui est dit de l'Écriture.

3.7 De l'ambivalence sur la conception cartésienne de la théologie dans les *Principes de la philosophie*

Toujours dans une perspective d'exploration du paradoxe dont fait montre la pensée cartésienne en ce qui concerne la théologie, on observe que même les *Principes de la philosophie* témoignent d'une ambiguïté à ce sujet. En effet deux articles des *Principes de la philosophie* illustrent explicitement l'ambivalence dans la saisie du rapport de Descartes à la théologie : l'article 76 de la première partie, qui stipule

« que nous devons préférer l'autorité divine à nos raisonnements, et ne rien croire de ce qui n'est pas révélé que nous ne le connaissions fort clairement »³⁸²,

Ensuite l'article 207 de la quatrième partie qui affirmera plutôt la nécessité d'une soumission de nos « opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Eglise »³⁸³.

Bien que l'idée générale de ces deux articles témoigne d'un dialogue possible entre sa philosophie avec la foi (Sainte Ecriture, Eglise, Théologie), ces mêmes articles 76 de la première partie et 207 de quatrième partie semblent se contredire. Ils traduiraient une évolution, une inconstance voire une réelle ambiguïté dans la saisie de la position cartésienne. Pour emprunter les propos d'Edouard Mehl qui vont dans ce sens :

« Deux articles des *Principia Philosophiae* (1644) rendent bien compte de l'ambivalence constitutive du rapport de Descartes à la théologie. À la fin de la Première Partie, les *Principia* (1644) affirment ne soumettre la raison qu'à « l'autorité divine » (comprendons que la raison ne reconnait aucune autre autorité que celle de la parole divine), et exclut en termes peu révérencieux la théologie institutionnelle et professionnelle du domaine qui n'est pas le sien, celui de la pure philosophie ».³⁸⁴

³⁸² PP, I, art. 76, FA III, 145; AT IX, 62.

³⁸³ PP, IV, art. 207, FA III, 525; AT IX, 325.

³⁸⁴ Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? », in *Revue des sciences religieuses*, 87/4 | 2013, 427-449.

Une difficulté apparaît donc du moment où Descartes reconnaît au départ qu'il nous faut nous soumettre dans nos jugements, ainsi que nos raisonnements à « *l'autorité divine* » [art. 76, 1^{ère} partie] « car ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste »,³⁸⁵ puis plus tard semble se rétracter [dans l'article 207, 4^{ème} partie] en évoquant l'idée d'une soumission à « *l'autorité de l'Eglise* ». S'agit-il d'une erreur ? Descartes entend-il la même chose à travers « autorité divine » et « autorité de l'Eglise » ?

A priori Descartes n'entend pas la même chose à travers ces deux expressions qui ont un sens distinct.³⁸⁶ De ce fait Descartes penserait d'abord à l'autorité divine, c'est-à-dire la souveraineté d'un être parfait, infini, créateur [Dieu] dans l'article 76 de la première partie des *Principes de la philosophie*. De là Descartes entendrait donc que nous soumettions nos raisonnements à Dieu en admettant sa parole, mieux ses Saintes Ecritures, celles qui nous font admirer sa connaissance et sa bonté.

De ce fait, Descartes envisagerait *a priori* une démarche moins axée sur l'autorité de l'Eglise, l'Eglise considérée comme institution et comme théologie institutionnelle. Ainsi pourra-t-il se consacrer uniquement à la seule autorité divine. Tel quel Descartes semble montrer que seule l'autorité divine importe plus que tout, et c'est à elle seule que doivent se soumettre nos raisonnements. De même qu'il s'établit ici un dialogue direct entre l'homme et Dieu.

Seulement une telle vision légitimant beaucoup plus la seule autorité divine, plutôt que celle de l'Eglise, et toutes les formes d'autorité institutionnelle dans cet article 76 s'avère aussi problématique. Sinon pourquoi ce même Descartes, avait-il soumis en 1641, ses *Méditations* à la Faculté de Théologie de la Sorbonne ? Cette Faculté étant clairement identifiée comme autorité institutionnelle incarnant les valeurs de l'Eglise et ses thèses ? Pourquoi avoir adressé une Epître dédicatoire aux théologiens qui composaient cette institution, si seule l'autorité divine comptait le plus à ses yeux, (et moins celle de l'Eglise) ?

Si dans l'article 76 de la première partie des *Principes de la philosophie* l'autorité divine, semble être la seule instance admise, à laquelle l'homme doit se plier, et soumettre même sa raison, l'article 207 de la quatrième partie des *Principes de la philosophie* semble

³⁸⁵ PP, I, art. 76, FA III, 145; AT IX, 62.

³⁸⁶ L'autorité divine peut se rapporter à l'être divin en tant que créateur et cause de l'être, du mouvement et de la pensée. Cette autorité est immanente et se découvre à travers la conscience. Par ailleurs l'autorité de l'Eglise renvoie à une autorité liée à un pouvoir institutionnel, extérieur par rapport à la conscience, lequel s'est établi historiquement. Parfois, ces deux autorités sont en conflit. De son côté, Descartes donne une importance primordiale à l'autorité divine, immanente. Mais cela ne signifie pas que Descartes ne témoigne d'aucune révérence envers l'autorité de l'Eglise, bien au contraire il se conforme à ses principes.

bien contredire cette idée de soumission à l'autorité divine. « Mais que je soumetts toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Eglise ». ³⁸⁷ En effet dans l'article 207, Descartes évoque plutôt « l'autorité de l'Eglise » et non « l'autorité divine », ce qui suscite bien une confusion, une digression qui exige la nécessité de s'interroger réellement sur ce paradoxe naissant. Comment donc pourrait-on comprendre d'une part qu'il nous faut soumettre nos raisonnements à l'autorité divine [l'article 76], et d'autre part se soumettre à celle de l'Eglise [article 207] ?

Peut-être que Descartes voudrait restaurer l'autorité de l'Eglise ici. Sachant que l'idée de l'autorité divine est assez démontrée dans les *Méditations métaphysiques*, et d'autres textes ; mais celle de l'Eglise ne l'est pas assez ; Descartes en saisit peut-être l'occasion, à la fin de ses *Principes de la philosophie*, en guise de conclusion pour réhabiliter même l'institution de l'Eglise, en reconnaissant son autorité. Ainsi serait-ce peut-être une occasion de plus pour Descartes de réaffirmer sa révérence à l'Eglise.

3.8 De l'ambiguïté dans la Lettre à Chanut du 1er février 1647

Dans cette dernière lettre Descartes répond à plusieurs questions de Pierre Chanut, ambassadeur de France aux Pays-Bas. Il s'agit précisément de trois questions sur lesquelles Descartes est invité à donner son avis. Les questions portent donc sur : « I. ce que c'est que l'amour. 2. Si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu. 3. Lequel des deux dérèglements et mauvais usages est le pire, de l'amour et de la haine ? ». ³⁸⁸

Mais la réponse au deuxième point est celle qui suscite notre attention dans cet examen de la position complexe que présente Descartes sur la théologie. Cette réponse se donnant pour tâche de prouver réellement « si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu » ³⁸⁹. De ce fait cette dernière fait état d'une interrogation sur des problématiques théologiques, notamment celle de « l'amour de Dieu ». Notons d'ailleurs que le traitement de cette question du point 2 expose des passages constituant de « véritables mosaïques de réminiscence biblique » ³⁹⁰. C'est ainsi que s'observe aussi un paradoxe dans le traitement de ce deuxième point sur l'amour de Dieu.

En effet si Descartes affirme en outre qu'il ne fait « aucun doute que nous puissions

³⁸⁷ PP, IV, art. 207, FA III, 525; AT IX, 325.

³⁸⁸ À Chanut, 1^{er} février, 1647, FA III, 709 ; AT IV, 601 9-12.

³⁸⁹ À Chanut, 1^{er} février, 1647, FA III, 714-715 ; AT IV, 607 5-7.

³⁹⁰ Vincent Carraud, « les références scripturaires du corpus cartésien », *op.cit.* p. 20.

véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature », ³⁹¹ « n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce », et qu'il « laisse démêler cela aux théologiens », il semble se contredire par la suite. Cette contradiction pourrait se comprendre à travers cette assertion :

« mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir ; et même qu'elle peut-être la plus forte, bien qu'on ait besoin, pour cela, d'une *méditation fort attentive*, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets » ³⁹²

A la lecture de cette assertion, il semble qu'il soit possible de se mêler des choses réservées aux théologiens ³⁹³ tout en traitant de la problématique de l'amour de Dieu en tant que passion « la plus utile que nous puissions avoir ». Par contre cette passion de l'amour de Dieu se veut distincte de toutes les autres telles que la colère, la faim, la soif etc., qui sont des pensées confuses et obscures. De même il est évoqué la nécessité d'une « méditation fort attentive » dans l'accomplissement de cette passion « d'amour de Dieu ». Ce qui implique le recours à la « lumière naturelle », mieux à la raison dans l'accomplissement d'une passion rapprochant l'homme de son créateur.

En récapitulant notre propos, il faut donc noter que Descartes justifierait la possibilité de parvenir à l'amour de Dieu par un exercice rationnel : celui d'une méditation fort attentive. Or la méditation chez Descartes est un exercice relevant de notre lumière naturelle, notre « raison ». La raison en tant que lumière naturelle permet de ce fait la réalisation d'une passion « intellectuelle », l'amour de Dieu. Pour y parvenir :

« il faut considérer qu'il est un esprit, ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, *et divinae quasi particula aerae*. Même, à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusques à l'infini, et que, celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre » ³⁹⁴.

Dans cette lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, en ce qui concerne la question de l'amour de

³⁹¹ À Chanut, 1^{er} février, 1647, FA III, 715 ; AT IV, 607-608.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Il s'agit tout simplement de ce qui relève de la théologie (mystère, dogme etc.)

³⁹⁴ À Chanut, 1^{er} février, 1647, FA III, 716 ; AT IV, 608 11-19.

Dieu, Descartes n'est pas aussi éloigné dans le fond de sa pensée, du discours employé dans les *Meditationes*. Car si la « raison », lumière naturelle en l'homme, nous fait aimer Dieu ici, dans la III^{ème} méditation, elle ne se contente pas seulement de nous rattacher à lui, mais de prouver par la voie des raisons qu'il existe bien. Ainsi ressurgissent dans ces deux textes analogues, en ce qui concerne le rapport de l'homme à Dieu, l'idée d'infini en Dieu, de l'immensité de sa puissance, et d'autres attributs de Dieu. Ces attributs permettent à notre âme de prendre conscience de son être fini, imparfait, de son rapport à Dieu ainsi que l'amour qui nous pousse à tendre vers lui.

Notons chez Descartes que par l'amour de Dieu, rien ne peut nous faire craindre la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces. Aussi fait-il remarquer que rien ne peut nous arriver « que ce que Dieu aura décrété »³⁹⁵. En cet amour il nous « rend parfaitement heureux »³⁹⁶. Ainsi Descartes promeut ici la nécessité d'être attaché à Dieu, en cette vie. Mais cela passe par un effort de démarcation des sens pour parvenir à ces « béatitudes ».

³⁹⁵ À Chanut, 1^{er} février, 1647, FA III, 717 ; AT IV, 609 18.

³⁹⁶ *Ibid.*

Conclusion du troisième chapitre

Dans ce chapitre nous examinons l'idée d'un paradoxe qui se dessine dans la pensée cartésienne ; notamment dans son projet complexe d'accorder deux domaines bien distincts. L'un des domaines qui est la théologie se base sur les vérités de foi et se donne pour tâche de s'interroger sur les mystères ; et l'autre (la philosophie) concerne les vérités de raison.

Toutefois nous constatons un réel souci de Descartes à vouloir prouver que sa philosophie n'a rien de néfaste pour les fidèles, rien de compromettant envers l'Eglise. En témoigne son Epître dédicatoire des *Méditations métaphysiques* adressée aux théologiens de la Sorbonne, ses *Réponses aux Objections*. Celles-ci se présenteront presque comme des confessions, témoignant de sa révérence envers l'Eglise et ses textes. Descartes tente de rassurer du bien que sa philosophie peut apporter à l'édification de la foi de ses fidèles, lorsqu'on s'approprie correctement ses principes³⁹⁷.

Aussi dans ce chapitre, sommes-nous rendus compte d'une position ambivalente chez Descartes à travers les textes abordés, ce dernier se livrant dans le traitement de questions théologiques alors qu'il n'est pas censé les aborder. Nous notons en guise d'exemple la question eucharistique. Question d'essence théologique, mais qu'il tente de résoudre à partir d'un raisonnement philosophique s'inspirant d'éléments de sa physique. Dès lors le traitement de la question de l'Eucharistie semble se présenter chez Descartes comme l'une des plus belles illustrations d'un accord possible entre la théologie et la philosophie. Ainsi, dans ce chapitre l'ambiguïté de la démarche cartésienne concernant le rapport entre théologie et philosophie peut se traduire à travers l'idée d'un accord paradoxal. En effet, Descartes soutient bien la théologie révélée. Aussi sa confiance (*fides qua*) envers Dieu est bien manifeste, ce qui lui donne d'ailleurs assez de force pour pouvoir traiter de certains éléments théologiques mal rapportés par les théologiens.

Tout de même, les *Méditationes* en prouvant l'existence de Dieu, et celle des rapports de l'âme et du corps (qui constituent des notions fondamentales de la métaphysique), ouvrent

³⁹⁷ Pour emboîter l'idée de Denis Kambouchner : « Descartes s'est présenté lui-même comme un penseur chrétien, de confession catholique, non seulement respectueux du dogme, de la tradition et de l'autorité de l'Eglise de Rome, mais soucieux de servir la « cause de Dieu » contre les incroyants (les « esprits forts »), en fournissant sur les deux questions de Dieu et de l'âme des démonstrations d'une nouvelle perfection. Dans plusieurs lettres (notamment à *Huygens*, oct. 1642 ; à *Elisabeth*, 18 mai 1645 ; à *Silhon*, mars ou avril 1648), il évoque l'espérance d'une autre vie qui nous offrira des contentements incomparables à celle-ci. En aucun cas cependant la démarche philosophique de Descartes n'est en elle-même subordonnée à la foi. La raison humaine n'a nul besoin de la révélation pour découvrir, dans tous les domaines qui lui sont ouverts, les vérités les plus utiles au genre humain ». Cf. Frédéric de Buzon et Denis Kambouchner, *Le Vocabulaire de Descartes, Op.cit.*, p. 47.

la voie à une vraie discussion ; discussion dont l'intérêt est aussi bien perçu par les philosophes que par les théologiens. Ainsi nous notons que le projet cartésien d'accord des domaines sera un chemin semé d'embûches. Des penseurs hostiles à Descartes ne faciliteront point l'expansion et la réception de sa philosophie. L'illustration nous est donnée par la censure³⁹⁸ de sa philosophie dans certaines contrées aux Pays-Bas. Ainsi Descartes rencontrera des difficultés dans son projet d'ajustement de la théologie révélée à sa philosophie.

³⁹⁸ En guise de rappel, le 2 juin 1645, une décision de justice de la Ville d'Utrecht signé par C. De Ridder : « interdit et défend fort rigoureusement aux Imprimeurs et vendeurs de livres dans cette Ville et franchise, de pouvoir imprimer ou faire imprimer, vendre ou faire revendre, quelques petits livrets, ou écrits pour ou contre Descartes, Sous correction arbitraire ». Cf. Lettre apologétique, aux Magistrats d'Utrecht. AT VIII, 226 12-18.

CHAPITRE IV : DES DIFFICULTÉS COMPROMETTANT LE PROJET D'AJUSTEMENT DE LA THÉOLOGIE RÉVÉLÉE A LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

Introduction

Ce présent chapitre se donne pour tâche d'exposer des difficultés auxquelles Descartes a été confronté dans son projet de persuasion d'un accord possible entre sa philosophie avec la théologie, en dépit de leurs objets distincts. Ce projet assez ardu paraît à première vue impossible quand on sait que Descartes refuse de « mêler » la philosophie [qui s'exerce par le moyen des raisons] avec l'Écriture Sainte, qui nous prépare à gagner le ciel, et qui relève de la foi.

Si dans les précédents chapitres nous avons pu exposer cette position paradoxale de Descartes dans le traitement des questions relatives à la théologie, nous remarquerons bien que cette position engendrera des discordes, contestations à propos des thèses cartésiennes. Plusieurs idées développées dans ses œuvres sembleront entretenir le flou, quitte à faire passer Descartes pour un hérétique, promoteur d'une doctrine spéciale combattant les thèses principales de l'Église. Parmi ces thèses on peut citer la bonté divine, la toute-puissance divine, la liberté divine, le *Cogito*, l'innéisme, etc. Aussi cet aspect novateur que semblait dégager sa « nouvelle philosophie » suscitait très vite la curiosité de ses contemporains.

Ainsi ses œuvres passeront donc au crible des institutions théologiques, et même étatiques comme le Conseil de Ville d'Utrecht. Nous pouvons citer entre autres le *Discours de la Méthode*, les *Méditations métaphysiques*, les *Principes de la philosophie*, qui contiennent des thèses qui auront suscité beaucoup de critiques. Ce qui aura sans doute valu la censure de certaines thèses. S'en prenant à la fois aux théologiens et aux philosophes, en dénonçant chez les uns et les autres des abus inverses, Descartes s'engage dans une partie difficile en se rendant hostile aux deux camps. Même si en rédigeant sa philosophie son but était bien de ne « choquer personne, et qu'elle puisse être reçue partout, même aussi chez les Turcs »³⁹⁹. Ainsi rappellerons-nous la polémique observée dans le contexte hollandais où Descartes a dû faire face à des critiques, et même des plaintes juridiques, où il devait bien se justifier.

³⁹⁹ René Descartes, *Entretien avec Burman*, *Op.cit.*, p. 51.

4.1 Des querelles avec des théologiens hostiles à la pensée de Descartes [P. Bourdin, Voetius, Schoock, Comenius, Revius, Triglandius]

La réception de la pensée cartésienne, notamment de ses arguments théologiques et philosophiques, n'a pas été simple. Plusieurs philosophes et théologiens ont trouvé ses arguments de nature hérétique. Pourtant si l'on scrute bien la fin de la *lettre à Mesland du 2 Mai 1644*, on pourrait pressentir en la philosophie cartésienne un projet, voire un idéal de promotion du catholicisme, un vrai outil pédagogique qui facilite l'explication des problématiques théologiques comme la transsubstantiation. On pourrait même se servir de sa philosophie si l'on est bien accoutumé pour faire entendre ce mystère, et fermer « la bouche aux ennemis » de la religion catholique.

C'est en partie l'idée sous-jacente de la fin de cette lettre. Descartes le souligne en regrettant le fait que son projet philosophique en accord avec la théologie soit mal compris par certains théologiens en ce sens : « Mais j'ose dire que, si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère, qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion, et auquel ils ne pourraient contredire ». ⁴⁰⁰ Malgré la bonne volonté qu'afficherait Descartes dans son projet, de bien vouloir contribuer au rayonnement du catholicisme à sa manière, au bon déploiement de ses textes, et son enseignement, ce dernier ne manquera pas d'enfanter de nombreux contradicteurs.

En témoignent par exemple les nombreuses objections faites contre ses *Méditationes*, particulièrement les *Septièmes Objections* émanant du Père Pierre Bourdin. (1595-1653), théologien, jésuite, mathématicien, grand critique et « adversaire » de Descartes, qui enseigna les humanités au collège de La Flèche (1618-1623), puis la rhétorique (1633) et les mathématiques (1634). C'est au Collège de Clermont à Paris, en 1635, où il fût envoyé pour poursuivre son enseignement de mathématiques. Dans la *Lettre au Père Dinet*, l'une des figures emblématiques de la *Société de Jésus*, Descartes fait part de sa déception, de sa consternation vis-à-vis des *Septièmes objections* du Père Bourdin, infondées, pauvres qualitativement et intellectuellement. Le Père Pierre Bourdin selon Descartes ternit l'image de

⁴⁰⁰ Cf. *Lettre à Mesland*, 2 Mai 1644, FA III, 75 ; AT IV, 120 1-6.

la *Société de Jésus*⁴⁰¹, censée être un regroupement d'hommes dotés d'une certaine grandeur d'esprit, de culture et de savoirs, de bienséance, de vertu, et de capacité à prendre du recul face à une problématique, sans se laisser déborder par les passions. La réplique de Descartes est cinglante et sans commentaire :

« Il semble qu'il ait pris plaisir à combattre, contre toute sorte de raison et de vérité, par de pures fictions et des autorités mal fondées, les principes dont je me suis servi pour prouver l'existence de Dieu, et la réelle distinction de l'âme de l'homme d'avec le corps. On y remarquerait outre cela de la science, de la raison et de l'esprit ; mais, à moins de vouloir mettre au rang de la science une médiocre connaissance de la langue latine, telle que l'avait autrefois la populace dans Rome, je n'en ai vu aucune marque dans son écrit, non plus que de raisonnement qui ne fût, ou mal déduit, ou mal fondé, ni enfin aucune pointe d'esprit qui ne fût plutôt digne d'un artisan que d'un Père de la Société [...] Et partant, comme, lorsqu'une des parties de notre corps est dans une telle disposition qu'elle est quasi dans l'impuissance de pouvoir suivre la loi qui est commune à son tout, nous jugeons qu'elle est atteinte de quelque maladie qui lui est particulière, ainsi la dissertation du R.P. fait voir très manifestement qu'il ne jouit pas de cette louable santé et vigueur qui est répandue dans tout le reste du corps de votre Société »⁴⁰².

Ainsi Descartes s'est fait des « détracteurs » de sa pensée, pour ne pas dire des « ennemis ». C'est à eux que s'adressent le plus souvent ses critiques quand il dénonce certains théologiens véreux qui veulent abuser de l'autorité de l'Eglise, et de l'Ecriture en tentant d'expliquer des vérités de sciences en se basant sur l'Ecriture. Ceux-ci font montre d'une posture partisane, comme on le voit avec le Révérend Père Bourdin dans son traitement des théories cartésiennes, dont il se permet de les saper.

Aussi ces derniers ont coutume de mêler philosophie et théologie dans une logique d'interdépendance, sans tenir compte du principe de séparabilité de domaine qui les régit. Or l'Ecriture se doit d'être révélée pour le salut de l'humanité au moyen de la grâce, de la foi ou par la force du Saint-Esprit, elle n'a pas pour vocation d'expliquer les phénomènes, vérités de sciences au moyen de la raison. Car il s'agit d'une « fin pour laquelle Dieu ne l'a pas

⁴⁰¹ Fondée par Ignace de Loyola (1491-1556) en 1539, cette Société, autrement dit « Compagnie » était composée de plusieurs pères jésuites. Ce sont ces derniers que désigne Descartes quand il parle des « Pères de la Compagnie » ou les « Pères de la Compagnie de Jésus ».

⁴⁰² Cf. *Lettre au Père Dinet*, FA II, 1076 ; AT VII, 564-565.

destinée », comme Descartes le signifiait déjà en critiquant Comenius, dans la *lettre à un inconnu d'août 1638* dont les recherches ont montré depuis qu'il s'agissait de Hogelande.

Descartes s'insurge contre les théologiens qui à la fois interprètent mal l'Écriture, les décrets, les théories établies et admises par le concile de Latran, et qui rejettent aussi sa propre philosophie. Car ceux qui s'y exercent maladroitement représentent à ses yeux un réel danger pour l'émancipation de sa philosophie, même pour le destin de l'Église et de la science. En effet le projet cartésien de l'établissement d'une *nouvelle philosophie* s'avérait *a priori* trop réformateur et précoce aux yeux de quelques théologiens et philosophes de son temps. Descartes entendait développer les principes de sa physique, s'appuyant tant sur des notions de mécanique que sur une métaphysique ancrée sur l'évidence des idées claires et distinctes, telle que l'idée de Dieu, et des vérités acquises par nos raisons. Or ceux-ci n'y étaient pas encore préparés⁴⁰³. D'où cet effet de choc ressenti par tous ses ennemis, y voyant déjà l'écroulement de tout l'édifice sur lequel était bâtie la science scolastique, qui devenait maladroitement une sorte de synthèse entre le christianisme et l'aristotélisme.

Aussi note-t-on au cours de cette période de Renaissance un déchirement du catholicisme à cause de la réforme, favorisant ainsi le libertinage. Cela se traduira par une discussion même des dogmes, des miracles, de la foi, dans une anarchie totale mêlant même philosophie et théologie. Ainsi le défi de Descartes s'inscrira sur deux fronts. Premièrement il lui faut combattre l'alliance de la vraie religion [théologie positive, qui n'est pas souillée] avec l'aristotélisme [doctrine d'Aristote], sur laquelle se fonde la scolastique, pleine d'erreurs, et d'obstacles épistémologiques. Deuxièmement Descartes se doit de combattre l'alliance de l'irrégion, cette doctrine fautive de l'Église avec la physique qui elle est « vraie ». Or la démarche visant à critiquer la scolastique et l'irrégion risquerait de toucher la vraie religion. Ainsi la vraie science recherchée par Descartes dans une telle perspective critique se discréditerait. L'une des solutions de Descartes dans son projet consistera tout simplement à dissocier la scolastique de la science. Ceci afin de réconcilier la religion et la science.

Descartes, animé par sa foi (*fides qua*), ne laisse donc aucune possibilité à ses détracteurs d'user à tort des préceptes, théories de l'Église, de l'Écriture, il veut ainsi assurer

⁴⁰³ Descartes était conscient du fait que nombreux de ses contemporains ne le comprendraient pas. Et qu'il ne fallait pas qu'on le blâme pour cela. Écrivant à Mersenne dans une lettre de septembre 1641, il affirma que « si mon dessein n'a pas réussi, et qu'il y ait trop peu de gens au monde qui soient capables d'entendre mes raisons, ce n'est pas ma faute, et elles n'en sont pas moins vraies pour cela ». À *Mersenne*, Septembre 1641. FA II, 895-896 ; AT III, 436-437.

une meilleure lecture, non-biaisée de leurs textes. D'où le sens de nombreuses accusations dont il est victime : celui-ci étant accusé de « pélagianisme »⁴⁰⁴, « d'athéisme »,⁴⁰⁵ d'être rosicrucien etc. Tout cela montre combien il n'était pas facile pour Descartes de bien expliciter même son rapport à la théologie à cause du climat socio-culturel et politique qui prévalait, hostile au progrès de la science. Nous énumérerons quelques figures de théologiens comme le Père Bourdin ainsi que Voët, qui se sont bien distingués par des échanges violents, moins chaleureux, avec Descartes suite aux théories philosophiques développées par ce dernier.

En effet, Voëtius⁴⁰⁶ (Gijbert Voët, 1589-1676), Professeur de théologie à l'Université d'Utrecht fera même soutenir des thèses « sur les formes substantielles » contre Descartes et contre Regius, autrement dit le fameux disciple « *infidèle* » de Descartes. Il sera d'ailleurs interdit à Regius d'enseigner la philosophie de Descartes comme le témoigne la correspondance à Regius, de janvier 1642.⁴⁰⁷ Sous la supervision de Descartes, Regius ripostera d'ailleurs, s'inspirant quelque peu du modèle de réponse qui lui fut proposé par Descartes. Finalement le 15 mars, pour se venger, Voëtius sollicite un arrêt contre Descartes et Regius et il l'obtient du conseil de ville (Vroedschap)⁴⁰⁸. Une affiche du conseil de ville d'Utrecht sommait donc Descartes de s'y présenter pour répondre des accusations faites contre sa personne par Voëtius. Descartes ne s'y présentera pas mais répondra par une lettre envoyée le 6 juillet 1643 au Vroedschap.

Il faut dire que Voëtius se déchaîna vraiment contre Descartes après la publication des

⁴⁰⁴ Cf. *Lettre à Mersenne*, Mars 1642, où celui-ci s'en défend d'ailleurs en réfutant en bloc ce qualificatif.

⁴⁰⁵ L'affaire Voëtius fait état d'un conflit houleux entre Descartes et Voëtius qui est très hostile à la philosophie cartésienne. Plusieurs textes en témoignent comme la correspondance à *Huygens, du 26 juin 1643* et bien d'autres. Dans l'*Epître à Voëtius*, le ton de la discussion témoigne aussi d'une vive tension existante entre Descartes et Voët. Descartes répond à deux ouvrages : *Philosophia Cartesiana*, ou *Admiranda Methodus* publié anonymement, qui semblerait être l'œuvre de Voet et Martin Schoock [Professeur à l'Université de Groningue], d'après F. Alquié. Mais le texte de Baillet reproduit par Adam et Tannery montre que ce livre fut « publié par Voëtius sous le nom de Schookius, qui s'en déclarait l'auteur et par conséquent la caution » AT IV, 105 ; puis l'ouvrage *Confraternitas Mariana*, ou *Specimen Assertionum*, qui porte bien le nom de Voët. Descartes y répond contre les injures, accusations d'athéisme, et autres procès d'intention dont il est victime à travers sa philosophie, ainsi face à l'incompréhension de sa pensée, il reprend les idées directrices de son projet novateur de fonder une philosophie basée sur la certitude, et qui soit utile pour la vie. « La philosophie que je recherche [...] est la connaissance des vérités qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles, et qui peuvent être utiles au genre humain [...] la philosophie dominante, au contraire, celle qu'on enseigne dans les écoles et universités, n'est qu'un amas confus d'opinions, pour la plupart douteuses ». *Epître à Voëtius*, FA III, 30 ; AT VIII, 1-194. Voir aussi la *Lettre apologétique*, aux Magistrats d'Utrecht. AT VIII, 201-273, pour bien comprendre ce conflit de Descartes avec les Voët, (Père et fils) et d'autres théologiens.

⁴⁰⁶ Théologien, Professeur et prédicateur de l'Eglise réformée, à ne pas confondre avec son fils Paul Voet, qui, lui aussi aura mené une guerre contre Descartes.

⁴⁰⁷ *A Regius*, Janvier 1642, FA II, 911.

⁴⁰⁸ Sur ce point Cf. Ferdinand Alquié. FA II, 893.

Meditationes, en 1641, ouvrage dans lequel il approfondit les thèses du *Discours de la méthode*. Ainsi H.A.M. Snelders Professeur à l'Institut de l'histoire des sciences naturelles de l'université de l'Etat d'Utrecht, dans un article consacré à *Descartes et les Pays-Bas* revient sur ce clivage entre Descartes et les théologiens, tout en montrant combien la « méthode » cartésienne posait également problème.

« Voetius, et avec lui un certain nombre d'autres théologiens, estimaient que la méthode de Descartes, fondée sur le doute systématique, était de nature à ébranler les convictions religieuses des croyants non avertis et à porter préjudice à l'église tout entière. Ils décelaient chez Descartes l'intention de soumettre au doute méthodique jusqu'à l'existence même de Dieu et d'accorder à la seule raison le privilège de trancher souverainement en la matière. Dans leur opposition farouche à la philosophie cartésienne, les théologiens, et, à leur tête, Voetius lui-même, en vinrent tout naturellement à s'en prendre, de façon parfois extrêmement virulente, à la personne même du philosophe et cherchèrent à tout prix à endiguer 'les blasphèmes' de ce dernier »⁴⁰⁹

4.2 De la discorde avec des philosophes, notamment Regius, ancien disciple de Descartes

Regius, également désigné comme « disciple infidèle », est bien connu pour avoir eu une proximité scientifique avec Descartes son maître. Cependant il trahira cette fidélité scientifique dans le traitement des aspects épistémologiques⁴¹⁰ de la Religion. L'opposition par rapport à Descartes est véritablement réelle quant aux thèses et principes de la philosophie qu'il professe. Soutenant au départ des thèses d'essence cartésienne, Regius s'en éloignera progressivement et, *in fine*, sera rangé du côté des philosophes qui n'ont pas favorisé la réception et l'expansion du cartésianisme. En témoigne par exemple les *Notae in Programma*, la lettre de Descartes à Regius de juillet 1645 etc., textes dans lesquels sont exposées les

⁴⁰⁹ Cf. H.A.M. Snelders, « Descartes et les Pays-Bas », Traduit du néerlandais par Urbain Dewaele, in, *digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren*, Septentrion. Jaargang 11, pp. 22-23.
https://www.dbnl.org/tekst/_sep001198201_01/_sep001198201_01_0004.php

⁴¹⁰ Regius s'éloignera de son maître, notamment après la parution de son ouvrage des *Fundamenta physices* (1646), dans lequel il y a bien divergence avec son maître sur des points essentiels. Regius réfutait catégoriquement la fameuse théorie des idées innées, incontournable dans la philosophie de Descartes. Regius réfutait la preuve de l'existence de Dieu formulée par Descartes. De même que sa conception des rapports âme-corps était distincte de celle de Descartes, etc.

lacunes de ce dernier par son « maître » Descartes⁴¹¹ [FA III, 582-583]. Suite aux sollicitations de Regius pour qu'il porte un jugement sur son ouvrage, Descartes dans *la lettre à Regius de juillet 1645* n'hésita point à exposer toutes les imperfections que pouvait contenir son ouvrage. Descartes y constatera d'ailleurs un *confusionnisme*, un entrelacs de théorie métaphysique ou théologique avec d'autres domaines. Or l'on sait que Descartes s'est toujours opposé à toute démarche visant à mêler ou réduire un domaine à un autre. On peut citer en guise d'exemple sa critique envers Comenius dans sa lettre à Plempius⁴¹². Il y a toujours eu chez Descartes un désir ardent de réforme, de vouloir corriger toute théorie philosophique mal enseignée, voire de restaurer celles qui sont injustement réfutées.

De ce fait, aux yeux de Descartes Regius fait montre d'un certain amateurisme dans le traitement des choses touchant à la métaphysique et à la théologie. Descartes l'exprime en ces termes :

« Vous ne m'avez point du tout fait plaisir d'avoir enseigné ces choses à mon insu ; présentement je souscris volontiers au sentiment de ceux qui souhaiteraient que vous vous continssiez dans les bornes de la médecine ; en effet, qu'est-il nécessaire de mêler dans vos écrits ce qui regarde la métaphysique ou la théologie, puisque vous ne sauriez toucher ces difficultés sans errer à droite ou à gauche »⁴¹³.

Parmi les théories soutenues par Regius mais réfutées par Descartes, on note⁴¹⁴ : la définition de l'Homme comme « *ens per accidens* »⁴¹⁵ être par accident, et la considération de l'âme comme mode du corps. [FA III, 583]. Cette même critique des thèses de Regius par Descartes se poursuit dans la lettre à *Elisabeth de décembre 1646*⁴¹⁶. Dans cette dernière

⁴¹¹ A *Regius de juillet 1645*, FA III, 582-583.

⁴¹² Cette correspondance est à voir en amont, car déjà citée.

⁴¹³ A *Regius de juillet 1645*, FA III, 582.

⁴¹⁴ Les thèses soutenues par Regius mais réfutées par Descartes étant assez nombreuses, nous nous contentons d'en citer ici que deux.

⁴¹⁵ Cette problématique d'« *ens per accidens* » est assez bien traitée par J.-Baptiste Brenet. Cf. Jean-Baptiste Brenet, « Descartes l'arabe : Averroes jusque dans la querelle d'Utrecht », voir sur academia la version d'un article à paraître dans O. Lizzini et J.-B. Brenet, *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris, Vrin, 2018 (sous presse).

https://www.academia.edu/35885511/DESCARTES_LARABE_AVERROES_JUSQUE_DANS_LA_QUERELLE_DUTRECHT

⁴¹⁶ Plusieurs correspondances reviennent sur ces moments incisifs de Descartes envers son ancien disciple Regius [philosophe, médecin à la base]. Parmi elles, la lettre à Elisabeth de mars 1647. Descartes critique sévèrement la philosophie de Regius. Il l'accuse même de plagiat, pire, de procéder à un travestissement de la vérité. Car Regius fait une mauvaise restitution d'éléments de la pensée cartésienne en déformant ses théories philosophiques, physiologiques, physiques, etc., dans son livre. S'adressant à Elisabeth Descartes discrédite le livre de Regius en ces termes : « je n'estime pas qu'il mérite que Votre Altesse se donne la peine de le lire. Il ne

Descartes s'appuie sur un raisonnement analogique pour remettre en cause le raisonnement employé par Regius dans son traitement de questions métaphysiques et théologiques. Descartes y dénonce fermement tout amateurisme pouvant naître de tout profane qui se lancerait de façon hasardeuse à traiter des choses dont il n'a pas la maîtrise scientifique. D'emblée il faut dire que Descartes dans cette lettre citée, conseille la lecture de ses *Principes de la philosophie* à la princesse Elisabeth. Il faut noter qu'il insiste surtout sur la nécessité de bien maîtriser un domaine scientifique par son étude avant de l'enseigner.

C'est en cela qu'il souligne les dégâts qui peuvent résulter de l'exercice par un *profane*, ou amateur d'un domaine dont il n'a pas la maîtrise comme la chimie. Une telle mésaventure peut produire du poison. En effet, Descartes assimile donc l'attitude de Regius à celle de ce *profane* qui s'aventurerait à l'exercice d'un domaine qu'il ne maîtrise pas comme la chimie. Descartes étaye bien son raisonnement en ces termes :

« Votre Altesse fait aussi fort bien de ne vouloir point user des remèdes de la Chimie ; on a beau avoir une longue expérience de leur vertu, le moindre petit changement qu'on fait en leur préparation, alors même qu'on pense mieux faire, peut entièrement changer leurs qualités, et faire qu'au lieu de médecines ce soient des poisons. Il en est quasi de même de la science, entre les mains de ceux qui la veulent débiter sans bien la savoir ; car en pensant corriger ou ajouter quelque chose à ceux qu'ils ont appris, ils la convertissent en erreur. Il me semble que j'en vois la preuve dans le livre de Regius, qui est enfin venu au jour »⁴¹⁷.

Or cette démarche s'avère clairement dangereuse, de même que les erreurs de Regius s'apparentent ici à des vrais « poisons », et même des « obstacles épistémologiques ».⁴¹⁸ En définitive nous retiendrons donc que Descartes promeut ici la certitude scientifique dans chaque domaine, passant par la parfaite maîtrise du savoir par ceux qui sont censés l'exercer. Il réfute tout amateurisme, et approximation dans cette quête de recherche de vérité. Ainsi

contient rien touchant la Physique, sinon mes assertions mises en mauvais ordre et sans leurs vraies preuves, en sortes qu'elles paraissent paradoxes [...] Il n'y a inséré presque rien du tout qui soit de lui [...] il n'a pas laissé de s'en approprier plusieurs choses, et ayant trouvé moyen d'en avoir copie, sans mon su, il en a particulièrement transcrit tout l'endroit où je parle du mouvement des muscles [...] Et toutefois, il n'a pas entendu ce qu'il écrivait ; car il en a omis le principal, qui est que les esprits animaux qui coulent du cerveau dans les muscles, ne peuvent retourner par les mêmes conduits par où ils viennent, sans laquelle observation tout ce qu'il écrit ne vaut rien » Cf. *A Elisabeth*, mars 1647. FA III, 727-728.

⁴¹⁷ À *Elisabeth*, décembre 1646, FA III, 704 ; AT IV, 590 12-24.

⁴¹⁸ Nous empruntons ici le concept à Gaston Bachelard. Sur ce point, voir : Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004, p. 13.

peut-on dire avec Descartes que le savoir d'un domaine se veut être précis, cohérent et bien maîtrisé par celui qui l'enseigne. Pour bien comprendre la problématique de la « querelle d'Utrecht », autrement dit les conflits auxquels Descartes est confronté, nous pouvons aussi recourir à Delphine Antoine-Mahut⁴¹⁹ qui y consacre une réflexion pertinente dans son œuvre intitulée *L'autorité d'un canon philosophique, le cas Descartes*. D'après cette dernière : « les polémiques suscitées par la parution du premier volume de Descartes : le *Discours de la méthode* et les *Essais* (la *Géométrie*, la *Dioptrique* et les *Météores*), en 1637, nous font entrer dans la fabrique du canon : la « querelle d'Utrecht [...] c'est Regius qui la déclenche, en se réclamant de Descartes »⁴²⁰.

4.3 De l'identification de théories contraires à la « saine philosophie » et à la foi par les censeurs

Bien qu'il ait pu échapper à la vigilance de censeurs romains jusqu'en 1663, un examen par le Saint Office de l'œuvre de Descartes eût lieu, notamment des *Méditations*, des *Principes de la Philosophie*, des *Passions de l'âme* et du *Discours de la Méthode*. D'ailleurs les censeurs romains Stephano Spinula et Agostino Tartaglia y identifieront des thèses compromettantes, contraires à la « saine philosophie » et à la foi. Stephano Spinula qui aurait lu deux œuvres cartésiennes, les *Principes de la philosophie* ainsi que les *Passions de l'âme*, rapporte qu'il aura décelé cinq thèses dans chaque travail dont les conclusions étaient incompatibles avec la foi catholique.

Agostino Tartaglia pour sa part, qui aurait lu les *Méditations*, et l'édition latine du *Discours de la méthode*, *Dioptrique* et *Météores* y trouva plusieurs thèses qu'il jugea insuffisamment sûres et inconsistantes pour la doctrine sacrée. Une critique sur la consistance et l'évidence même de l'*ego cogito* sera faite, ne le trouvant pas assez pertinent et déterminé. De même la preuve de l'existence de Dieu au moyen d'une idée représentative sera épinglée notamment dans la fameuse méditation III. Ainsi seront également épinglées par ces deux censeurs romains la question de l'étendue du monde et celle de l'héliocentrisme développée

⁴¹⁹ Delphine Antoine-Mahut estime que « le premier moment de la querelle d'Utrecht se caractérise par une confusion des noms de Descartes et de Regius. Car Voetius et Schoock rassemblent dans un même opprobre les enseignements de la *Physiologia* de Regius d'une part, et de la *Dioptrique*, des *Météores* puis des *Meditationes*, d'autre part. Regius est ainsi désigné comme le « médecin cartésien » dans l'*Admiranda methodus* ». Cf. Delphine Antoine-Mahut, *L'autorité d'un canon philosophique, le cas Descartes*, Paris, J. Vrin, 2021, p. 28.

⁴²⁰ Delphine Antoine-Mahut, *L'autorité d'un canon philosophique, le cas Descartes*, *Ibid.*, p. 23.

dans les Principes, les thèses avancées par Descartes sur le système solaire étant beaucoup proches du système copernicien. Notons tout de même, comme le souligne Roger Ariew que « les critiques de Descartes au XVII^e siècle ne gravitaient pas, comme aujourd'hui, autour du cogito, de l'ego et de questions d'ordre épistémologique. Elles étaient dirigées, de manière prédominante, contre ses doctrines métaphysiques. Le *cogito* a fait tout de même l'objet de critiques par certains philosophes du XVII^e siècle, qui sont relativement peu connues, parfois remarquables »⁴²¹. Une analyse assez pertinente des critiques faites envers le *cogito* et même du rapport conflictuel de certaines thèses cartésiennes avec la scolastique est bien développée par Roger Ariew dans son article « Critiques scolastiques de Descartes : le cogito »⁴²².

Cependant, nous noterons qu'aux Pays-Bas⁴²³ dès 1642, dans le sillage de la « crise d'Utrecht », l'œuvre de Descartes n'aura pas bénéficié des mêmes grâces, romaines. D'ailleurs un jugement académique condamnait déjà certaines thèses et arguments utilisés par Descartes dans sa philosophie. De même que plus tard, en 1645, un autre décret d'Utrecht⁴²⁴ interdira toute impression et commercialisation d'ouvrages favorables ou hostiles à la pensée cartésienne. Ce décret sera enrichi ensuite en 1647, inspirant ainsi la politique même du Sénat de l'Université de Leyde en matière de cartésianisme⁴²⁵. Pour reprendre les propos de Ferdinand Alquie « en 1647, la querelle reprend avec l'Université de Leyde : ce sont, cette fois, les théologiens Revius et Triglandius qui attaquent, et Descartes répond par sa lettre aux Curateurs de l'Université de Leyde. Le conflit s'envenime⁴²⁶, jusqu'à ce que le Prince d'Orange impose silence aux anti-cartésiens ».⁴²⁷

⁴²¹ Roger Ariew, « Critiques scolastiques de Descartes : le cogito. Laval théologique et philosophique, » 53 (3), 587–603. <https://doi.org/10.7202/401115ar>

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ Bien que la censure se soit observée quelque peu ailleurs aussi, nous aborderons beaucoup ce contexte de censure aux Pays-Bas car celle-ci se déroula déjà du vivant de Descartes, et de façon sévère.

⁴²⁴ Sur ce décret déjà abordé, il faut repartir la fin de la conclusion du deuxième chapitre de la première partie de notre travail.

⁴²⁵ Sur ce point, Voir : Dijksterhuis E.J, *Descartes et le Cartésianisme hollandais* ; Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme* ; Cook, «The New Philosophy in the Low 18 D. CELLAMARE Countries», 115–49; Verbeek, *Descartes and the Dutch*; Vermij, *The Calvinist Copernicans*, 137–237 and passim.

⁴²⁶ Rappelons au passage que Pierre Chanut (ambassadeur de France au Pays-Bas) et même Abel Servien (diplomate et homme d'état, français) plaideront beaucoup en faveur de Descartes auprès du Prince d'Orange, pour mettre fin à ce conflit qui l'opposait aux théologiens du côté des Pays-Bas. Ces deux personnalités (Chanut et Servien) auront joué un rôle diplomatique visant à apaiser le climat tendu qui s'était installé autour de Descartes, et qui risquait d'être préjudiciable même pour sa sécurité. Ainsi Descartes n'hésita point à solliciter l'aide de ces contacts influents, pour calmer les ardeurs de ses détracteurs. En témoigne la lettre à Servien du 12 mai 1647, dans laquelle Descartes se plaint des accusations dont il est victime et sollicite Servien « pour lui demander d'intercéder en sa faveur auprès du Prince d'Orange ». Cf. Descartes à Servien, 12 mai 1647, FA III, 733. Notons que Servien revint au Pays-Bas du 29 décembre 1646 au 7 août 1647 pour une mission en l'absence de l'ambassadeur ordinaire La Thuillerie.

⁴²⁷ FA III, 530.

Notons toutefois que cette lettre adressée aux Curateurs de l'Université de Leyde est aussi pertinente dans la mesure où elle expose deux thèses majeures, développées par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*, mais qui sont remises en question par des théologiens. Ces derniers y voient d'ailleurs une manière de philosopher hostile à la foi. C'est ainsi qu'il importe de se pencher sur cette lettre.

4.4 Examen de la lettre aux curateurs de l'Université de Leyde du 4 mai 1647

Celle-ci fait état d'une tension opposant Descartes aux théologiens, notamment Revius et Triglandius, principaux accusateurs de Descartes, qu'ils qualifient de blasphémateur, d'athée de par sa philosophie⁴²⁸. Ainsi cette lettre apparaît comme une réplique de Descartes qui veut particulièrement soigner son honneur « sali », car étant mêlé dans une affaire « ubuesque » ; affaire dans laquelle ces deux théologiens avec d'autres membres voire même des responsables de l'Université de Leyde semblent bien être de mêche.

Descartes s'adresse donc à « Messieurs les Curateurs de l'Académie, et de la ville de Leyde », espérant que cette affaire dans laquelle il est accusé de blasphème, d'athéisme, ait une autre tournure, positive, et qu'elle ne s'envenime point. Malgré le ton courtois de sa lettre aux « Curateurs », rien ne changea. Toutefois, parcourons les grandes lignes de cette lettre afin d'en mesurer la teneur des propos et des motifs d'accusation.

« Messieurs,

Comme je tiens à très-grand honneur la faveur que vous m'avez faite d'avoir eu quelque égard à mes Lettres, et d'y avoir répondu avec tant d'honnêteté ; De même aussi je m'étonne fort de ce que je ne puis comprendre votre pensée, ou plutôt, de ce que je n'ai pu exposer la mienne assez clairement pour vous donner à entendre de ce que je desirois de vous : car je vois que vous me priez que je m'abstienne de parler et d'agiter davantage cette Question que j'ai dit avoir été impugnée par deux de vos

⁴²⁸ Dans la lettre à *Elisabeth du 10 mai 1647*, Descartes revient encore sur ces accusations avec quelques précisions sur leur nature. Ce dernier affirme « qu'il y a une troupe de théologiens, gens d'école, qui semblent avoir fait une ligue ensemble pour tâcher à m'opprimer par calomnies », et poursuit qu'« un certain Régent du Collège des Théologiens de Leyde, nommé Revius, a fait disputer quatre diverses thèses contre moi, pour pervertir le sens de mes *Méditations*, et faire croire que j'y ai mis des choses fort absurdes, et contraires à la gloire de Dieu ; et même, que je veux qu'on nie absolument pour quelque temps qu'il y en ait un, et choses semblables [...] les amis que j'ai à Leyde ne daignaient pas seulement m'avertir de ce qu'il faisait, jusques à ce que d'autres thèses ont aussi été faites par Triglandius, leur premier professeur en théologie, où il a mis ces mots : *Eum esse blasphemum qui Deum pro deceptore habet, ut male Cartesius* » (C'est un blasphémateur, celui qui considère Dieu comme un trompeur, ainsi que le fait fâcheusement Descartes). Cf. *A Elisabeth*, 10 mai 1647, FA III, 730-731 ; AT V, 16-17.

théologiens [...] Mais je me suis plaint, de ce que par une calomnie noire et tout-à-fait inexcusable, ils m'ont attribué à dessein dans leurs thèses des choses que je n'avais jamais écrites ni pensées. Par exemple, j'ai écrit que Dieu est très-grand, et plus grand sans comparaison de toutes les créatures ; et votre régent, au contraire, feint que j'aie écrit que l'Idée de notre libre arbitre est plus grande que l'Idée de Dieu, ou bien que notre libre arbitre est plus grand que Dieu même ; et, par cette médisance puérile, il m'attribue plus que le Pélagianisme. De plus, j'ai écrit que Dieu n'est point trompeur, et même qu'il répugne entièrement qu'il puisse être trompeur ; et votre principal régent de théologie avoue que je tiens Dieu pour un imposteur et pour un trompeur, et ainsi il me fait passer pour un blasphémateur »⁴²⁹.

Dans cet extrait nous pouvons soulever deux points qui nous paraissent pertinents dans la mesure où ils mettent en lumière ce que l'on semble reprocher (à tort) aux écrits de Descartes.

Premièrement, on lui reproche qu'il aurait avancé une thèse sur la liberté [le libre arbitre] réduisant le pouvoir de la liberté divine, et conférant plus de pouvoir à la liberté humaine. En un mot ces deux théologiens estiment que selon la pensée cartésienne, « l'Idée de notre libre arbitre est plus grande que l'Idée de Dieu, ou bien que notre libre arbitre est plus grand que Dieu même ». Il faut dire que la question de la liberté divine était à cette époque, conçue presque comme « taboue », intouchable, ni modifiable, et que toute théorie nouvelle qui s'y consacrait devrait obéir à la lettre aux prérequis en vigueur au sujet de cette question. Or Descartes, sans pourtant prétendre réduire le pouvoir de Dieu, ni élever l'Homme à un degré supérieur à Dieu à partir de sa conception du *libre arbitre*, usa d'une démarche assez nouvelle, incomprise par plusieurs théologiens de son temps, pour étayer son raisonnement.

L'on se rappellera bien que c'est dans les *Méditationes* que Descartes développait vraiment ses thèses sur le pouvoir de notre libre arbitre et de son étendue, mieux sa capacité à s'étendre sur plusieurs horizons. De même que quelques lignes des *Règles pour la direction de l'esprit*, de la III^{ème} méditation, voire des *Passions de l'âme* amorcent cette question du libre Arbitre ; c'est surtout la IV^{ème} méditation qui l'abordera dans le fond. Et le reproche ou plutôt les accusations doivent surtout porter sur les *Méditationes*. Mais de ce que les *Méditationes* nous livrent, et même les autres textes, aucun passage chez Descartes ne laisse présager l'idée d'une quelconque grandeur ou puissance de notre libre arbitre supérieure à la

⁴²⁹ Lettre A Messieurs les Curateurs de l'Académie et de la ville de Leyde, du 4 mai 1647, in, *Œuvres de Descartes*, Tome X, publiées par Victor Cousin, Paris, F. G. Levrault, 1824-1826, p. 29-34.

volonté de Dieu comme on a pu le lui imputer. D'ailleurs pour Descartes l'un des attributs de Dieu est l'infini, et c'est de l'idée même de l'infini de Dieu que sera prouvée la finitude de notre être limité, ainsi que l'existence divine.

De ce fait les deux théologiens dont il est question dans cette lettre n'auront fait qu'une lecture maladroite de la pensée cartésienne. Pour reprendre les propos de Descartes, ces derniers veulent « pervertir le sens de mes *Méditations*, et faire croire que j'y ai mis des choses fort absurdes, et contraires à la gloire de Dieu ». ⁴³⁰ Car si l'on recourt à la III^{ème} méditation, on s'aperçoit que Descartes accorde à Dieu une souveraine puissance en ces termes :

« je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et indéfiniment, et ainsi qu'il est Dieu » ⁴³¹.

De même que dans la Méditation IV, il poursuivra en affirmant : « Sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible, et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit » ⁴³².

4.5 Eclaircissement de Descartes sur l'hypothèse du fameux Dieu Trompeur des *Méditationes* dans la lettre aux Curateurs.

Deuxièmement, ressurgit la problématique du « Dieu Trompeur ». Toujours dans la même perspective, Descartes répond aux théologiens qui lui reprochent « *injustement* » d'avoir soutenu une supposée possibilité que Dieu soit trompeur, et que Descartes « le tient pour un imposteur ». Descartes réfute en bloc la possibilité que Dieu soit trompeur et tente d'apporter des précisions. Rappelons tout de même que ce même problème d'un *supposé* « Dieu Trompeur » et « Imposteur » fut déjà objecté contre Descartes dans sa Réponse aux

⁴³⁰ Cf. A Elisabeth, 10 mai 1647, FA III, 730 ; AT V, 16 13-15.

⁴³¹ MM III, FA II, 453-454.

⁴³² MM IV, FA II, 458.

Secondes Objections. Car il faut rappeler le caractère hypothétique⁴³³ du raisonnement que Descartes employa dans les *Meditationes* en évoquant cette idée d'un Dieu trompeur. L'usage de cette métaphore du Dieu trompeur ne s'employa que dans une démarche heuristique, sans pour autant réduire Dieu à une nature « trompeuse ».

Si par le doute, après supposition du Dieu trompeur, Descartes nie⁴³⁴ l'existence du ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, il reconnaît tout de même qu'il est de son pouvoir de suspendre ce jugement, quand il s'éloigne de la certitude. Ce qui revient à dire qu'il est maître de son raisonnement hypothétique utilisé, et en mesure de le suspendre, dès lors qu'il se rend compte qu'il n'est pas bon, et qu'il ne permet point de parvenir à la vérité.

Les deux théologiens dont il est question dans la lettre aux Curateurs de Leyde Revius et Triglandius, n'ont peut-être pas perçu le sens de la démarche heuristique cartésienne, en usant de l'image d'un Dieu Trompeur.

Descartes dans les *Meditationes* pose de ce fait un postulat en vue de parvenir à une vérité « pure » qui ne saurait être remise en question. D'où cette remise en question des choses mondaines, idées confuses, chimériques jusqu'à la découverte du *cogito*. Ainsi cette lettre qui se présente comme « écrit public », expose bien « la malice et la calomnie », de quelques théologiens. Aussi elle remet en question la partialité même de l'Académie de Leyde dans sa capacité à se pencher sur cette affaire sensible qui opposait Descartes aux théologiens de cette ville.

Ainsi Descartes pressent-il alors cette inclination des Curateurs de la ville de Leyde envers ces deux théologiens cités [Revius et Triglandius]? Tout compte fait cette lettre aura témoigné des difficultés rencontrées par certaines thèses cartésiennes ; notamment celles qui portent sur la liberté humaine [libre arbitre] ; ainsi que la « thèse du Dieu trompeur ».

Deux thèses exposées et traitées en profondeur dans les *Meditationes*, qui ne seront pas bien reçues dans cet univers des théologiens de l'Université de Leyde. Derrière cette remise en question des thèses développées dans les *Meditationes*, s'observe tout simplement une dénégation même des *Meditationes* par les Curateurs de l'Université de Leyde, à travers deux de leurs membres.

⁴³³ Descartes parle de supposition, et non d'affirmation d'un Dieu trompeur, ce qui discrédite de fait les accusations dont il a été victime qui le passaient pour un blasphémateur. « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper ». MM I, FA II, 412.

⁴³⁴ Rappelons que cette réfutation des choses sensibles comme réelles et existantes ici, s'opère toujours dans le cadre d'une démarche hypothétique visant à parvenir à une connaissance certaine.

D'autres universités s'inspirant de ces condamnations emboîteront le pas, tout en étant plus sévères envers le cartésianisme comme l'Université de Harderwijk. Cette dernière qui adopte une position ferme contre la métaphysique cartésienne, ira jusqu'à considérer « la nouvelle philosophie » chère à Descartes, comme une « Peste »⁴³⁵, donc nuisible à la théologie. Ce qui traduit bien une atmosphère tendue, pas assez propice à la réception de la philosophie cartésienne en cette période des années quarante. Ainsi peut-on logiquement s'interroger chez Descartes sur l'idée d'un projet de réformes en théologie, sous-jacent en sa pensée. Mais ce projet se heurtera à plusieurs difficultés liées au contexte socio-culturel et politique de son temps.

4.6 Du projet paradoxal de restauration de la *théologie*

Comme développé en amont, il convient donc de noter que Descartes a toujours éprouvé le désir d'accorder sa pensée philosophique avec la théologie, sans pour autant les mêler. Ce projet s'avérera certes réformateur pour la théologie, mais paraîtra assez paradoxal du fait qu'il soit envisagé par un « *philosophe* » qui cherche à restaurer les grandes idées et théories d'un domaine, se réclame pourtant incompetent dans son exercice. Il n'est pas nécessaire de rappeler les nombreux passages qui témoignent de cette vision, d'accord. Car il affirme à plusieurs reprises que sa philosophie ne s'oppose pas à la révélation du Verbe de Dieu. Le dessein de Descartes consiste donc, à tenter de faire respecter le principe de *séparation* des domaines philosophie-théologie, et d'éviter toute confusion entre les deux. C'est en cela qu'il discute avec des théologiens sur les thèses philosophiques qu'ils développent dans leur enseignement doctrinal, mais aussi des thèses bibliques qui lui sont soumises à discussion. Descartes entend remettre les choses en ordre au sein même de l'instance théologique. D'où sa critique envers les théologiens dont le discours paraît assez éloigné des principes fondamentaux de l'Église. Seulement bon nombre de théologiens ne comprirent guère sa vision.

Le présent « sous-chapitre » que nous amorçons se donne pour tâche de réexaminer l'idée d'un éventuel projet de restauration de l'œuvre théologique chez Descartes, au regard de tout ce qui a été développé plus haut ; l'œuvre théologique étant perçue ici comme l'ensemble des théories et thèses d'Aristote, de Saint-Augustin, de Saint-Anselme, de Saint-Thomas d'Aquin,

⁴³⁵ Cette position ferme tenue par l'Université d'Harderwijk nous est bien relatée par Verbeek. Cf. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 84–5.

et bien d'autres penseurs, théologiens médiévaux ; va renvoyer à l'ensemble des textes et enseignements de l'Église, du Concile, et des doctrines qui confortent la foi chrétienne et assurent le salut de l'homme ; en effet, c'est à l'égard de ces enseignements, théories et thèses sur lesquelles reposent malheureusement des dogmes de l'Église, désuets et mal dispensés, que Descartes envisageait une réforme pour le bien même de l'institution religieuse. Sa critique s'adresse contre « ceux qui mêlent Aristote et la Bible et veulent abuser de l'autorité de l'Église pour exercer leurs passions »⁴³⁶. Mais par sa profession de philosophe Descartes semble ne pas obéir aux conditions requises pour accomplir un tel projet d'essence théologique. Le philosophe français aura du mal à réaliser son dessein dans un contexte socio-culturel difficile où la scolastique règne encore en « maître du savoir », et manifeste son hostilité aux réformes.

Rappelons tout de même que René Descartes évolue dans le contexte de la *Renaissance*, période de transition entre l'époque médiévale et l'époque moderne. Tous les domaines de la pensée sont bouleversés et subissent des mutations profondes. C'est dans cet élan d'émancipation de la pensée que la théologie doit connaître aussi des bouleversements, n'échappant donc pas au mouvement de modernisation qui s'étendra aux Lumières. La période moderne s'inscrit donc comme un moment décisif du déploiement de la pensée et d'affranchissement de toute autorité. La rupture avec la tradition médiévale et antique devient plus qu'évidente, inéluctable.

C'est ainsi qu'il importait à Descartes, de recadrer les enseignements théologiques en pleine démarcation de la théologie doctrinale. Descartes avait compris le danger « hérétique » de la théologie scolastique à cause de ces théologiens « véreux » qui abusaient de l'Écriture. Ainsi se dévoile et s'élucide chez Descartes ici, son désir naissant de vouloir « restaurer » des vérités au sujet de l'Écriture, des enseignements de l'Église, du Concile, mal enseignés.⁴³⁷

Des difficultés rencontrées dans ce projet de restauration de la théologie

Au regard du contexte socio-culturel et politique de son temps où l'arbitraire et la condamnation des théories jugées hostiles à l'Église étaient d'actualité, (en témoigne la condamnation de celles de Giordano Bruno, Galilée etc.), et de peur de passer pour hérétique,

⁴³⁶ À Mersenne, 31 mars 1641, AT III, p. 349.

⁴³⁷ Sur cette critique envers le théologien Comenius qui d'après Descartes « semble vouloir trop joindre la Religion et les Vérités Révélées, avec les Sciences qui s'acquièrent par un Raisonnement Naturel », voir *Lettre à un inconnu*, aout 1638, AT II, pp. 347-348.

Descartes ne pouvait pas prendre le risque d'entreprendre un dessein aussi délicat, notamment celui de restaurer l'enseignement doctrinal de la théologie de son époque. De même qu'il ne pouvait se passer de la protection que lui assurerait l'anonymat dans une telle démarche. Dans un tel contexte, il était plus prudent d'avancer « masqué » et de ne pas dévoiler ses réelles intentions, surtout quand on n'en avait pas la légitimité. C'est pourquoi il s'observe chez René Descartes une attitude paradoxale quand il est question d'aborder les problèmes théologiques. Ce dernier incapable de se pencher sur les œuvres théologiques (n'étant pas théologien assure-t-il), déroge néanmoins à la règle, en se donnant le luxe de temps en temps de procéder à une tentative de restructuration de l'exercice théologique. Il entend la remettre en valeur, à sa vraie place dans la mesure des moyens qui lui sont propres, et en dépit des conséquences qui en découleraient. Comment Descartes va-t-il entreprendre la restauration et le recadrage de l'exercice théologique ? Examinons quelques passages de sa pensée.

4.6.1 Sur le projet d'accord avec la théologie et d'interprétation de la Genèse biblique

Sur le projet d'accord

Dans sa vision de réforme de l'exercice théologique, Descartes envisage un accord entre la philosophie et la théologie (religion), pour éviter tout conflit avec l'instance théologique au sujet de ses thèses philosophiques. Cependant cet accord n'implique point l'idée d'une complémentarité ou d'interdépendance de l'une à l'autre. Étant assez nombreux et les ayant déjà mentionnés en amont, revenons de nouveau sur quelques textes qui justifiaient la possibilité d'un tel accord. Dans la lettre à *Plempius pour Fromondus* du 3 octobre 1637 (AT I, p. 414-415), Descartes souligne bien l'accord de ses doctrines avec l'Écriture Sainte. Il développe une théorie sur l'âme des bêtes à partir d'un commentaire qu'il fait des textes bibliques : du *Deutéronome* 12 ; 23 et du *Lévitique* 17 ; 14. En réalité cette démarche consiste à exposer les limites des théologiens tels que Fromondus, Professeur à l'Université catholique de Louvain qui d'après Descartes, fût incapable d'expliquer aussi bien ces deux versets des textes bibliques cités que lui. Ce qui amène Descartes trois ans plus tard à revenir sur ce triomphe envers Fromondus en ces termes : « il y a longtemps que j'ai su le passage du Deutéronome [...] et je l'ai cité en ma réponse aux objections de Fromondus en le pressant

d'en donner l'explication par la philosophie ordinaire, mais il ne m'a rien répliqué »⁴³⁸. Un passage analogue dans lequel Descartes se vante se retrouve dans *la Lettre au Père Vatier du 22 février 1638*. Dans celle-ci Descartes critique les théologiens calvinistes, qu'il juge incompétents dans leur tentative d'explication du dogme de la transsubstantiation (l'Eucharistie, ou présence de Jésus-Christ dans l'hostie). Vantant son savoir-faire et l'accord de sa philosophie avec la foi, il pense que selon ses « principes » « la transsubstantiation, que les calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la philosophie ordinaire, est très facile »⁴³⁹ par la sienne.

Du projet d'interprétation de la Genèse biblique

L'on sait aussi que Descartes voulait accorder sa philosophie avec la théologie tout en conservant leur autonomie. En d'autres termes il voulait ajuster la théologie révélée à sa philosophie. Pour bien réaliser ce projet réformateur, il lui fallait prouver la possibilité d'un parallélisme entre sa philosophie et le texte sacré. D'où cette idée de vouloir rapprocher ses thèses physiques de son traité du *Monde* avec l'interprétation de la Genèse biblique. C'est ainsi que Descartes se serait mis à l'étude de l'hébreu (la langue sainte) pour bien comprendre le texte de la Genèse ; et pouvoir mieux l'interpréter que les théologiens qui le faisaient mal. Selon Vincent Carraud :

« Descartes a l'espoir de prouver que son explication de la création du monde s'accorde bien mieux, dans le détail même, avec le récit biblique, que celle de la scolastique. En témoigne en particulier, la *lettre* dite à *Boswell*, sans doute de fin 1641 : « Et je vous dirai que depuis quatre ou cinq jours, en relisant le premier Chapitre de la Genèse, j'ai trouvé comme par Miracle qu'il se pouvait tout expliquer suivant mes Imaginations, beaucoup mieux ce me semble qu'en toutes les façons que les interprètes l'expliquent, ce que je n'avais pas ci-devant jamais espéré ; mais maintenant je me propose, après avoir expliqué ma Nouvelle Philosophie, de faire voir clairement qu'elle s'accorde beaucoup mieux avec toutes les Vérités de la foi, que ne fait celle d'Aristote » (AT IV, 698 = 715). Mais cette tentative d'explication détaillée et d'accord littéral précis avec le texte sacré échoue ; d'où 3) enfin, après

⁴³⁸ À *Mersenne*, 11 juin 1640, AT III, p. 86.

⁴³⁹ *Au Père Vatier*, 22 février 1638, AT I, p. 564 13-25.

1644, un renoncement qu'avouent la lettre à *Chanut du 6 juin 1647 et l'Entretien avec Burman* »⁴⁴⁰.

Il faut souligner que le projet⁴⁴¹ envisagé par Descartes traduit une réelle volonté de ne pas heurter l'instance religieuse, garante de l'intégrité scientifique à l'époque⁴⁴². Aussi peut-on dire que Descartes veut protéger avec le plus de soin sa physique pour lui assurer une existence à long terme. C'est peut-être aussi la raison de sa position ambivalente superflue quand il fait face à des questions théologiques, et son désir ardent de prouver l'accord de sa philosophie avec la théologie. Une question s'impose alors : un tel projet visant à faire concorder la cosmogonie biblique [physique biblique] avec sa physique n'aurait-il pas suscité de vraies interrogations sur Descartes en lui attribuant une posture aussi bien philosophique que "théologique" ?

Ainsi à travers ces mots soulignés de la prétendue lettre dite à Boswell Descartes montre non seulement que sa physique ainsi que sa philosophie s'accordent avec le récit du premier chapitre de la Genèse, mais aussi qu'elles s'accordent de même avec la religion catholique. Il y a ici une référence à la religion dont Dieu lui a fait grâce depuis sa naissance, comme il le mentionne dans le *Discours de la méthode* en parlant des maximes, mais surtout une déconstruction explicite de la physique aristotélicienne. La physique aristotélicienne s'avérant moins pertinente que la sienne si on la suit pour mieux expliquer le récit de la Genèse.

4.6.2 De la clarification de certaines thèses théologiques et passages bibliques mal compris ou enseignés par certains théologiens

⁴⁴⁰ Cf. Vincent Carraud, « Descartes et la Bible », *Op.cit.* pp. 281-282.

⁴⁴¹ Il faut dire qu'il existe deux versions de la correspondance dite à Boswell abordée en amont, l'une en latin et l'autre en français, traduite par Clerselier. De cette lettre un mystère demeure quant à la date et le destinataire exact qui ne sont pas admis de tous les commentateurs. Si certains la date vers la fin 1641-1646 tout en pensant qu'elle est adressée à Boswell comme Vincent Carraud ; Henri Gouhier par exemple ne partage pas cet avis et la date au 14 octobre 1640. Henri Gouhier pense même qu'elle serait adressée à Mersenne. Par ailleurs Ferdinand Alquié qui en a reproduit la traduction dans ses *Œuvres philosophiques* sur Descartes croit qu'elle est de 1635-1637. Cf. FA I, 486.

⁴⁴² D'où cette idée d'Edouard Mehl pensant qu'« en commentant lui-même ses *Principes* (PP 3, 45), Descartes prétendait que sa philosophie pourrait expliquer mieux qu'aucune autre le texte de la Genèse, mais se refuse à un exercice public d'exégèse l'obligeant à se confronter à une théologie « assujettie à Aristote ». Cette rencontre inévitable de la physique et de la théologie dans l'explication du premier phénomène, la lumière (mais aussi dans la détermination de la nature des cieus, liquides, et du « firmament »), contribue certainement à expliquer les réticences de Descartes à publier sa physique », Edouard Mehl, *Descartes et la visibilité du monde*, Paris, CNED, PUF, 2009, pp. 16-17.

En guise de récapitulatif, nous évoquons ici quelques textes où Descartes présente une posture pédagogique en matière théologique, car il procède à un *recadrage* même des théories théologiques sur lesquelles il est questionné et tente d'y apporter des clarifications. *La lettre à un inconnu d'août 1638* dont les critiques visent Comenius, (déjà amorcée en amont) en est un parfait exemple. Car Descartes y rétablit le principe de séparation des domaines de foi et de raison.

Dans *L'Épître dédicatoire aux Méditations métaphysiques* destinée aux théologiens de la Sorbonne, on y voit le philosophe tenter de persuader les théologiens du bien-fondé de sa pensée pour le bien de l'Église. Son argument consiste à justifier l'importance de prouver l'existence de Dieu et celle de l'âme par la raison naturelle, afin de mieux le persuader aux infidèles (athées). Il tente de faire passer implicitement sa pensée pour un outil indispensable pour la réforme théologique. Ce que les théologiens de la Sorbonne n'auront peut-être pas apprécié. Ce dernier recadre aussi les formes de discours circulaires⁴⁴³ tenus par des théologiens dans cette Épître.

On voit également chez Descartes un rétablissement véritable des thèses soutenues par le Concile de Latran (1513). En guise d'exemple la thèse défendue par Averroès « selon laquelle l'âme intellectuelle est mortelle, ou est unique dans tous les hommes » fut condamnée fermement par ce même Concile. Descartes n'hésitera pas à soutenir la position du Concile à ce sujet. Ainsi le verra-t-on commenter contre les théologiens qui interprètent mal le texte sacré, les paroles tirées du livre de la Sagesse, au chapitre 13, 8-9.

Dans les *Réponses aux Objections* II, IV, VI, VII des *Méditations métaphysiques*, Descartes se prête au même exercice de clarification de l'œuvre théologique. Pour exemple dans sa *Réponse aux deuxièmes objections*, Descartes clarifie le sens des passages du prophète Jonas⁴⁴⁴ (Jonas 3, 1-4) et (Exode 4, 21 et 7, 3) en prouvant combien Dieu ne saurait être trompeur. Dans sa *Réponse aux quatrièmes objections* du théologien Antoine Arnauld, Descartes revient sur l'explication du phénomène de la transsubstantiation. Il entend mieux l'expliquer conformément à l'esprit du Concile, tout en révoquant les principes mal développés sur cette question par Thomas d'Aquin. Enfin dans la *Réponse aux Sixièmes Objections*, il répond à une question relative au Concile de Latran, notamment sur la

⁴⁴³ *A Messieurs les Doyens et Docteurs*, AT IX, pp. 4-5.

⁴⁴⁴ *Réponses aux Secondes Objections*, AT IX, p. 112.

problématique des anges, s'ils pensent et quelle serait leur nature⁴⁴⁵. Ainsi Descartes apportera un éclaircissement, en interprétant les passages pauliniens (1 Co 8,2) et johanniques. (Jn 2,2 ; 4,7).

Notre examen relatif au projet de restauration de l'œuvre théologique, sous-jacent chez Descartes, a prouvé à suffisance les difficultés rencontrées par le philosophe français. Néanmoins ce projet de restauration de la théologie bien qu'implicite chez Descartes, aura toutefois permis de susciter de réelles interrogations au sein même de l'instance théologique. C'est en cela que plusieurs théologiens du côté des Provinces Unies exploiteront certaines idées de Descartes pour les introduire dans leurs enseignements. L'influence de sa pensée est aussi remarquable chez plusieurs auteurs français. Etant assez nombreux nous ne saurions tous les mentionner ici. Toutefois, nous pouvons évoquer le philosophe et théologien Fénelon qui s'est beaucoup inspiré de Descartes. Pour emboîter l'idée d'Henri Gouhier « L'influence cartésienne devrait aussi être cherchée dans la philosophie que Fénelon propose à des mécréants comme le duc d'Orléans dans les *Lettres sur divers sujets concernant la religion et la métaphysique*, textes des dernières années de sa vie, comme dans l'écrit difficile à dater et publié sous un titre qui n'est pas de son auteur : *La nature de l'homme expliquée par les simples notions de l'être en général*, publié par Eugène Griselle en 1904». ⁴⁴⁶

Notre interrogation n'aura sans doute pas exposé la totalité du projet de réformes théologiques chez Descartes ; notre souci majeur était au moins de remettre en discussion un aspect de la pensée cartésienne quelquefois délaissé. Nous retiendrons que Descartes s'était, toutes proportions gardées, positionné comme l'un des précurseurs des réformes de l'œuvre théologique, malgré les difficultés de son temps.

⁴⁴⁵ *Réponses aux Sixièmes Objections*, AT IX, 228.

⁴⁴⁶ Henri Gouhier, « Fénelon et le cartésianisme » in *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 61, no. 1, 1977, pp. 59–68. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/44407057>. Accessed 16 Dec. 2023.

Conclusion du quatrième chapitre

Dans ce quatrième chapitre, il a été question d'examiner dans le corpus cartésien, notamment la correspondance, les difficultés liées particulièrement à son système et à ses positions doctrinales. En dépit de l'idée sous-jacente dans sa pensée de la possibilité d'établir un vrai dialogue entre philosophie et théologie – Descartes n'a pas rejeté le Verbe dans sa philosophie, mais au contraire s'y est accordé. Cependant, les arguments cartésiens n'ont pas convaincu l'opinion scientifique et les érudits de son temps. Certains y ont vu un assujettissement de sa philosophie à une forme quelconque d'autorité théologique. Car il y a toujours la permanence de l'omniprésence d'un « Dieu » dans sa pensée. Lequel Dieu est considéré comme garant des vérités rationnelles dans la philosophie cartésienne. C'est l'un des principaux reproches que l'on fait à Descartes et qui contraste avec son œuvre philosophique.

En effet, bien que sa philosophie développe un discours rationnel, rigoureux et cohérent sur l'être, paradoxalement la garantie de son existence réelle vient de la puissance d'un être divin⁴⁴⁷. Comme si l'on tentait de justifier le « rationnel » des étants à partir d'un Être paraissant comme « irrationnel », en ce que la raison humaine [s'il nous faut reprendre l'idée de Kant sur ce point], ne peut pas le décrire de façon expérimentale, concrète, tel que nous pouvons en déduire de la vérité des mathématiques sous la forme canonique de $A \times B = (AB)$; ou que $2 \times 2 = 4$. Ce qui justifie d'ailleurs les nombreuses controverses nées de la publication de ses œuvres comme les *Méditationes*, les *Principes de la philosophie*, pour ne citer que ces deux œuvres. Ainsi s'observeront des polémiques et controverses engendrées tant par des philosophes que des théologiens. D'ailleurs celles-ci ne s'arrêteront pas à la modernité, mais se poursuivront bien jusqu'à la période contemporaine.

Parmi les théories cartésiennes remises en question dans la postérité, on peut noter

⁴⁴⁷ C'est ce qui amène Jean-Pierre Leyvraz, penseur dans sa démarche critique de l'ombre d'un Dieu omniprésent dans la pensée de Descartes, à affirmer ce qui suit : « La métaphysique de Descartes est tout sauf une affirmation du primat de la raison humaine [...] Disons déjà que, pour Descartes, celui qui ne croit pas en Dieu ne saurait être vraiment certain des vérités mathématiques. D'autre part - et c'est la postérité allemande - la métaphysique de Descartes n'a pas du tout placé le sujet au centre du monde, au point que le fameux sujet dépend totalement de Dieu et peut disparaître à tout instant si Dieu le veut. «...Par conséquent, il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'intellect humain, ou encore d'autres choses existantes, mais il faut penser qu'elles dépendent de Dieu seul, qui les a instituées dès l'éternité, comme législateur suprême.» [...] Le centre de tout, c'est Dieu. Dieu règne comme un monarque absolu sur tout, impose sa volonté arbitrairement à tout et, puisque tout est suspendu à ses décrets, l'homme est à sa merci [...] On est, avec Descartes, plus proche du Château de Kafka que de saint Thomas d'Aquin. Ce qui n'est pas, bien sûr, une raison pour vanter le Dieu de saint Thomas » Cf. Jean-Pierre Leyvraz, « L'étrange Dieu de monsieur Descartes » in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2003, Troisième série, Vol. 135, No. 3 (2003), p. 194.

celles sur lesquelles se fonde l'argumentation théologique cartésienne des preuves de l'existence divine. La preuve dite ontologique fera aussi l'objet de nombreuses critiques. Dans le même ordre d'idées, sa « métaphysique », sera taxée de dogmatique, et ses théories de l'innéisme, du dualisme, de la liberté, de liberté divine - humaine etc., critiquées. Descartes a donc vu s'opposer contre lui, mieux contre sa pensée deux forces, à savoir : des personnalités tant philosophiques (comme Regius, par exemple) que théologiques (comme Voët, le Père Pierre Bourdin etc.).

Ainsi nous sommes-nous interrogés s'il ne se dessinait pas intuitivement un projet paradoxal de désir de restauration, d'ajustement de la théologie révélée à sa philosophie, ou plutôt de recadrage de la théologie révélée. Mais par qui une telle tâche pouvait-elle se faire ? Est-ce par Descartes ? Sans doute s'y prêterait-il volontiers s'il pouvait le faire librement, mais le contexte social aurait pu lui en dissuader. Ou plutôt, son intégrité morale et scientifique aurait pu le lui déconseiller. Peut-être qu'il ne s'y prêterait pas sereinement car s'étant exclu d'une telle tâche. Tout compte fait les prémisses d'un tel projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie, ou de recadrage de la théologie par Descartes sont bien visibles en sa pensée. L'Épître Dédicatoire adressée aux théologiens de la Sorbonne amorce sans doute les grandes intentions sous-jacentes en Descartes, sur la vision d'un discours théologique qui serait correctement établi. Ceci pour le bien de tous, tant pour les philosophes que pour les théologiens. D'où le sens de son regard critique envers la « théologie scolastique », et surtout envers les acteurs ayant occasionné son avilissement. Il s'agit des pseudos théologiens et philosophes s'aventurant à saper la « théologie », en la dépouillant de son essence première. C'est un fait indéniable que Descartes soutient la théologie révélée et qu'il s'y conforme. D'ailleurs il s'appuie sur sa métaphysique exposée dans les *Méditations métaphysiques* pour prouver la compatibilité de sa philosophie avec la théologie. Or sa métaphysique s'apparente à une forme de théologie rationnelle ou scolastique à travers certaines notions qu'elle aborde (la liberté, Dieu, la *causa sui*, les attributs de Dieu, la question de la triple âme, les formes substantielles, etc.). D'où la question de savoir comment peut-il vouloir conforter une théologie révélée en s'appuyant sur des thèses métaphysiques qui *a priori* seraient bien distinctes de cette dernière ? Aussi dans cette logique de soutien envers la théologie révélée, on remarque que l'auteur tout en s'appuyant sur les moyens métaphysiques, ne se démarque pas assez des présupposés de la théologie révélée et même de certains scolastiques. D'où cette résurgence de l'ambiguïté au sujet de son rapport à la théologie. Ainsi nous tenterons de

réexaminer cette ambiguïté en tentant de la comprendre dans les lignes suivantes.

Dans la première et la deuxième partie de notre travail nous avons pu discuter de l'épineuse problématique de la théologie chez Descartes, plus précisément l'idée du paradoxe qui s'observe dans la pensée cartésienne au sujet de la théologie. Car la position cartésienne est assez complexe, ambiguë à ce sujet. Ce dernier fait montre d'une attitude qui pourrait être assimilée à des revirements, voire contradictions, d'où l'idée de paradoxe qu'on trouve en sa « pensée théologique ». Dès lors, la question théologique apparaît comme un problème délicat chez Descartes.

Après avoir donc examiné dans ces parties de notre travail, l'idée d'un paradoxe chez Descartes dans le traitement des questions théologiques par une démarche herméneutique de ses textes, nous exposerons dans la troisième partie les raisons qui peuvent bien justifier ce paradoxe. Contrairement à notre démarche d'herméneutique des textes cartésiens utilisée dans la première et dans la deuxième partie, la troisième partie qui suit s'inscrira davantage, dans une recherche d'éléments par lesquels on pourrait appréhender ce paradoxe.

TROISIÈME PARTIE : ÉLÉMENTS DE COMPREHENSION DU PARADOXE THÉOLOGIQUE OU DE L'AMBIVALENCE DANS LA PENSÉE CARTÉSIENNE

CHAPITRE V : AUTRES DIFFICULTÉS DANS LE PROJET D'AJUSTEMENT DE LA THÉOLOGIE RÉVÉLÉE À LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

Dans les deux premières parties de notre travail, nous avons exposé et traité l'idée d'un paradoxe théologique ou d'un *Janus* chez Descartes. Cette troisième partie que nous abordons se donne pour tâche de tenter de comprendre ce paradoxe, les raisons qui peuvent le justifier, ainsi que les difficultés auxquelles Descartes se heurte lorsqu'il est invité à traiter de théologie.

La position délicate et pour le moins surprenante dans laquelle se trouve Descartes nous conduit à nous interroger comment ce dernier qui se dit incapable de surpasser les limites du champ d'expérimentation rationnelle peut entrevoir une accommodation avec un champ en dehors du champ rationnel. De la même manière nous nous interrogeons pourquoi la saisie de l'absolu divin révélé par l'Écriture est-elle problématique du point de vue de la connaissance rationnelle chez Descartes. En effet, Descartes montre qu'il est difficile de saisir le mystère, la théologie rationnellement, pourtant il approuve par sa métaphysique la possibilité d'un éclaircissement de certains points théologiques. Ce qui apparaît ici comme l'une des raisons susceptibles de justifier le paradoxe théologique ; et cela suscite une réflexion qu'on pourrait formuler ainsi : en adhérant résolument à la modernité, Descartes ne crée-t-il pas des difficultés supplémentaires, notamment dans son projet complexe d'ajustement de la théologie révélée à sa philosophie qui demeure pourtant rationnelle ? En plaçant la raison au centre de la quête du savoir, de la connaissance de l'être, de la connaissance de ce qui est « clair et distinct », en posant un raisonnement démonstratif de l'existence de Dieu (ses attributs ainsi que ceux de l'âme dans ses *Meditationes* grâce à la raison) Descartes n'accorde-t-il pas trop de prépondérance à la « rationalité » dans le débat philosophique ? Sinon comment la raison en tant que faculté humaine, donc créée, finie et

limitée peut-elle permettre la démonstration de ce qui est « incréé », « infini » et sans limites ? Dieu étant sans limites, insaisissable dans le temps et dans l'espace (tout comme sa pensée), demeurent tout un mystère, car il est difficile d'avoir une parfaite connaissance de ce qu'il pense ou envisage, sa volonté lui étant propre. Seule sa révélation par les Saintes Écritures nous permet de connaître ce qu'il pense grâce à notre foi. C'est à partir de ces interrogations que nous allons examiner, dans ce chapitre, d'autres difficultés observées dans le projet d'ajustement de la théologie à la philosophie chez Descartes, ainsi que les raisons sous-jacentes des paradoxes abordés précédemment. Ensuite, nous aborderons, au chapitre suivant, les difficultés occasionnées par le changement de paradigme, ou l'avènement de la modernité. De même nous montrerons leur influence dans la compréhension du paradoxe théologique ou l'ambivalence dans la pensée cartésienne.

Quelques raisons sous-jacentes de ces difficultés

Introduction

L'examen de ce chapitre aux aspects épistémologiques portera sur quelques règles des *Regulae*, sur les *Méditations Métaphysiques* et des textes de sa correspondance. Le choix porté sur les *Regulae* tient au fait qu'elles constituent chez Descartes, une œuvre majeure qui développe les grandes lignes de son épistémologie. C'est en cette œuvre inachevée, publiée à titre posthume, mais rédigée entre 1620 et 1629⁴⁴⁸ que Descartes s'interroge vraiment pour la première fois de façon bien détaillée, sur les fondements d'une science qui pourrait permettre à notre esprit de parvenir au vrai. Autrement dit le problème de la connaissance humaine, des capacités et limites de notre esprit dans son interrogation sur l'être, commence sérieusement chez Descartes avec les *Regulae*. Les problèmes épistémologiques traités dans cette œuvre nous donnent sans doute matière à travers quelques pistes, pour comprendre plus tard, l'embarras de Descartes envers la théologie. C'est en cela qu'il nous est indispensable de convoquer en place de choix les *Regulae* ; sans pour autant négliger les autres textes de Descartes dans leur interrogation sur les raisons sous-jacentes du paradoxe théologique observé chez lui. Car l'interrogation portant sur les raisons qui justifient l'idée d'un paradoxe réel chez Descartes dans son traitement de la théologie, ou les choses relevant du mystère, implique aussi le problème de la connaissance humaine.

⁴⁴⁸ Les avis autour de la date précise de publication des *Regulae* sont très controversés selon les commentateurs.

Dans ce contexte nous allons donc énumérer quelques faits ou raisons qui rendent complexe la compréhension du projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne. Premièrement, nous décelons dans cette démarche d'ajustement une ambiguïté qui se traduit entre autres par le fait que Descartes qui envisage un rapprochement de la théologie avec la philosophie, procède paradoxalement par une mise hors-jeu de la théologie dans sa théorie de la connaissance. Il réduit la faculté de connaître de façon « claire et distincte » à la *ratio*, l'*intuitio* et la *deductio* ; deuxièmement l'ambiguïté s'observe dans le soutien de la théologie révélée par la Métaphysique chez Descartes, tout en tenant compte de certaines thèses bibliques soutenues par la théologie. Nous nous interrogerons comment la métaphysique cartésienne qui est très complexe, et s'apparente à une théologie rationnelle peut-elle appuyer la théologie révélée ? Et enfin, troisièmement les difficultés de notre esprit [raison] à bien atteindre « l'absolu divin ».

5.1 Des raisons complexifiant la compréhension du projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne

5.1.1 Réduction de la faculté de connaître de façon claire et distincte⁴⁴⁹ à la *ratio* chez Descartes

D'emblée il importe de noter que chez Descartes, ce qui est connaissable c'est-à-dire saisissable de façon claire et distincte au moyen de notre esprit (*mens*), doit être objet d'une certitude – et doit pouvoir se vérifier au moyen de l'intuition. En revisitant l'univers rationnel

⁴⁴⁹ À première vue on croirait que seule la « raison » ou plutôt « l'intelligence » suffirait chez Descartes pour connaître. C'est l'idée générale qui se dégage de sa pensée, vu la manière dont les sens et l'imagination sont considérés, comme des facultés susceptibles d'erreur. Seulement la règle XII des *Regulae* semble poser une difficulté qui nous amène à reconsidérer autrement notre appréciation envers ces facultés dans le processus de la connaissance. Car dans la règle XII Descartes affirme qu'il « y a en nous quatre facultés dont nous pouvons nous servir pour connaître, l'intelligence, l'imagination, les sens et la mémoire, afin de ne laisser sans emploi aucun de nos moyens ». Oui « l'intelligence seule est capable de concevoir la vérité. Elle doit cependant s'aider de l'imagination, des sens et de la mémoire ». Une telle affirmation dans la XIIème règle peut paraître bien complexe à saisir. De là on supposerait que la connaissance comme évidence des choses, de façon claire et distincte, ne se conçoit que par notre « intelligence », ou notre « ratio », qui la légitime comme certitude. Cependant, en tant que processus qui fait appel à plusieurs « étapes », la connaissance mobilise donc les sens, [car c'est des sens que notre premier contact avec le monde est établi], l'imagination et la mémoire qui elles aussi chez Descartes sont considérées comme des lieux [parties du corps, autrement dit « sens internes » pour reprendre les termes médiévaux] où sont imprimées des idées ou figures pures et incorporelles que les sens externes envoient par le biais du *sens commun*. Ainsi peut-on dire que la « ratio » ou l'intelligence permet de connaître de façon claire et distincte. Cependant dans son processus du connaître il y a d'autres facultés aussi comme les sens, l'imagination et la mémoire qui peuvent servir d'appui. La question étant de savoir si leur aide ou apport est capital dans ce processus, sachant que l'intelligence seule d'après Descartes est capable de concevoir la vérité.

prôné par Descartes, nous verrons dans ce point que ce dernier va créer de l'ambiguïté lui-même lorsqu'il estimera plus tard [dans la lettre au Père Vatier, 22 février 1638 par exemple]⁴⁵⁰ pouvoir mieux expliquer certains mystères de l'Eglise comme la transsubstantiation⁴⁵¹ par sa philosophie (et sa Métaphysique), plutôt que par celle des calvinistes. Pourtant, dans ses premiers travaux comme les *Regulae*, le *Discours de la méthode*, et même plus tard dans *Méditations métaphysiques* etc., la recherche du fondement de la connaissance chez ce dernier s'appuie sur la rationalité, et non sur la foi. Cette même rationalité permet une réflexion⁴⁵² sur des questions métaphysiques comme Dieu, l'âme, la liberté, etc. Comment pourrait-il alors intégrer dans une démarche qui se veut évidente, critique, objective et rigoureuse dans son cheminement, des vérités obscures qui ne relèvent pas de la raison ? Ceci étant, abordons donc notre sujet en revisitant cet univers rationnel chez Descartes. Aussi nous tenterons de montrer que, bien que Descartes affirme pourtant ne pas s'y opposer, la foi (théologie révélée, Écriture sainte) est quasiment absente dans le processus de la connaissance. D'où la difficulté à bien comprendre sa démarche de vouloir ajuster la théologie révélée à sa philosophie, quand on sait que la théologie n'est ni rationnelle, ni scientifique chez cet auteur.

Quelques rappels sur le rationalisme cartésien

Descartes est bien connu pour être le père de la philosophie moderne. Il apporte à la modernité une nouvelle approche dans la saisie de l'étant, réduit à un objet, c'est-à-dire à ce qui en lui est connaissable avec certitude par notre mens ; aussi ce dernier développe une philosophie de la subjectivité, en ce que, désormais, le sujet humain à travers sa « pensée » est mis au centre de la réflexion philosophique⁴⁵³. Nous soulignons avec Kim Sang Ong-Van-Cung que « l'histoire de la philosophie a considéré au moins depuis Kant que Descartes est

⁴⁵⁰ Il s'agit ici d'un exemple parmi tant d'autres où Descartes suscite de l'ambiguïté.

⁴⁵¹ *Au Père Vatier*, 22 février 1638, FAII, 30 ; AT I, 564 13-25

⁴⁵² Descartes montrera que la raison pure est habilitée en métaphysique. A l'inverse, d'autres facultés sensibles comme l'imagination, les sens et la mémoire seront mises de côté dans la recherche d'un fondement métaphysique.

⁴⁵³ Ce mérite est bien reconnu par de nombreux penseurs. On peut citer entre autres dans la postérité Husserl. Bien qu'Husserl opte pour une démarche « phénoménologique », toute distincte de celle de Descartes, dans la recherche de la vérité dans ce contexte de crise en science qu'il décriait, Husserl sait reconnaître tout de même dans la pensée cartésienne quelques notions qu'il juge importantes philosophiquement. Dans l'introduction des *Méditations cartésiennes*, Husserl affirme que les méditations de Descartes « dessinent le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre, méditations qui seules peuvent donner naissance à une philosophie », dans la mesure où « quiconque veut vraiment devenir philosophe devra une fois dans sa vie se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire ». Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 2000, p. 18-19.

l'inventeur de la notion de sujet et la thèse selon laquelle il faut commencer en philosophie par le moi. Car si la philosophie cherche à penser le vrai, elle ne le peut qu'à partir d'un retour réflexif du moi qui pense sur sa propre opération »⁴⁵⁴. Cependant cette conception pourtant d'autorité parmi les lectures cartésiennes, louant Descartes d'avoir propulsé la « subjectivité », est remise en question par certains penseurs contemporains. C'est le cas d'Alain Ségué-Duclot qui pense que « Descartes n'invente pas la prééminence du sujet humain – déjà affirmée dans « l'humain mesure de toute choses » de Protagoras ; il n'est pas non plus le premier à mettre au premier rang la rationalité – l'ontologie mathématique de Pythagore le précède en cela. Son originalité est de les poser ensemble. Étudier comment il a tenté d'accorder ces deux positions adverses conduit à faire ce constat : Descartes est moins le créateur du rationalisme que celui qui plonge le rationalisme dans une crise profonde, caractéristique de la pensée moderne »⁴⁵⁵. Par ailleurs, n'étant pas assez pertinente dans notre travail, nous ne nous attarderons pas sur cette polémique relative à la paternité du rationalisme.

Toutefois, il faut noter que chez Descartes le sujet pensant défini à travers l'idée du *cogito* détermine désormais l'étant, et donne un vrai sens à l'existence⁴⁵⁶. Dans tout idéal de recherche du vrai, toute légitimité de connaissance qui en découle doit se faire au moyen de la lumière naturelle qu'est la raison, laquelle est pourvue en nous par Dieu. C'est par son rationalisme, métaphysique d'ailleurs que Descartes questionne des objets comme Dieu et l'âme. C'est par la raison qu'il questionne les attributs de Dieu, sa nature infinie et parfaite, de bonté, ainsi que la démonstration de son existence. Dans les *Méditations métaphysiques* par exemple il s'emploie à privilégier plutôt une approche métaphysique que théologique. Quand il s'agit de s'interroger sur Dieu la seule considération théologique ne tiendrait que sur la forme, du fait que Dieu y soit évoqué, et quelques occurrences ou allusions faites envers des

⁴⁵⁴ Kim Sang Ong-Van-Cung, « Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego », in *Descartes et la question du sujet*, Kim Sang Ong-Van-Cung (dir), Paris, PUF, 1999, p. 133.

⁴⁵⁵ Cf. *Résumé* : Alain Ségué-Duclot, *Descartes une crise de la raison*, Clamecy, Ed., Belin, 2017.

⁴⁵⁶ Sartre partagera cette idée du Cogito comme moment important de découverte de soi. Mais Sartre enrichira cette idée. Si le Cogito cartésien se limite à la subjectivité en ce que l'homme par une sorte d'introspection se redécouvre et comprend le sens de son existence, le Cogito sartrien ne se limite pas là, mais souligne l'importance de l'altérité [l'autre] dans la connaissance de soi-même. C'est en cela que le Cogito sartrien n'est pas subjectif mais plutôt intersubjectif, c'est-à-dire qu'il n'est pas auto-suffisant mais nécessite la présence d'autrui dans sa construction. Ainsi Sartre pense-t-il que contrairement à la philosophie de Descartes, et à celle de Kant, nous ne pouvons véritablement nous atteindre nous-mêmes qu'en face de l'autre. De même que dans cette même lancée, l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. A Sartre de conclure en affirmant que « l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi tous les autres et il les découvre comme la condition de son existence ».

passages des Saintes Ecritures. Toutefois Descartes évite dans la mesure du possible de puiser davantage dans les arguments théologiques au sens de la révélation, même s'ils s'accordent entièrement avec sa métaphysique.

Dans la troisième méditation métaphysique, partant du postulat de l'idée divine en soi, vers la découverte de Dieu, ses attributs, ainsi que notre être, Descartes n'utilise que de la seule faculté de raison. Il argumente sur Dieu en s'appuyant sur l'outil rationnel. Comme le firent tous les philosophes traitant de théologie rationnelle avant lui à l'instar de Suarez, Descartes se passe donc de la foi objective (*fides quae*) pour parler de Dieu. Il parle de Dieu en métaphysicien – philosophe. Peut-être le fait-il aussi pour attribuer à son interrogation sur Dieu une vraie valeur métaphysique démarquée de toute propension théologique. Au sujet des preuves de l'existence de Dieu qu'il présente dans les *Meditationes*, notamment dans la méditation III, ainsi que la V, on y observe bien un raisonnement employé par l'auteur pour parvenir à une démonstration. Un raisonnement obéissant à une certaine logique partant de prémisses, (bien qu'elles aient été critiquées, n'étant pas assez solides aux yeux de certains philosophes) jusqu'à des déductions qui se résument à l'idée que Dieu existe. Descartes use de la raison, mettant donc de côté la théologie dans cet exercice démonstratif de l'existence de Dieu.

Ainsi reprenons donc quelques passages pour illustrer le raisonnement cartésien à travers deux preuves : celle partant de la démonstration de l'existence de Dieu à partir de son idée dans la III^{ème} méditation, puis celle qui repose sur l'idée de perfection en Dieu dans la V^{ème} méditation. « Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, [...] »⁴⁵⁷. Dans la troisième méditation Descartes poursuit une certaine logique de raisonnement qui part de la distinction des différents types d'idées que l'esprit perçoit. Et parmi ces types d'idées figurent en bonne place les idées innées, dont « celle par laquelle je conçois un Dieu Souverain éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui »⁴⁵⁸. Celui-ci de poursuivre « maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que de son effet : car d'où est-

⁴⁵⁷ MM V, FA II, 472 ; AT IX, 52.

⁴⁵⁸ MM III, FA II, 438 ; AT IX, 32.

ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? »⁴⁵⁹. Puis un peu plus loin après une longue argumentation Descartes parvient à affirmer que « par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie »⁴⁶⁰. Tout ceci pour dire que Descartes suit un certain ordre⁴⁶¹ des raisons dans ses *Meditationes* pour prouver l'existence de Dieu sans recourir à la foi. La preuve exposée dans la V^{ème} méditation est également le fruit d'un raisonnement bien construit autour de la rationalité. Si Descartes recourût à la foi dans cette démonstration de l'existence de Dieu, il n'aurait à ce moment-là rien apporté par rapport à ses prédécesseurs de la tradition. De même qu'il aurait tout simplement basculé dans une forme de discours de tendance théologique. C'est donc pour éviter cette confusion et conforter sa posture assumée de philosophe que Descartes use de raison.

5.1.2 Démarcation envers ses prédécesseurs : La mise *hors-jeu* de la théologie dans le système épistémique cartésien

Contrairement à Saint Augustin, et les scolastiques : Saint Anselme et Saint Thomas d'Aquin, Descartes met hors-jeu de son système métaphysique et philosophique la faculté qu'est la foi (théologie). Surtout quand il nous faut rechercher des vérités claires et distinctes, incapables d'offusquer notre esprit dans son jugement.⁴⁶²

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ MM III, FA II, 445 ; AT IX, 36.

⁴⁶¹ Sur ce point on peut aussi se référer au travail monumental effectué par Martial Gueroult, avec son ouvrage *Descartes selon l'ordre des raisons* dans lequel il est montré que Descartes, insiste sur le fait que sa pensée obéit à un ordre bien précis. Aussi qu'il y a une certaine logique entre les idées qu'il développe. Chacune peut se déduire de l'autre, sur le modèle d'une démonstration géométrique. D'où cette affirmation de Descartes dans la Préface des Méditations métaphysiques : « Mais pour ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons, s'amuseront à épiloguer sur chacune des parties, comme font plusieurs, ceux-là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce traité ». Cf. *Préface des Méditations métaphysiques*, FA II, 393 ; AT VII, 7 à 10. [Voir texte latin AT.]

⁴⁶² Pour renfoncer davantage l'idée d'Alain Séguy-Duclot, on découvre chez Descartes généralement deux thèses révolutionnaires : « - la position du principe de la connaissance dans le sujet humain et non plus en Dieu, ce qui rompt avec la tradition philosophique, et plus particulièrement avec la philosophie médiévale qui a fait de la philosophie la servante de la théologie ; « - la mise en place du projet rationaliste, qui place les notions d'*ordre* et de *mesure* au cœur de la connaissance, et dont l'ambition ultime serait la réduction du qualitatif au quantitatif [...] », Alain Séguy-Duclot, *Descartes une crise de la raison*, Clamecy, Ed., Belin, 2017. p. 5.

Descartes rompt avec certaines postures médiévales, mieux avec une certaine tradition divalente qui a considéré que la raison et la foi correspondaient à deux modes de connaissances distincts avec des objets distincts. En posant un principe de la connaissance dans le sujet humain Descartes désarme *ipso facto* le champ théologique de ses privilèges épistémologiques. Descartes établit comme un retour au sujet humain, à ses capacités intellectuelles pour connaître. Ce qui pourrait paraître comme un détronement du pouvoir de Dieu au profit de la subjectivité humaine, en ce qui concerne la connaissance, bien que Descartes lui-même ne l'ait pas dit comme tel.

Il est clair que s'il fallait recourir à la foi, « *fides* » pour résoudre par exemple l'épineuse problématique du morceau de cire⁴⁶³ des *Méditations métaphysiques*, qui se transforme en plusieurs états de la matière, l'analyse et les résultats de cette expérience se seraient avérés complètement faux. Car de cette expérience, à ce moment-là, nous n'aurions fait qu'espérer, croire, et nous plonger dans une attitude dogmatique au lieu d'analyser la permanence ou l'essence même de la cire. Telle est l'*attitude* de la foi, celle de nous permettre d'espérer, de nous livrer donc à une croyance, à un attachement et à une assurance presque naïve envers un objet/être. Une attitude que l'on pourrait considérer dogmatique par opposition à la *critique* si on se réfère à Kant. Or ce qui est de caractère dogmatique s'éloigne du rationnel. La foi relève de la « volonté⁴⁶⁴ » de chacun. Elle n'est pas une opération de

⁴⁶³ Nous faisons allusion ici à l'expérience du morceau de cire développée par Descartes dans la deuxième méditation métaphysique. Pour rappel, il s'agit d'une expérience à travers laquelle Descartes montre la nature changeante des corps, notamment leurs qualités sensibles : forme, saveur, odeur, couleur, flexibilité, dureté, etc. Il montre aussi que nous ne devrions pas nous servir de notre imagination pour juger de la vraie essence des corps. Seule une vraie inspection de notre esprit par notre faculté de raison nous permettrait de bien appréhender la vraie nature des corps. Pour bien illustrer son raisonnement Descartes s'appuie sur la cire encore à son état solide, il la rapproche du feu et montre que cette dernière fond. De cette fusion de la cire qui passe tout simplement d'un état solide à l'état liquide, et si on poursuivait le réchauffement de cette cire liquide, elle se transformerait en gaz, Descartes veut questionner ici l'apparent. Il questionne aussi notre perception pour en déceler les limites. Il remet en cause nos vieilles habitudes dans la perception des choses qui nous induisent souvent en erreur. En effet, la cire malgré tous ses changements de matière demeure toujours. Il y a une permanence de son substrat. Dans sa quintessence la cire est toujours cette même cire bien qu'elle ait perdu ses qualités sensibles. Mais cette observation de la permanence de la cire nécessite une acuité de notre esprit. Ainsi chez Descartes c'est la « ratio », notre raison qui nous permet de bien percevoir avec « clarté et distinction » cette subsistance du substrat de la cire, contrairement à l'imagination qui nous aurait fait croire à ses qualités sensibles. Descartes nous invite à éviter une « perception spontanée » car celle-ci nous conduit à des croyances à des réalités fausses. Au sujet de cette expérience voir la Méditation II. Cf. FA II, 423-428 ; AT IX, 23-26.

⁴⁶⁴ Et c'est aussi par ce fait de la foi qui fonde les vérités de la révélation d'être un acte de volonté et non de l'esprit, que les vérités de la révélation ne sont pas pour autant les plus incertaines, malgré leur indépendance et non-conformité avec les deux voies royales qui conduisent à la connaissance ou la science à savoir : déduction et intuition. Il faut dire que Descartes semble soulever ici un autre paradoxe dans ce passage de la Règle III entre d'une part : l'affirmation de la déduction et l'intuition comme voies « les plus sûres » pour parvenir à la connaissance, excluant de ce fait la foi, car elle, n'emprunte pas ces voies ; et d'autre part l'affirmation d'une

l'esprit procédant par « intuition » ou « déduction », qui sont considérées chez Descartes comme « les deux voies les plus sûres pour arriver à la science ». De ce fait « l'esprit ne doit pas en admettre davantage ; il doit rejeter toutes les autres⁴⁶⁵ comme suspectes et sujettes à l'erreur » dont la foi. Descartes d'ajouter dans ce sens que la foi est « comme dans tout ce qui est obscur, un acte non de l'esprit, mais de la volonté ».⁴⁶⁶

C'est dans la même perspective que l'expérience du morceau de cire des *Meditationes* invite aussi à s'affranchir de toute croyance, obscurité ou tendance dogmatique suscitée par les sens et même l'imagination chez Descartes. Jean Laporte dit à ce sujet : « c'est pourquoi Descartes, après avoir constaté que « je ne saurais concevoir par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire »(1), s'empresse d'ajouter : « je dis ce morceau de cire en particulier, car, pour la cire en général, il est encore plus évident » [...] Descartes est donc en droit de conclure que je ne puis percevoir « selon la vérité » (3) ce morceau de cire « sans un esprit humain » : *non possum sine humanâ mente percipere* »⁴⁶⁷. Nous pensons que l'expérience du morceau de cire est une belle illustration du pouvoir de la raison dans l'analyse des objets sensibles qui se présentent à notre entendement. A travers elle Descartes permet de démontrer une fois de plus la distinction réelle qui existe entre l'homme et l'animal. L'un [l'homme] étant doté d'une âme raisonnable, celle qui lui permet de bien saisir l'être véritable de la cire, et celui des attributs ou qualités sensibles de la cire ; tandis que l'autre, à savoir l'animal n'étant doté que de sa simple qualité instinctive, limitée dans le discernement et dans la saisie de l'être réel des choses. Aussi à travers cette expérience de la cire on peut montrer chez Descartes les limites de la foi, et même de la grâce dans la quête du vrai.

5.1.3 La difficulté occasionnée par Descartes

Ayant donc mis hors-jeu de son système la théologie dans toute démarche épistémologique, on comprend mieux, de ce fait la perplexité de Descartes quand il est invité à se prononcer sur des *questions théologiques*. Car il devient alors difficile de pouvoir construire une

possibilité de certitude dans les vérités de la révélation du fait que la raison qui les fonde (raison formelle) et qui pousse les fidèles à les croire (croire à l'Écritures) ne dépende pas de l'esprit [mens] mais plutôt de la volonté.

⁴⁶⁵ À savoir : foi, imagination, sens etc...

⁴⁶⁶ RDE III, FA I, 90.

⁴⁶⁷ Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Chap. II, Paris, PUF, 2000, p. 64.

argumentation rationnelle sur ce qui nécessite le recours à la foi, c'est-à-dire, sur ce qui relève de l'inévidence et qui ne peut se soumettre à l'examen critique du doute méthodique.⁴⁶⁸

Étant peut-être conscient de cette réalité sur la théologie en tant que lieu dépourvu de scientificité, le philosophe français n'ose pas s'y embarquer, ou plutôt hésite à se lancer dans une espèce d'ambiguïté dans laquelle il ne se reconnaît pas réellement, du fait de sa posture en tant que philosophe ou scientifique. Et quand bien même Descartes s'y lance, il s'observe à travers son argumentation une certaine brièveté, laissant présager l'idée d'un malaise. La théologie étant mise hors-jeu du système épistémologique cartésien, pour ne pas dire « marginalisée » dans la saisie du « vrai », il deviendra plus que difficile à Descartes, de lui trouver une place, même symbolique dans toute interrogation de nature gnoséologique. On peut citer en guise d'exemple le traitement de la question du *mal* (d'un point de vue théologique). Sur cette question le philosophe français est presque réservé, et il a tendance à vouloir l'aborder épistémologiquement, en évoquant l'erreur, la douleur physique, la souffrance morale ou psychologique. L'origine du mal entendu comme ce qui est contraire au bien, autrement dit comme péché originel, lié au sentiment de culpabilité est difficilement examiné, car cela implique la théologie. D'où le sens des interrogations suivantes : Descartes tente-t-il d'apporter un bref éclaircissement sur la question du mal entendu comme péché ? De même, si Dieu qui m'a créé à son image est infiniment bon, ainsi que toutes ses œuvres, d'où vient donc le mal ? (unde malum ? comme questionnait Augustin, Confessions, **VII**, iii, 4-5; iv, 6; v, 7; **vii**, 11; xii, 18). Ceci étant, examinons cette question du mal d'un point de vue théologique.

De la difficulté dans le traitement de la question du mal d'un point de vue théologique

Le mal est un concept difficile à saisir chez Descartes. Quelquefois il renvoie à l'erreur, à l'ignorance, à la douleur, à la souffrance, et au péché, etc... Par sa nature polysémique, on se perdrait quasiment dans les textes où il est utilisé. Par ailleurs il faut souligner la discrétion de Descartes à l'égard du traitement de la question du mal dans le volet théologique. En effet, le

⁴⁶⁸ Pour reprendre l'idée de Denis Kambouchner et Jean-Marie Beyssade sur cette mise *hors-jeu* dans l'épistémologie cartésienne de la théologie, « pour les *Regulae*, Dieu n'est pas un objet, et qu'elles n'ont pas besoin de Dieu pour établir quoi que ce soit de ce qu'elles se donnent à établir, sur le mode où elles entendent l'établir ». Cf. Denis Kambouchner et Jean-Marie Beyssade, *René Descartes Œuvres complètes*, Tome I, Paris, Tel Gallimard, 2016, p. 36.

problème théologique du mal ne fait pas partie de ses préoccupations, car tout ce qui relève de la foi n'est pas touchable à ses yeux. Toutefois l'exception est faite avec le problème de l'Eucharistie, croyant trouver en elle des vertus susceptibles d'élucider ses thèses philosophiques⁴⁶⁹. Comment donc Descartes aborde-t-il la question du mal sur le plan théologique ? Et comment se présente-t-elle dans ses textes ?

La question du mal peut être saisie dans le volet théologique à travers celle du péché. En effet, nous notons que dans ses textes Descartes ne donne pas une définition explicite du péché. Peut-être le fait-il à cause de son enseignement moral reçu au Collège de la Flèche et auprès des Jésuites, qui portaient essentiellement sur « les mœurs des anciens païens »⁴⁷⁰. On peut évoquer quelques textes qui nous donnent un aperçu sur la définition du péché.

- Dans la *Lettre à Mersenne du 30 août 1640*, Descartes affirme que « c'est une vertu de se confesser, aussi bien de faire vœux de religieux ; mais pourtant cette vertu n'aurait jamais de lieu, si les hommes ne péchaient point ». [AT III, 167]. Cela sous-entend que le péché se conçoit ici comme ce qui est contraire à la vertu. C'est un mal récurrent chez les hommes. D'où l'émergence en opposition au mal des pratiques vertueuses comme « se confesser », « faire vœux de religieux ». Car l'essence intime de ces vertus est d'éviter aux hommes de tomber dans le péché.

On sait que « se confesser » et « faire vœux de religieux » sont deux moments religieux importants à travers lesquels, l'homme [pécheur], sous l'emprise du mal, choisit par le pouvoir de son libre arbitre de se tourner vers un autre mode d'agir. D'où l'idée de repentance qui est souvent employée par les textes bibliques. L'homme se détourne donc de tout mode d'agir selon le mal pour se conformer avec toute action visant le bien. Parmi les principes qui permettent l'agir selon le bien, figure la loi divine, qu'on peut étendre aux lois et coutumes du pays, etc...

- Dans l'abrégé sur la *Méditation IV*, Descartes affirme ne pas pouvoir traiter du péché [religieusement]. De même, un passage peut nous permettre de saisir ses différentes acceptions.

⁴⁶⁹ Sur ce point, voir la Thèse de doctorat en Philosophie de Jil Muller, *La question du péché et du mal chez Montaigne et Descartes*, soutenue le 16 septembre 2019 à l'Université de Strasbourg. Ce dernier aborde dans le détail cette question dans ses différents volets chez Descartes. <http://www.theses.fr/2019STRAC014> ; Voir aussi Delfour, Jean-Jacques. "La liberté et le mal chez Descartes. Réflexions sur la métaphysique et l'éthique modernes", vol. 93, no. 1, 2002, pp. 1-41. <https://doi.org/10.1515/kant.93.1.1>

⁴⁷⁰ Sur ce point, Cf. Geneviève Rodis-Lewis, Descartes. Biographie, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 35

« Mais cependant il est à remarquer, que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux ; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle »⁴⁷¹.

Dans ce passage Descartes veut être précis sur l'usage du concept « péché ». Il y souligne un sens moral ou religieux, puis épistémologique ou philosophique du péché. En effet, la première proposition définit le péché comme « erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal ». Mais il faut noter que Descartes n'entend pas traiter le péché dans ce registre (moral ou religieux). Par ailleurs, ici nous pouvons assimiler l'erreur à la « faute » morale qui se commet dans la poursuite du bien et du mal. De cette faute découle le sentiment de culpabilité quand on se rend compte, par la suite de notre « mal agir ». Cela fait écho aux passages des Saintes Ecritures, au sujet du péché adamique. La deuxième proposition donne une autre acception du péché. Désormais il s'agit de l'erreur qui « arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux ». Il s'agit cette fois-ci d'une définition du péché dans sa dimension épistémologique. C'est dans ce registre donc qu'il entend traiter du péché dans la méditation IV.

A travers ces lignes, nous avons pu exposer quelques occurrences sur la conception cartésienne du péché [mal]. Cependant une interrogation s'impose toujours à nous : d'où vient donc le mal ? Mieux, d'où vient-il que l'on pêche ?

De l'origine du mal

D'emblée il est important de rappeler que le Dieu de la philosophie cartésienne est un Dieu de bonté, d'amour, de justice. C'est une évidence qu'il ne saurait être trompeur, car il vise le bien de l'homme, ainsi que celui des autres composantes de l'univers. C'est pourquoi il créa le monde avec autant de perfection. De ce fait il est inconcevable de voir en Dieu l'origine du mal. En guise d'exemple, dans les *Principes de la philosophie*⁴⁷², notamment à l'article 45 de

⁴⁷¹ *Abrégé*, AT IX, 11.

⁴⁷² PP, art. 45., FA III, 248 ; AT IX, 123-124.

la troisième partie, Descartes s'accorde avec la description de la bonté divine faite des Saintes Écritures en ces termes :

« Je ne doute point que le monde n'ait été créé au commencement avec autant de perfection qu'il en a ; en sorte que le Soleil, la Terre, la Lune et les étoiles ont été dès lors [...] et qu'Adam et Eve n'ont pas été créés enfants, mais en âge d'hommes parfaits. La religion chrétienne veut que nous le croyions ainsi, et la raison naturelle nous persuade absolument cette vérité ; parce que considérant la toute-puissance de Dieu, nous ne devons juger que tout ce qu'il a fait a eu dès le commencement toute la perfection qu'il devait avoir »⁴⁷³.

Cet extrait inspiré de la Genèse biblique de la création, et celle d'Adam et Eve suppose qu'au commencement de l'humanité tout était parfait. Le mal n'y est pas encore⁴⁷⁴. Le mal [péché adamique] n'advient que par la suite, lorsqu'il eût transgression des recommandations divines. Descartes en s'accordant avec ce passage d'inspiration biblique approuverait dans ce sens, la thèse du péché d'Adam comme source du mal. De même cette thèse, sans être contestée par ce dernier apparaît plus explicitement dans son entretien avec Burman. En réponse à Burman à propos d'une question sur le déploiement du libre arbitre sur des choses surnaturelles (théologiques), il affirme ce qui suit :

« Quant aux choses surnaturelles, les Théologiens nous enseignent que nous avons été corrompus à cet égard par le péché originel : pour que nous puissions y atteindre, nous avons besoin de la grâce, qui nous fait connaître que là est le vrai bien, et nous le fait ainsi désirer. Car les péchés découlent presque entièrement de l'ignorance ; personne ne peut désirer le mal en tant que mal. Mais Dieu nous fait cette grâce ; et en récompense de nos bonnes œuvres (que nous ne sommes pas moins tenus autrement d'accomplir), il nous a promis la vie éternelle, à laquelle personne n'aurait pensé ou n'aurait jamais aspiré »⁴⁷⁵.

De cet extrait on retiendra que le péché originel est décisif dans l'avènement du mal humain. Descartes l'admet explicitement ici, (sans contester ce qu'affirment les Théologiens), en employant le terme de « corruption » de l'homme par le « péché originel ». De même le mal est aussi lié à l'ignorance. Cette ignorance est aussi due à notre faillibilité dans l'usage de

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ Plus tard Jean-Jacques Rousseau évoquera l'idée de l'innocence humaine à l'état de nature, ou le mythe du bon sauvage. L'homme s'avilira dans la société civile, laquelle s'avérera corruptive pour son être.

⁴⁷⁵ René Descartes, *Entretien avec Burman, Op.cit.*, p. 53.

notre volonté. Car bien que Dieu nous ait pourvus du libre arbitre, il est de notre rôle de bien juger sur ce qui est bien ou mal pour nous. A cause de la faillibilité de notre nature par rapport à celle de Dieu, il n'est pas surprenant qu'il y ait des errances dans nos jugements, et que cela nous expose au mal. Comme l'affirme Descartes dans son entretien avec Burman : « notre entendement non seulement ne s'étend pas à autant de choses que l'entendement de Dieu, mais de plus il est en lui-même très imparfait ; il a des obscurités, et l'ignorance y est jointe, etc. »⁴⁷⁶. Le mal est dans ce sens attribuable à un défaut de lumière de notre entendement. D'où l'importance de la méthode proposée par Descartes pour bien guider sa raison. De ce fait, peut-on dire que l'homme est lui-même la source du mal ?

Si dans l'optique cartésienne, le créateur de tout ce qui existe est exempt de toute possibilité de malice, alors le mal qui advient chez l'homme, trouverait sa cause de lui-même. Telle est aussi l'interprétation chrétienne de l'origine du mal remontant au péché originel. Et l'entendement [fini] de l'homme est déterminant dans la poursuite du bien ou du mal. Descartes rappelle le rôle de l'entendement, et le pouvoir du libre arbitre dans l'accomplissement de l'homme.

En remontant aux premiers travaux de Descartes, notamment dans *les Olympiques*, un passage tiré du livre de la Genèse peut constituer une autre piste de réflexion sur l'origine du mal chez Descartes. « Disant que Dieu a séparé la lumière des ténèbres, la Genèse signifie qu'il a séparé les bons anges des mauvais »⁴⁷⁷. Que nous inspire donc un tel passage ?

Ce passage bien qu'il réfute toute possibilité de malice en Dieu situe l'origine du mal non pas au moment du péché originel [adamique], mais au moment de la création des anges. Une chose est sûre dans les *Olympiques*, le mal en *soi* (c'est-à-dire le mal en tant que mal) semble remonter à un moment antérieur à la création de l'humanité. Cela se justifie du fait que la séparation de la lumière des ténèbres, selon les Saintes Écritures, précède la création de l'homme. En effet, en actant la séparation de la lumière (les bons anges)⁴⁷⁸ des ténèbres (les mauvais anges), Dieu semble écarter le mal de son univers paradisiaque.

Mais cela sous-entend que le mal est déjà présent, sous une forme « angélique », mais proscrite par Dieu. De ce fait le mal est incarné par les « mauvais anges », ou anges déchus.

⁴⁷⁶ René Descartes, *Entretien avec Burman*, *Op.cit.*, p. 49.

⁴⁷⁷ LO. *Op. cit.*, FA I, 62-63.

⁴⁷⁸ Autrement appelés Anges élus. Voir, 1 Timothée. 5 : 21.

Mais on peut toutefois se poser quelques questions, bien qu'elles n'émanent pas de Descartes. D'où remonte réellement le mal incarné par les mauvais anges ? Advient-il avec ces mauvais anges, ou préexiste-t-il déjà sous une autre forme avant leur existence ? Si tel est le cas, ainsi Dieu serait-il lui-même le créateur du mal ? Ou plutôt, contiendrait-il en lui dès le départ, les germes du bien et du mal, mais qu'il laisserait à l'homme de les expérimenter librement ? Ces questions théologiques étant assez complexes, nous ne saurions les élucider ici.

Ceci étant, le mérite de Descartes pourrait se concevoir à travers son discours métaphysique sur la véracité divine. En effet, Descartes, là où nombreux de ses prédécesseurs n'ont pas réussi, a pu établir un raisonnement « rationnel », [en dépit des critiques⁴⁷⁹ que ce raisonnement subira], rapprochant l'homme de Dieu et éclipsant de ce même fait la théologie. La théologie est ainsi dépouillée avec Descartes de ses privilèges dans la saisie du réel de façon « claire et distincte » c'est-à-dire avec « certitude ». Avec Descartes, le philosophe, sans négocier un quelconque compromis pour faire chemin avec la théologie, peut se sentir tout à fait libre et légitime de philosopher sur Dieu, en tant que philosophe.

Ainsi comment Descartes pouvait-il alors se positionner face à toute interrogation présupposant la possibilité d'une quelconque connaissance au moyen de la révélation ? Descartes engendre une aporie en mettant hors-jeu la foi du système épistémologique, et en tentant paradoxalement par la suite de résoudre des problématiques relevant d'elle. De même qu'il en crée une autre dans son projet d'ajustement ou d'accord de la théologie révélée à sa philosophie, au regard de sa théorie de la connaissance qui met hors-jeu la foi.

Si chez les pères d'Église [cités en amont], et la scolastique, là où la raison semblait rencontrer des barrières, la foi en revanche dans une perspective de complétude, pouvait favoriser la connaissance, du moins celle du mystère, celle de la révélation pour atteindre l'absolu ; avec Descartes s'écroule cette vision des choses.⁴⁸⁰ D'où son refus d'admettre la

⁴⁷⁹ On se souvient bien des nombreuses critiques kantiennes mentionnées dans la *Critique de la raison pure*, sur les fameuses preuves de l'existence de Dieu développées par Descartes, notamment la fameuse preuve dite « ontologique ».

⁴⁸⁰ Pour reprendre l'idée d'Alexandre-François Baillot qui montre bien une démarcation de Descartes envers l'antériorité : « Descartes essaya d'affranchir l'esprit humain. A la philosophie de la croyance, il substitua la philosophie de la pensée [...]. Pour avoir émancipé la pensée, Descartes fut persécuté comme novateur et impie, chassé de royaume en royaume, emportant avec lui la vérité sous le ciel nordique, ne voulant rien sacrifier de ses convictions, quitte à en mourir. Cet apôtre de la lumière naturelle prouva que ses persécuteurs n'étaient que des ignorants réfugiés derrière l'autorité d'Aristote. Au lieu de se soumettre aux dieux de l'école, il s'en tint aux idées claires et distinctes, ne consultant que la nature et l'évidence [...]. Suivant l'image audacieuse et quelque peu hyperbolique du P. Guénard (*Discours à l'Académie française, 1755*) Descartes se trouvait enfermé dans le

théorie de la double vérité : vérités émanant de la révélation et celles émanant de la raison dans une espèce d'interdépendance. Retenons donc que la lumière naturelle chez Descartes fut importante pour sortir d'une prétendue captivité⁴⁸¹ de l'Ecole (scolastique). Mais cela a-t-il suffi à Descartes pour répondre à la totalité des problématiques humaines ? Cela a-t-il été suffisant pour se prémunir d'éventuelles résurgences des théories théologiques et bibliques ? Si la raison a bien le mérite de répondre aux problèmes d'ordre purement gnoséologique, cependant elle s'avère bien impuissante à nous satisfaire lorsqu'il s'agit des problématiques théologiques et bibliques. Descartes va donc privilégier la recherche de la vérité scientifique au détriment de celle de la foi.

5.1.4 La « *ratio* » comme pouvoir du libre arbitre

Dans la méditation IV, Descartes démontre que notre lumière naturelle de raison nous fait accéder à la conscience de notre pouvoir de juger, expression de notre liberté. Alors que la mémoire et l'imagination, voire l'entendement sont des facultés « bornées », notre libre arbitre par contre, a cette capacité de s'étendre sur des choses allant au-delà d'elles. Le libre arbitre qui s'affirme aussi par la *volonté*, qui nous a été dotée par Dieu est aussi ample, et « n'est renfermée d'aucune borne »⁴⁸². Car en effet « il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue »⁴⁸³. C'est autant dire que la raison nous fait prendre conscience de notre pouvoir d'auto affirmation, par notre capacité à décider, de faire ou de ne pas faire, etc.

Mais notre liberté bien qu'étant inférieure à celle de Dieu, elle s'affirme tant en Dieu qu'en nous. Elle constitue aussi une empreinte, ou marque de Dieu en nous, gage de notre ressemblance avec lui. Dieu créa les créatures et essences librement, et sa liberté est incommensurable. C'est dans cette perspective que Descartes justifie que faillir ne saurait être

labyrinthe avec tous les autres philosophes ; mais il se fit lui-même des ailes, et il s'envola, frayant ainsi une route nouvelle à la raison captive. Non, Descartes ne s'envola pas ; mais pour sortir du labyrinthe, la lumière naturelle fut son fil d'Ariane ». Cf. Alexandre-François Baillot, « Descartes à la recherche de la vérité. » In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°2, juin 1963. pp. 209-215; https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1963_num_1_2_4031

⁴⁸¹ Descartes est ce philosophe qui vise l'affranchissement de toute forme d'autorité qui court-circuite la pensée. L'homme doit se sentir libre et maître de ses pensées. Il doit être capable de prendre du recul et de remettre en question toutes théories qui lui semblent discutables. C'est en ce sens que Fénelon dira que « Descartes qui a osé secouer le joug de toute autorité, pour ne suivre que ses idées, ne doit avoir lui-même sur nous aucune autorité ». Fénelon, *Lettres sur divers sujets concernant la Religion et la Métaphysique*, publiées à partir de 1718, lettre IV, t. I dans : *Œuvres complètes de Fénelon*, archevêque de Cambrai, Paris, Leroux et Gaume, 10 vol., 1851-1852.

⁴⁸² MM IV, FA II, 460 ; AT IX, 45.

⁴⁸³ MM IV, FA II, 460-461 ; AT IX, 45.

l'œuvre de Dieu, ni de notre libre arbitre. S'il nous arrive de faillir, c'est-à-dire qu'on est induit en erreur, cela est dû au mauvais usage de notre libre arbitre. Bien que le libre arbitre « volonté » soit assez ample, « *infini* » par rapport à l'entendement, il n'est pas exclu que l'erreur resurgisse toujours. En effet l'entendement étant fini, sa connaissance doit toujours « précéder la détermination de la volonté »⁴⁸⁴. A vrai dire la lumière naturelle [raison] nous enseigne que « la volonté ne doit pas provoquer le jugement tant que l'entendement n'est pas pleinement éclairé »⁴⁸⁵. Ce qui revient à dire que l'erreur proviendrait de notre mauvais jugement lorsque nous ne nous assurons point que l'entendement est bien éclairé. C'est-à-dire qu'il n'a pas encore bien conçu une chose avec assez de « clarté » et de « distinction ».

L'homme faillit lorsqu'il n'utilise pas correctement sa raison, autrement dit lorsqu'il n'a pas confiance dans ce que sa raison lui montre. De même qu'on ne se trompe pas parce que Dieu l'a voulu, ou parce qu'une quelconque logique divine préétablie, voire une prédestination aurait été décrétée. Mais faillir est bien propre à l'homme lui-même, dans son mauvais usage du libre arbitre, l'homme chez Descartes étant en quelque sorte, maître de son destin par son pouvoir de raison. Même si cette conception de la liberté humaine sera objectée⁴⁸⁶ à Descartes à cause de la prééminence d'un Dieu dans sa pensée, il n'en demeure pas moins que ce soit l'homme lui-même qui juge, décide, veut, entreprend, etc., en un mot s'affirme comme existant [*res cogitans*] en toute conscience.

Ainsi Descartes justifie la raison [ratio] comme seul pouvoir du libre arbitre, seule faculté et puissance de connaître que l'homme détient de Dieu. Il n'y a pas une autre puissance ou *intelligence* quelconque supérieure à la raison. Aucun « prétendu » intellect transcendant comme on le verrait chez un Averroès, ou un « *intellectus* » supérieur comme on en verrait chez les scolastiques, n'est admis chez Descartes. A Descartes d'affirmer que :

« C'est dans ce mauvais usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur [...] ; mais elle ne se trouve pas dans la puissance que j'ai reçue de Dieu [...] Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande

⁴⁸⁴ MM IV, FA II, 464 ; AT IX, 47.

⁴⁸⁵ Nous empruntons ici les propos de Ferdinand Alquié. Voir Notes de bas de page de Ferdinand Alquié. FA II, 464.

⁴⁸⁶ On peut citer entre autres Jean-Paul Sartre qui reproche à Descartes d'avoir assujéti sa pensée à l'idée d'un Dieu. Pour Sartre l'ombre d'un Dieu omniprésent dans la pensée cartésienne pose bien problème. Ainsi peut-on réellement s'interroger sur le sens de la liberté humaine – mieux la condition humaine chez Descartes au regard de la critique sartrienne.

que celle que je tiens de lui, puisqu'il est du propre de l'entendement fini, de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini [...] il m'a néanmoins donné tout le peu de perfection qui est en moi [...] Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre, de ce qu'il m'a donné une volonté plus étendue que l'entendement »⁴⁸⁷.

Cette position cartésienne consistant à soutenir ce à quoi Dieu m'a prédestiné, son infinité, sa toute puissance, mieux sa grandeur à travers les limites de mon intelligence et de mon être est aussi approuvée par les Saintes Écritures. Celles-ci évoquent explicitement cette idée de don, ou d'une intelligence reçue de Dieu qui nous permet le discernement et la connaissance. Bien qu'étant assez nombreux, nous pouvons citer en guise d'exemple le passage biblique de *Jacques 1 :17*. D'après celui-ci « toute grâce excellente et tout don parfait descendent d'en haut, du Père des lumières, chez lequel il n'y a ni changement ni ombre de variation ». Ainsi, en faisant un parallèle avec la perspective cartésienne on peut considérer ici la raison comme ce don parfait qui descend d'en haut, c'est-à-dire de Dieu, car Descartes lui-même s'accorde avec cette thèse d'innéisme des idées. Aussi, Descartes s'appuie sur une morale proche du stoïcisme pour assumer son être fini. C'est pourquoi il estime ne pas avoir sujet à se plaindre, de ce que Dieu ne lui ait pas donné une intelligence illimitée.

Ainsi, pour mieux comprendre cette réduction de la faculté de connaître avec *évidence* à la ratio chez Descartes, arrêtons-nous un instant pour revisiter quelques grandes lignes sur les pouvoirs de la raison chez Descartes.

Ce que la raison, faculté de connaître peut aussi nous permettre

D'entrée de jeu, il faut dire que la raison bien qu'elle nous fasse découvrir la connaissance des choses, a aussi une valeur éthique. Il n'est donc pas anodin que Descartes ait éliminé certaines facultés dans son système, ou réduit leur pouvoir, pour conférer à la raison les prérogatives que certaines détenaient.

En réalité, la raison demeure aussi un moyen efficace pour éviter le mal en tant que douleur morale, ou passion de l'âme sous toutes ses formes. Il est indispensable de recourir

⁴⁸⁷ MM IV, FA II, 464-465 ; AT IX, 47-48.

toujours à cette faculté dont l'homme dispose et qui le distingue de l'animal.⁴⁸⁸ La rationalité humaine demeure ainsi une qualité spécifique très indispensable pour son progrès même, dans un univers, dans lequel les mouvements de ses passions se manifestent constamment.⁴⁸⁹ La raison rappelle chez Descartes non seulement l'essence humaine comme étant de nature pensive, réflexive, une « *res cogitans* », mais aussi comme étant en soi liberté et maîtrise de soi ; c'est-à-dire que l'homme est principalement maître de son agir, et de certains mouvements de son corps, qui est « *extensa* ». Ainsi, « Voulant aider Elisabeth à vivre, il lui affirme que le bonheur est toujours accessible »⁴⁹⁰. Mais en quoi consiste donc le bonheur ? En une souveraine félicité, car le vrai bonheur, celui de la contemplation du vrai, consiste en une félicité « qui en cette vie est presque le seul bonheur qui soit pur et qu'aucune douleur ne trouble »⁴⁹¹. De même, le 21 juillet 1645 s'entretenant avec Elisabeth sur : « les moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune. », Descartes pour reprendre les mots d'Alquié, entend établir alors une science de la conduite et fins. D'ailleurs le 4 août 1645 précise-t-il encore que « la plus grande félicité de l'homme » dépend du « droit d'usage de la raison » ; et enfin le 1^{er} septembre qu'« Il n'y a aucune chose qui nous puisse entièrement ôter le moyen de nous rendre heureux, pourvu qu'elle ne nous trouble point notre raison ».

Descartes ira jusqu'à justifier le rapprochement⁴⁹² de l'homme à Dieu à travers l'*amour* par le biais de la « lumière naturelle », autrement dit la raison. C'est pourquoi à la question de la reine Christine : « si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu, et si on le peut aimer par la force de cette lumière » [Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647] Descartes n'en doute point. Pour aimer Dieu, il est donc nécessaire d'élever notre esprit vers lui, considéré comme suprême perfection. L'amour apparaît donc comme un élan vers la quête d'un bien, d'une perfection en un être dont l'homme reconnaît la complétude que lui-même (l'homme) ne possède point. Cela passe ainsi par une ascèse, « une méditation fort attentive, à

⁴⁸⁸ Chez Descartes comme le rapporte Geneviève Rodis-Lewis, il peut se poser comme bien suprême tantôt le bon sens, tantôt la sagesse, tantôt la liberté. C'est ainsi que « tous les biens secondaires ne doivent être appréciés que dans leur relation au bon sens (*bona mens*) ou sagesse universelle. », Cf. Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957, p. 125.

⁴⁸⁹ Comme le souligne Geneviève Rodis-Lewis, chez Descartes « Celui qui agit selon la raison prévoit les mouvements passionnels des autres, tout en les dominant par sa part, et reconnaît que faire le bien plutôt que le mal est toujours à notre avantage. » *Ibid.*, p. 113.

⁴⁹⁰ Ferdinand Alquié, *Descartes*, Paris, éd. Hatier, 1956, p. 151.

⁴⁹¹ Descartes, RDE I, trad. Brunnschwig v. 1, FA I, 79.

⁴⁹² Rapprochement ici au sens de tendre vers un être dont on reconnaît l'infinie perfection, la vraie science, la connaissance, la bonté, les clés des béatitudes, en un mot la félicité, ou un salut possible de notre âme après la mort comme chez les chrétiens.

cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets »⁴⁹³ que seule la raison peut rendre pratique. Ainsi la connaissance vraie, celle dont Dieu est aussi le garant est source d'amour et de joie. D'où cet intérêt de l'aimer, chercher à lui ressembler en sa bonté, en un mot de tendre⁴⁹⁴ vers lui comme nous aura montré l'itinéraire de la troisième méditation métaphysique partant de la découverte de l'*ego cogito* jusqu'à son aboutissement vers Dieu et ses attributs d'infini et perfection.

Ainsi à travers notre réflexion sur la raison, nous tentons d'apporter la lumière sur sa grandeur dans toute interrogation épistémologique ou morale, sachant que la recherche du vrai, notamment sa contemplation s'inscrit aussi dans l'optique d'une vie heureuse. Enfin la raison nous permet de nous prémunir aussi bien de toute ignorance, (considérée aussi comme cause du malheur des hommes) que de tout malheur (souffrance intérieure ou morale, passion, comme en endurait Elisabeth avec ses drames). Mais il faut dire que cette même raison nous conduit à la générosité. Mais qu'est-ce donc la générosité ?

Invite à la générosité

Il faut dire que chez Descartes, la générosité peut être comprise comme étant une passion. Il nous y invite d'ailleurs à approfondir notre désir. Ceci dit, on pourrait s'interroger pourquoi ce dernier nous y convie-t-il ? Pourquoi ce choix parmi tant de passions qui se peuvent reconnaître en l'homme ? En effet la passion de générosité se présente comme la vertu parfaite, par ce vouloir d'agir « toujours selon le meilleur », mieux, de dévouer son plein accomplissement à la liberté qui fonde la dignité humaine. Ce vouloir d'agir « toujours selon le meilleur » implique ici une recherche vertueuse en l'agir, à mieux nous soigner dans notre agir. Il ne doit en aucun cas se confondre à une forme d'orgueil quelconque. Ainsi doit-on noter avec attention que la générosité n'est point de l'orgueil, et s'y distingue par la cause⁴⁹⁵ par laquelle on s'estime soi-même. Car « quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime, si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité, elle produit toujours un orgueil très

⁴⁹³ *Descartes Lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647, FA III, p. 715.

⁴⁹⁴ Descartes pense qu'il ne suffit pas de tendre vers Dieu, mais aussi d'adhérer à sa volonté pour avoir une paix de l'âme.

⁴⁹⁵ À la question de savoir pour quelle cause on peut s'estimer généreux Descartes, souligne qu'il nécessite « la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre ». Descartes, PA, FA III, Art, 158. p. 1070.

blâmable, et qui est si différente de cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires »⁴⁹⁶.

La générosité, « l'agir selon le bon usage de notre liberté », accomplit un redressement en nous. En un mot cette passion de générosité implique une « humilité vertueuse » alors que son contraire, la bassesse se joint quelquefois à l'arrogance, à l'orgueil. Le mal des hommes se nourrit donc de l'orgueil dont ils sont souvent prisonniers. « Car l'orgueil s'appuie sur des biens dont il est absurde de nous glorifier même si la nature nous en a comblés, et que nous ne devons guère regretter si nous en sommes dépourvus »⁴⁹⁷. Aussi faut-il ajouter chez Descartes que les généreux,

« ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent, en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté »⁴⁹⁸.

La générosité est donc contraire aux passions de colère, haine, jalousie. Mais ses vertus peuvent s'étendre bien au-delà, et s'appliquer contre d'autres passions troublant la quiétude. Et cette même générosité humaine prépare notre âme à une meilleure contemplation des biens d'une vie future.

On retrouve une idée similaire, relative à notre préparation à des biens et joies dans une autre vie après cette vie, dans *la lettre à Pollot, mi-janvier 1641*. Sauf qu'ici il faudra se conformer à l'agir selon le bien, en homme d'honneur en cette vie pour s'assurer d'un meilleur sort de notre âme dans la vie d'au-delà. Cette quiétude possible dans une vie future après celle-ci dépend de notre conformité au bien dans notre agir en cette vie « terrestre » que nous exerçons. Sans cette conformité, nous pourrions craindre le mal après cette vie. Or c'est la raison et la religion qui nous aident à mieux nous aguerrir pour une quelconque vie future. Ici Descartes semble nous présenter un idéal commun - celui que permettent raison et religion [foi] en l'homme. « Il n'y a aucune raison ni religion, qui fasse craindre du mal, après cette vie, à ceux qui ont vécu en gens d'honneur, mais qu'au contraire, l'un et l'autre leur promet des joies et des récompenses »⁴⁹⁹. Cette citation illustre bien le beau projet de Descartes de

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes, Op.cit.*, p. 91.

⁴⁹⁸ Descartes, PA, FA III, Art. 154. p. 1068.

⁴⁹⁹ *À Pollot, mi-janvier 1641, FA II, 310.*

vouloir accorder la religion avec sa science, mieux sa philosophie. Mais il s'agissait là aussi d'une des plus grandes problématiques qu'il a cherché à résoudre⁵⁰⁰.

Si en amont on a pu exposer les limites de la théologie, et l'exclure du système épistémologique, cependant, il s'observe que Descartes revalorise la théologie, tout en mettant en lumière la foi (*fides qua et fides quae*) lorsqu'il faut s'interroger sur sa portée morale. La foi, autrement dit "la religion" [qui est le terme employé] dans la *lettre à Pollot*, est bien utile au même titre que la raison d'un point de vue « éthique », « moral ». Ainsi la religion est reconnue comme indispensable par ses enseignements moraux découlant de ses textes [Écriture]. Encore faut-il préciser que cela est bien possible lorsque ses enseignements et valeurs sont dispensés conformément à leur vraie vocation ; lorsque, également les enseignements, valeurs et principes même religieux ne sont pas détournés à des fins abusives comme on a pu le voir avec Voet, Comenius, et biens d'autres théologiens malhonnêtes. Ces derniers se sont servis de la religion à des fins non-éthiques, immorales. Descartes ne souhaitait à aucun moment le développement de ces pratiques néfastes en matière de Religion. Sa métaphysique s'inscrit aussi dans une démarche de soutien des principes religieux et bibliques. D'où l'idée d'un rapprochement manifeste de sa philosophie (métaphysique) avec la théologie révélée.

5.2 Autres raisons complexifiant la compréhension du projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne (suite)

5.2.1 De l'ambiguïté dans le soutien de la théologie révélée par la Métaphysique chez Descartes

Le soutien de Descartes envers la théologie révélée n'est plus à remettre en question. Nous avons pu l'attester dans la première et deuxième partie de notre travail à travers plusieurs références. Nous y reviendrons tout de même à travers la révision de quelques textes. La difficulté que nous souhaitons exposer ici est la démarche entreprise par Descartes dans son projet d'ajustement. Cette difficulté tient au fait que Descartes s'appuie sur la métaphysique pour soutenir l'Écriture Sainte, et même certains dogmes et autres fondamentaux de l'Église.

⁵⁰⁰ Ferdinand Alquié au sujet d'accord de la philosophie cartésienne avec les vérités de la foi chrétienne affirme : « il me paraît que le grand problème qui s'est toujours posé à Descartes est le suivant : comment mettre d'accord la religion et la science ». Ferdinand Alquié, « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes », in *Descartes*, Paris, Editions de Minuit, *Discussions*, 1957, p. 27.

C'est à ce niveau que se crée de l'ambiguïté quand on sait que ces deux domaines, quoique compatibles, au sens moral (en ce qu'ils permettent l'épanouissement de l'homme dans son agir au monde), procèdent différemment. En effet, la métaphysique et la philosophie invitent beaucoup plus l'homme à faire usage des raisonnements, de la logique, en un mot de la rationalité. Par contre la théologie elle, recourt à la foi, à l'espérance. Comment donc concevoir la possibilité d'un ajustement ou d'une accommodation de la théologie révélée à la philosophie cartésienne en s'appuyant sur la métaphysique ? Ceci étant revisitons quelques textes qui illustrent l'idée du soutien de la métaphysique ou la philosophie envers la théologie chez Descartes.

-La lettre à Vatier du 22 février 1638 marquait déjà l'idée d'une liaison entre la philosophie, la métaphysique avec la théologie. Dans cette lettre l'idée d'un soutien de la pensée de Descartes envers la théologie est bien explicite. S'adressant à Vatier au sujet de sa pensée (philosophie, métaphysique, physique) Descartes affirmait ne pas craindre au fond qu'il s'y trouve rien contre la foi. Descartes ira plus loin en montrant la possibilité d'un appui de la théologie révélée sur les principes de sa « Métaphysique et de sa Physique ». La Métaphysique dans ce sens volerait donc au secours de la théologie en permettant la compréhension de certaines problématiques complexes. Pour mieux situer notre argumentation sur cette idée de soutien de la métaphysique envers la théologie dans cette lettre, reprenons un extrait de celle-ci. Au sujet de la publication de sa Physique et de sa Métaphysique, Descartes s'exprimait donc en ces termes : « je ne crains nullement au fond qu'il s'y trouve rien contre la foi ; car au contraire j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes ». Ce passage expose certes le caractère énigmatique du projet de Descartes de vouloir ajuster la théologie révélée à sa philosophie, mais il faut souligner ici que dans cette lettre, le point de connexion établi entre la théologie et la métaphysique, mieux la philosophie est la transsubstantiation. Dans les prochains textes que nous examinerons, nous verrons que ce problème ressurgit d'une certaine manière comme un point de jonction entre la philosophie ou métaphysique avec la théologie chez Descartes. En effet c'est dans le traitement du problème de la transsubstantiation⁵⁰¹ que les principes de la philosophie cartésienne peuvent s'appliquer, afin de le rendre explicite. Descartes va remettre en question les principes de la

⁵⁰¹ Il faut dire que l'explication proposée par Descartes dans le traitement de la transsubstantiation ne restera pas sans reproches. Au contraire elle subira bien des critiques. D'ailleurs dans la lettre à Mersenne du 21 Avril 1641, des objecteurs à la Métaphysique cartésienne remettront en cause sa philosophie en exposant les limites de celle-ci en ce qui concerne la question eucharistique, et celle du Baptême.

philosophie des calvinistes quant à leur capacité à expliquer explicitement ce problème. D'après lui, sa philosophie explique mieux cette question que la leur.

- La lettre à Mersenne du 28 janvier 1641 (ATIII, 295, 28 - 296, 5) revient sur le rapport théologie-philosophie. On remarque d'ailleurs beaucoup de similitudes avec la lettre examinée en amont. Celle-ci évoque la nécessité d'un ajustement de la théologie révélée à la philosophie en retouchant la question de la transsubstantiation. Rappelons que cette question de transsubstantiation implique aussi bien une réflexion théologique que philosophique, physique et métaphysique. Pour étayer cette nécessité d'ajustement de la théologie révélée à sa philosophie Descartes affirme qu'« il n'y aura, ce me semble, aucune difficulté d'accommoder la Théologie à ma façon de philosopher ; car je n'y vois rien à changer que pour la Transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes ».

- De même dans la lettre à Mersenne, du 31 mars 1641 (AT III, 349- 350) se poursuit l'idée de dialogue entre la théologie, l'enseignement des conciles sur l'eucharistie, avec la pensée de Descartes. L'idée de fond est quasiment la même que la lettre que nous venons d'examiner. Descartes réitère l'idée de soutien de sa philosophie et métaphysique envers la théologie. Mais il faut souligner qu'il emploie plutôt le terme d'accord. Descartes et son interlocuteur Mersenne discutent de ses *Méditations métaphysiques* dont une partie fut également transmise à Arnauld qui lui fit des objections. S'adressant ici à Mersenne au sujet de sa réponse aux quatrièmes objections d'Arnauld, Descartes affirme qu'il accorde tellement avec sa philosophie ce qui est déterminé par les conciles touchant le Saint-Sacrement. En d'autres termes on pourrait dire qu'il adapte ce qui est déterminé par les conciles touchant le Saint-Sacrement (la théologie) avec sa pensée. C'est en cela qu'il prétend « qu'il est impossible de le bien expliquer par la philosophie vulgaire ». Il pense que le soutien apporté par sa philosophie envers la foi (*fides quae*) est plus fort et plus pertinent que celui de la philosophie vulgaire. Descartes est même convaincu que cette dernière aurait été rejetée, considérée comme répugnante à la foi si sa philosophie avait été connue avant.

-La lettre à Mersenne du 21 avril 1641 [ATIII, 359-360] approuve aussi l'idée d'une bonne relation entre la Métaphysique et la théologie selon Descartes. Pour preuve, s'adressant à Mersenne, Descartes affirme ce qui suit : « je me remets entièrement à vous de ce qui concerne l'approbation et l'impression de ma Métaphysique ; car je sais que vous en avez plus de soin que je n'en pourrais avoir moi-même, et vous pouvez mieux juger ce qui est expédient, étant sur les lieux, que je ne puis faire ici ». Descartes vantait les principes de sa philosophie, en pensant pouvoir mieux expliquer certaines problématiques théologiques

comme la transsubstantiation par ceux-ci. Nous avons pu aborder cet aspect précédemment. Cependant dans cette lettre-ci du 21 avril 1641 des objecteurs théologiens (amis de Mersenne) remettront en cause ce qu'affirmait Descartes à travers les mérites de ses principes vis-à-vis de la théologie. Ceux-ci exposent les limites de la métaphysique cartésienne dans l'élucidation des problématiques théologiques. D'après eux, il n'y a aucune certitude suivant la philosophie cartésienne « que le prêtre tient l'Hostie à l'autel, ou qu'il ait de l'eau pour baptiser, etc. ». Bien que Descartes évoque l'idée d'un accord, pour bien ajuster la théologie à sa philosophie, les objecteurs à qui il fait face décèlent en sa démarche des manquements.

- La lettre à Huygens du 29 juillet 1641 (ATIII, 772) quant à elle, poursuit bien cette idée d'ajustement de la théologie (Ecriture) à sa philosophie, mais en précisant également l'accord de sa théorie de l'eucharistie avec les conciles. Il faut souligner que Descartes transmet au préalable une copie à Mersenne du manuscrit dans lequel il apporte des réponses aux quatrièmes objections faites sur ses *Méditations métaphysiques*. En effet dans sa réponse aux quatrièmes objections relatives à l'eucharistie Descartes pense prouver suffisamment l'accord de sa philosophie avec l'Ecriture et les conciles. Telle est l'idée qui se dégage entre autres de cette lettre à Huygens. On peut dire ici que la doctrine de l'eucharistie proposée par Descartes s'accorde avec l'Ecriture et les conciles sans soucis.

- Nous poursuivons notre examen avec la lettre à Buitendijck, 1643 (ATIV, 64, 6-12 ; FA III, 57-59). Celle-ci ne déroge pas à la règle en promouvant la possibilité d'ajuster la théologie révélée à la philosophie chez Descartes. De même celle-ci démontre de façon claire que par les voies métaphysiques et philosophiques on peut parvenir à la connaissance de Dieu et même à celle de l'Ecriture. D'où l'importance de recourir à la raison naturelle. Mais Descartes le démontre-t-il vraiment ? En effet Descartes part du principe selon lequel la foi appartient à la volonté, et non à l'entendement. Or la volonté est une faculté élective, permettant de savoir ce qui est permis ou non, tandis que l'entendement est une faculté compréhensive. Ainsi Descartes pense que si l'on mettait la volonté à part (donc la foi également), le fidèle peut toutefois s'interroger sur Dieu. Le fidèle peut examiner par raison naturelle s'il y a un Dieu, et ainsi douter de Dieu. La raison naturelle est admise comme incontournable pour parvenir à la connaissance de Dieu dans ce texte. On ne saurait se passer de celle-ci au risque de manquer notre idéal métaphysique visant à tendre vers sa félicité. Descartes conforte sa thèse de compatibilité de sa philosophie et métaphysique avec la théologie en reconnaissant même dans les Saintes Écritures l'usage de la raison naturelle pour acquérir la connaissance de Dieu. Descartes d'affirmer : « Et dans la Sainte Écriture même les hommes sont souvent invités de

tâcher à s'acquérir la connaissance de Dieu par raison naturelle. Et celui-là aussi ne fait mal, qui pour la même fin ôte pour un temps de son esprit toute la connaissance qu'il peut avoir de la divinité » [FA III, 58]. Descartes réaffirme ici le pouvoir de la raison, en lui octroyant un pouvoir de s'élever vers l'absolu, mieux de se lancer à la quête de la connaissance de Dieu. Aussi Descartes donne à l'homme des moyens métaphysiques pour parvenir à s'incruster dans des problématiques théologiques. Mais cette tendance à vouloir atteindre l'absolu divin par notre raison ne sera pas aussi simple.

Des difficultés de notre esprit [raison] à bien atteindre « l'absolu divin »

Ces difficultés peuvent être perçues comme les conséquences de l'exposition des limites, mieux du statut problématique que peuvent avoir les facultés que sont les sens, la mémoire et l'imagination. La réforme apportée par Descartes dans le processus de la connaissance, ne s'appuyant en toute assurance que sur la *ratio* [intelligence], engendrera clairement une difficulté pour atteindre l'absolu divin.⁵⁰² Mais avant d'aborder ces difficultés face auxquelles notre esprit peut se heurter, précisons tout de même certaines idées dans le contexte qui aura permis à Descartes de bien se situer face à la tradition, et envers ses prédécesseurs en ce qui concerne la connaissance de l'absolu divin.

5.2.2 Position de Descartes face à la tradition

Descartes se présente comme un chrétien du XVII^{ème} siècle, mais partagé entre deux grandes tendances en son temps. Celle d'Augustin d'Hippone, Albert le Grand, et Thomas d'Aquin. C'est pourquoi leur influence s'observe bien d'une manière ou d'une autre en Descartes.⁵⁰³ D'où ces dires d'Alexandre Koyré à ce sujet :

⁵⁰² Pour invoquer l'idée reprise par Jean Orcibal, mais empruntée au Père Martin, nous dirons par exemple : « ce qu'il y a de bon dans la philosophie de Descartes, c'est qu'on ne peut guère aller plus loin. Au-delà, ce ne sont que des abîmes. Des Cartes montre où peut aller l'esprit, et nous pourrons nous en tenir là et y ajouter les nouvelles expériences. Le corps peut former dans mon esprit une idée de l'étendue sans l'avoir [cette étendue] comme la lumière peut former ou exciter l'idée du rouge sans être le rouge » voir : (f. 79v°. Revue de Fribourg, 1908, p. 56). Mais elle est reprise en note de bas de page n°49 par Jean Orcibal Cf. *Descartes et le cartésianisme hollandais*, par Jean Orcibal, Editions Française d'Amsterdam, Paris, PUF, 1951, p. 94.

⁵⁰³ Pour bien comprendre les sources de l'influence théologique dans la pensée de Descartes on pourrait remonter à ses rapports intimes avec plusieurs membres [les plus notoires] de la jeune congrégation de l'Oratoire que le cardinal Pierre De Bérulle venait de créer. Ainsi ceux-ci tout comme leur fondateur Pierre De Bérulle eurent une forte influence, et durable, sur l'orientation générale de sa pensée métaphysique. De Bérulle qui fût aussi le directeur de conscience de Descartes, l'aura beaucoup inspiré. La philosophie cartésienne se sera construite d'une certaine manière « avec sa bénédiction », mieux ses encouragements, car De Bérulle fut l'une des

« Nous croyons qu'une analyse plus directe et en quelque sorte plus franche nous permettra, non seulement de relever tel ou tel autre élément, tel ou tel autre emprunt fait par Descartes à Saint Augustin ou Saint Thomas, mais encore de reconnaître sous l'apparente et évidente diversité de terminologie et de doctrine une inspiration, sinon complètement identique, du moins profondément apparentée à l'inspiration et aux principes de la philosophie du moyen âge. [...] Il peut sembler paradoxal, mais en fait, dans certains cas, notamment dans une de ses démonstrations de l'existence de Dieu (celle de la troisième *Méditation*), Descartes est plus « scolastique » que ses maîtres Saint Augustin et Saint Bonaventure »⁵⁰⁴.

Augustin s'appuie sur la dialectique paulienne foi-vision : nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision (2 Corinthiens 5,7). Cela signifie que sans pouvoir voir Dieu, la connaissance est accompagnée d'une confiance dans la promesse de voir. Mais contrairement à Descartes, chez Augustin, la foi conduit à la connaissance véritable, autrement dit à « l'intelligence ». Et cette intelligence perçue comme récompense de notre effort, s'obtient dans le ciel, grâce à cette même "foi". Néanmoins il s'observe chez Augustin que la foi s'appuie dans ce sens, sur la raison, dans leur idéal commun qui est la quête de la connaissance véritable [l'intelligence]. L'intelligence n'est donc pas la raison chez Augustin, elle se présente comme un idéal, quelque chose à atteindre au moyen de la foi accompagnée de la raison. Elle est à des degrés, supérieure à la raison. D'où ces propos d'Augustin corroborant l'idée d'une complémentarité entre foi et raison :

« Vous pouvez voir à la lumière de la raison ce que vous tenez déjà avec une foi ferme. Car Dieu nous garde de penser qu'il haïsse en nous précisément ce par quoi il nous a élevés au-dessus des autres animaux. A Dieu ne plaise que croire nous

premières personnes à comprendre très tôt le bien-fondé du dessein de la philosophie cartésienne, et de ses principes philosophiques. De même que ses enseignements à l'Oratoire portent également sur saint Jérôme, saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nazianze, saint Bernard, qu'il cite fréquemment. Mais on retiendra que saint Paul et saint Augustin demeurent les « maîtres préférés » de De Bérulle. Il faut dire que pour De Bérulle Augustin était beaucoup plus pertinent que Thomas. Augustin était le « maître par excellence », et Thomas relégué au second rang. D'où ces propos de De Bérulle dès le début de son *Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus* : « Et à l'entrée de cette œuvre permettez-moi de vous adresser les paroles du plus humble et du plus savant, du plus saint et du plus prudent, du plus modeste et plus religieux Docteur que la terre ait porté et que vous ayiez encore donné à votre Eglise ». Cf. Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1982, p. 165. Tous ses enseignements, surtout ceux sur Augustin et Thomas permettront à Descartes de mûrir sa métaphysique, à l'instar de la question de la liberté divine. Sur ce point voir : Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *Op.cit.*, pp. 161-165.

⁵⁰⁴ Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, introd., Paris, éd., Ernest Leroux, 1922, pp. 9-10.

empêche de chercher et de trouver la raison de ce que nous croyons, puisque nous ne pourrions pas même croire, si nous n'étions capables de raison »⁵⁰⁵.

D'où cette reprise du texte d'Isaïe (VII, 9) : « *Nisi crediderilis, non intelligetis* ». Et Augustin de poursuivre toujours : « De toute votre âme aimez à comprendre (*intellectum valdè ama*), puisque ces mêmes Ecritures Saintes qui vous conseillent de croire à ces grandes choses, si vous ne les comprenez pas elles-mêmes, ne sauraient vous être utiles ».⁵⁰⁶

De nombreux penseurs théologiens médiévaux d'influence augustinienne se lanceront dans une espèce de « rationalisme théologique ». Abélard, Hughes et Richard de Saint-Victor, voire Saint Bonaventure tenteront de montrer au moyen de l'outil rationnel qu'il y a trois personnes en la Trinité. Bonaventure entend le démontrer par des raisons « de nécessité et de convenance » ce mystère de la Trinité. Ainsi l'une des formules prônées par ces théologiens est celle d'Anselme stipulant que la "foi" cherche l'intelligence : « *Fides quaerens intellectum* ». Il ne sera pas d'ailleurs surprenant de voir, un peu plus tard, cette approche reprise par le philosophe et théologien jésuite espagnol Francisco Suàrez (1548-1617). D'où ces propos de Suàrez : « Bien que la théologie divine et surnaturelle s'appuie sur des principes révélés par Dieu dans la lumière divine, elle s'aide aussi des lumières connues par la lumière de la raison et s'en sert comme ses serviteurs et quasi ses instruments pour améliorer ses raisonnements et éclairer les vérités divines [...] Car, puisque quand on discute des mystères divins, interviennent ces dogmes métaphysiques »⁵⁰⁷.

5.2.3 L'influence augustinienne

L'influence du courant augustinien s'observe justement chez Descartes, notamment dans son projet d'accord des domaines. On se rappelle que pour Descartes, les deux domaines (philosophie et théologie) ne peuvent pas se mêler. Encore que la raison chez Descartes n'a pas besoin de la force de l'illumination divine. Nul n'est besoin chez ce philosophe de croire pour connaître, ni d'être doté d'un quelconque don « surnaturel », ni d'un « *intellectus* » au

⁵⁰⁵ Nous rapportons ici les paroles de Saint Augustin reprises par Jean Laporte. Cf. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Op. cit, pp. 323-324. ; voir aussi, *Lettres 120 à Consentius*, n°2 et n°13 ; Cf. *De Trinitate* IX, 1 ; XV, 1 et 27 ; et *Enarat. In Psalm. 118*, Cap. 18.

⁵⁰⁶ *Lettres 120 à Consentius*, n°2 et n°13 ; Cf. *De Trinitate* IX, 1 ; XV, 1 et 27 ; et *Enarat. In Psalm. 118*, Cap. 18.

⁵⁰⁷ Francisco Suàrez, *Opera omnia*, C. Berton (dir.), Paris, Louis Vivès, 1856, vol. 25, p. 1. Voir aussi, J-L. Marion, « Doubler la métaphysique », in *Métaphysique et christianisme*, Philippe Capelle-Dumont (dir.), Paris, PUF, 2015, p. 168.

sens où les théologiens médiévaux le conçoivent pour tendre vers la connaissance véritable. Ainsi, Emmanuel Faye affirme que Descartes,

« n'est pas le premier à user d'une telle distinction ou de tels termes à propos de notre connaissance de Dieu, si nous nous reportons à la distinction entre *mente attingere* et *comprehendere* formulée par Descartes à Mersenne à propos d'un passage d'Augustin (lettre du 21 janvier 1641, AT, t. 3, p. 284), nous trouvons dans Augustin une distinction précise entre les mêmes termes. Ce dernier écrit en effet : Atteindre de quelque manière Dieu par l'esprit est un grand bonheur, mais le comprendre est impossible. [Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est : Comprehendere autem, omnino impossibile.] Sermo CXVII, chap. 3, 5, PL, t. 38, col. 663. Il est donc vraisemblable que Descartes a eu connaissance de ce texte augustinien qui, pourtant, n'est pas cité par Z. Janowski dans son *Index augustino-cartésien* (Vrin, 2000, voir p. 83-85) ». De même que Nicolas de Cues « deux siècles avant Descartes, avait écrit, au livre I de la *Docte ignorance*, que Dieu est « intelligé de manière incompréhensible [*incomprehensibiliter intelligitur*] » »⁵⁰⁸.

Il est donc à noter que la problématique de l'incompréhensibilité divine est une problématique qui ne commence pas avec Descartes. Il n'est pas exclu que ce dernier se soit bien inspiré d'Augustin, voire de Nicolas De Cues pour l'enrichir dans sa métaphysique de l'infini.

5.2.4. L'influence de Thomas

La conception albertino-thomiste commence par bien distinguer la *Science* de la *Foi*. Elle les définit clairement à travers leurs objets bien distincts. Seulement dans le fond, la conception albertino-thomiste ne se distinguera pas assez de celle des augustinien. Car même chez les Thomistes on cherchera à comprendre rationnellement le « 'dogme' ».

Le projet thomiste vise à ériger la théologie en Science. Intégrer la théologie comme science au même titre que les autres sciences humaines, telle est leur tâche. Mais celle-ci ne s'avéra pas aussi simple. En effet, la théologie se distingue entre « théologie » philosophique et théologie révélée. La première permet par la raison de dire que Dieu est cause et fin de

⁵⁰⁸ Voir sur ce point Emmanuel Faye « II. La distinction cartésienne des modes de pensée : « intelligere », « concipere », « comprehendere », in *Vocabulaire européen des philosophes*, (dir). Barbara Cassin, Paris, éd. Seuil, Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 599.

toute chose, et la seconde, par la foi en la Révélation, qu'il est Trinité. La théologie thomiste montre l'adéquation de l'une et de l'autre.

Aussi, la théologie se fonde sur des données de la révélation. Or la révélation ne saurait se vérifier « rationnellement », c'est-à-dire suivant les principes d'évidence, d'analyse, de certitude, d'exactitude, de quantification et d'adéquation avec le réel. La révélation relève tout simplement de l'ordre de la croyance envers le *donné* de ses Saintes Ecritures. Point n'est besoin de *Cogiter* sur la valeur scientifique de ce *donné*. Tout compte fait l'influence de Thomas se remarque assez sur la métaphysique cartésienne, dans laquelle Descartes reprend maintes fois certaines notions. Pour citer quelques exemples, nous notons la critique cartésienne sur Thomas, dans le développement cartésien de la théorie des vérités éternelles. On se souviendra que Descartes estime que les « créatures et essences » découlent bien de Dieu, et que les essences sont liées aux créatures. De ce fait créatures et essences découlent d'un même mouvement de création opérée par Dieu, alors que Thomas présente une indépendance entre essences et créatures. De même, chez Thomas les créatures ne peuvent pas découler des essences. Aussi remarquerons-nous une différence entre Descartes et Thomas dans le traitement de la question des espèces dans la transsubstantiation eucharistique. Plusieurs exemples existent témoignant de cette démarcation de Descartes envers Thomas, en dépit de l'influence remarquable de Thomas. Etienne Gilson illustre bien cette influence de Thomas sur Descartes dans sa brillante thèse de 1913 intitulée *La liberté chez Descartes et la théologie*. Ce dernier y introduit l'idée qu'il poursuit dans son *Index scolastico-cartésien*, ainsi que dans les *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Cette idée consistait à bien positionner l'œuvre cartésienne dans le contexte intellectuel de son temps.

« S'il est certain qu'avec Descartes la philosophie tout entière semble prendre un nouveau départ, il n'en est pas moins sûr que cette pensée s'est formée sous l'influence de la théologie scolastique à laquelle Descartes fut initié lors de ses études chez les Jésuites. Etienne Gilson se propose ainsi d'éclairer de cette influence les définitions cartésiennes de la liberté. Notion cardinale de sa philosophie, la liberté fut en effet, avant Descartes, l'objet de nombreuses réflexions théologiques : elle se

présente donc comme le point de rencontre privilégié de ces deux systèmes de pensée »⁵⁰⁹.

Ainsi, bien outillés de cette approche gilsonienne de Descartes, c'est à sa juste reconnaissance qu'il nous est possible enfin d'apprécier la rigueur et la hardiesse conceptuelle du penseur par qui la modernité philosophique a vu le jour. Alexandre Koyré revient aussi sur cette influence de la tradition sur Descartes dans son *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*.⁵¹⁰

Ceci étant, abordons donc les difficultés auxquelles notre esprit peut se heurter dans sa prétention à vouloir atteindre l'absolu divin. Des difficultés réelles apparaissent du fait que chez Descartes l'esprit se désarme de certaines facultés qui pouvaient rendre un tel idéal possible, dont la foi. D'où les critiques qui naîtront contre la « raison » développée par Descartes dans la méditation III, comme pouvoir permettant la connaissance de Dieu.

5.3 Des difficultés face auxquelles notre esprit peut se heurter en voulant surpasser les limites⁵¹¹ de l'entendement

(Du recours à Pascal dans l'élucidation des limites de notre esprit)

Le philosophe Blaise Pascal, semble indispensable dans le *sous-point* que nous abordons, dans l'interrogation portant sur les limites de notre raison. Si Descartes apporte à la

⁵⁰⁹ De même, il faut dire qu'à travers cette entrée dans l'œuvre de Descartes, « Etienne Gilson nous invite à la lire d'un œil neuf : c'est ainsi qu'il nous permet, par exemple, de déplacer le cœur de l'apport cartésien de la définition de la liberté humaine (pour laquelle il emprunte beaucoup aux grands penseurs scolastiques) à celle de la liberté divine. Dès lors, Descartes se révèle plus fidèle à la tradition scolastique qu'il ne l'affirme : n'en transformant les cadres que lorsqu'il s'y trouve contraint par les exigences de sa physique, il s'efforce de minimiser autant que possible les modifications qu'il y applique ». Voir résumé de *La liberté chez Descartes et la théologie*, d'Etienne Gilson, présenté par les éditions Vrin. <http://vrin.fr/book.php?code=9782711607969>

⁵¹⁰ D'après lui, « si, sans parti-pris, sans idée préconçue, on aborde la lecture des *Méditations*, on a vraiment de la peine à croire que dans cette œuvre d'une inspiration toute théologique et traditionaliste, on ait pu avoir une rupture définitive avec les méthodes et les idées du passé : œuvre d'un philosophe chrétien qui combat pour la gloire de Dieu et de son Eglise et se propose de prouver contre les athées, les sceptiques et les libertins l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, œuvre hardie d'apologétique mystique qui, par un ingénieux retour offensif, prétend faire profiter la religion de toutes les conquêtes de la science », Cf., Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*., Paris, éd., Ernest Leroux, 1922, pp. 1-2.

⁵¹¹ Descartes reconnaît bien notre nature comme limitée, finie, imparfaite, de ce fait il est conscient des limites de notre raison ou esprit [mens] dans la saisie de certaines choses telles que le mystère, la Trinité, etc. Seule Dieu est parfait, infini ainsi que sa volonté qui est sans limites par rapport à la nôtre. C'est notre raison qui nous fait prendre conscience de ces évidences mêmes. Cependant ce sont des philosophes comme Kant (pour ne citer que ce dernier) dans la postérité qui verront, dans la conception cartésienne des pouvoirs de notre raison [entendement], une prétention à vouloir surpasser ses limites. C'est en cela que la raison se heurte à des antinomies en voulant se pencher sur des choses hors de ses compétences. Parmi les arguments qui amènent ces penseurs à soupçonner en la « raison pure » cartésienne, une prétention à vouloir atteindre l'absolu divin, ou les questions nouménales, il y a les fameuses preuves de l'existence de Dieu, la démonstration de la nature éternelle de notre âme, que Descartes pose en s'appuyant sur une supposée démarche rationnelle.

modernité un souffle nouveau porté par la rationalité, laquelle est considérée comme instance primordiale conduisant vers la vérité, Pascal, en expose bien les limites. Pascal rattache la raison à une autre faculté « le cœur », autrement dit « la foi » intérieure, celle que nous devons aussi écouter et qui échappe à certaines raisons, car elle est la voie de notre bonheur : Dieu ; qui lui, s'expérimente intérieurement et non par des raisonnements logiques, mathématiques etc. Celui-ci atteste ainsi des réelles difficultés que notre esprit rencontrerait en prétendant vouloir surpasser ses propres limites.

La position de Blaise Pascal sur les limites de la raison

Pour Pascal, on observe aussi un recours à une faculté plus haute que la raison, à savoir : le cœur (intuition directe de l'évidence). Car « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point »⁵¹² de même que « c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison »⁵¹³. Ainsi, Pascal se rend à l'évidence qu'il est utopique de penser que la raison s'auto-suffit, et qu'elle seule peut nous conduire à la vérité. La raison est placée alors parmi ce que Pascal appelle les « puissances trompeuses » (notre imagination et nos sens en font également partie). En définitive nous observerons que Pascal souhaite que l'homme cesse de considérer la raison comme étant plus puissante qu'elle ne l'est réellement. Prenant le contre-pied de Descartes, Pascal invite l'homme à tenir compte des limites de sa raison, pour ne plus lui faire confiance aveuglément. Si chez Descartes la raison nous conduit vers la connaissance divine, cependant chez Pascal « nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ »⁵¹⁴, autrement dit par la *foi*, car c'est cette dernière qui nous fait croire en Jésus-Christ. « Nous ne nous connaissons nous-mêmes que par J.-C ; nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus Christ. Hors de J.-C nous ne savons ce qu'est ni que notre vie ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes »⁵¹⁵. De là s'observe une démarcation de Pascal envers Descartes en ce qui concerne la connaissance de l'Être ici. Pascal sans ambiguïté donne une identité explicite à son Dieu comme étant celui des Saintes Ecritures. Il ne masque pas l'identité de son Dieu en le faisant passer pour un supposé « *Dieu métaphysique* » comme l'auraient fait pour Descartes certains de ses commentateurs. A vrai

⁵¹² Blaise Pascal, *Pensées, Op.cit.*, p. 18.

⁵¹³ Blaise Pascal, *Pensées, Ibid.*

⁵¹⁴ Blaise Pascal, *Pensées, Op.cit.*, Série I, p. 11.

⁵¹⁵ Blaise Pascal, *Pensées, Ibid.*

dire si chez Descartes la raison conserve son rôle déterminant dans la saisie de l'Être, chez Pascal l'Écriture s'affirme clairement comme légitime d'assurer cette connaissance. « Ainsi sans l'Écriture qui n'a que J.-C pour objet nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans la propre nature »⁵¹⁶.

Cela dit, en explorant la pensée de Pascal il est possible de comprendre les mécanismes par lesquels peuvent s'illustrer les limites de notre raison. Face à ces difficultés se dévoile clairement le caractère obscur et complexe de la saisie du champ théologique par notre esprit.

⁵¹⁶ Blaise Pascal, *Pensées*, *Ibid.*

Conclusion du cinquième chapitre

Dans ce chapitre nous avons fait état d'autres difficultés observées dans le projet cartésien d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie. Nous avons aussi examiné quelques raisons sous-jacentes du paradoxe théologique chez Descartes. Autrement dit nous avons pu exposer des « faits » qui pourraient justifier cette attitude paradoxale observable dans la pensée cartésienne. Une attitude caractérisée par une forme d'hésitation ou d'ambiguïté de ce dernier dans le traitement de la théologie. Cette attitude se justifierait donc par le fait que l'auteur ait procédé à des raisonnements philosophiques distincts de nombreux de ses prédécesseurs. Descartes s'est démarqué de l'Ecole, de plusieurs philosophes et théologiens médiévaux dans le traitement de certaines notions philosophiques. On notera par exemple sa théorie de la connaissance qui opérera sur un mode assez différent. Descartes reprend certes certaines notions de la scolastique, mais les définit autrement. Cette vision d'accord entre théologie et philosophie se complexifie davantage à travers la démarche entreprise par l'auteur. Dans sa théorie de la connaissance Descartes procède à une mise à l'écart de la foi au profit de la raison. Descartes ne trouve pas la foi pertinente dans cet exercice de recherche du savoir. Pourtant il cherchera à soutenir tout de même la foi [la théologie] par sa métaphysique.

Toutefois Descartes apprécie différemment les facultés qui procurent la connaissance par rapport à ses prédécesseurs médiévaux. Chez Thomas par exemple on note que « l'intelligence et la raison (*intellectus* et *ratio*) diffèrent quant au mode de connaissance : ainsi l'intelligence connaît par simple intuition ; la raison connaît en discourant à partir du vrai *un* dans autre chose. Ce qui n'empêche pas la raison de parvenir à connaître, par discursivité, ce que l'intelligence connaît sans discursivité, à savoir l'universel. »⁵¹⁷. Or chez Descartes la « ratio » et l'intelligence sont biens similaires. L'intelligence renvoie bien à la rationalité. Elle n'est pas une espèce de « faculté » transcendante quelconque et supérieure à la « ratio ».

Nous avons pu montrer combien Descartes accorde plus d'assurance à l'usage de la raison pour parvenir à la certitude même des choses. La vraie science, peut compter sur cette

⁵¹⁷ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 59, a. 1, ad 1). Voir J. Peghaire, « *Intellectus* » et « *ratio* » selon saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1936 ; G. Cottier, « *Intellectus* et *Ratio* », *Revue Thomiste*, 88 (1988), p. 215-228 ; M. Node-Langlois, « L'intuitivité de l'intelligence selon saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste*, 100 (2000), p. 179-203.

faculté de raison. La « foi » elle par contre est complètement disqualifiée de toute démarche épistémologique chez Descartes, car elle est inapte à nous conduire vers la connaissance « claire et distincte » des choses.

Ayant exposé les limites de certaines facultés humaines, voire disqualifié d'autres comme la foi qui jadis était pourtant incontournable dans le processus de la connaissance, Descartes a peut-être créé des difficultés ; difficultés qui s'observent entre autres dans la saisie des questions relevant de la théologie. Il devient alors très difficile pour celui-ci de revenir sur les questions théologiques lorsqu'elles lui sont adressées. Celui-ci ayant déjà procédé par une remise en question de ce qui pouvait fonder un discours solide sur la théologie. D'où ce sentiment d'embarras qui se dessine en Descartes avant de s'y pencher quelquefois, et « malgré lui ». Ainsi les limites de notre « raison » autrement dit ses capacités à s'interroger sur certaines choses sont mises en exergue dans ce chapitre. Nous noterons par ailleurs que l'ambiguïté ou les difficultés créées par Descartes dans sa tentative de résolution des questions théologiques, après avoir souligné les limites de certaines facultés, pourraient aussi être justifiées autrement par un changement de paradigme, passant de la période médiévale classique à la modernité.

Ce qui revient à dire que la compréhension du paradoxe théologique ou de l'ambivalence dans la pensée cartésienne peut également s'expliquer à travers l'avènement de la modernité. Car une vraie rupture va s'opérer avec Descartes qui redonnera un sens nouveau à certaines notions classiques de la période médiévale. On peut noter entre autres le problème de la « représentation », et une nouvelle approche opérée dans le renversement des concepts fondamentaux de « sujet » et « objet ». Ainsi notre prochain chapitre se donnera pour tâche d'examiner les difficultés occasionnées par le changement de paradigme, autrement dit l'avènement de la modernité.

CHAPITRE VI : DES DIFFICULTÉS OCCASIONNÉES PAR LE CHANGEMENT DE PARADIGME – OU L’AVÈNEMENT DE LA MODERNITÉ DANS LE PROJET D’AJUSTEMENT DE LA THÉOLOGIE RÉVÉLÉE À LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

Introduction

L’une de nos principales interrogations ici consiste à savoir comment pourrait-on encore justifier la compréhension du paradoxe théologique, ou de l’ambivalence dans la pensée cartésienne quand il est question de théologie, à travers l’avènement de la modernité. Autrement dit l’avènement de la modernité a vraiment causé des difficultés théologiques chez Descartes. Cela va sans doute avoir un impact significatif dans son projet d’ajustement de la théologie révélée à sa philosophie. De ce fait, la métaphysique pourrait-elle encore s’imposer comme moyen de compréhension du rapport entre la théologie et la philosophie ? Aussi les difficultés vécues dans la modernité sont-elles dues à la nouvelle approche philosophique développée par Descartes ? De même, on soulignera l’impact de l’avènement de la modernité sur le mode de pensée, particulièrement chez Descartes. Tout de même on s’accordera à reconnaître les difficultés multiples dues au changement de paradigme à l’époque de Descartes quant à l’avènement de la modernité. Pour reprendre quelques mots de Michel Henry :

« Toutefois, à l’époque de Descartes, ce n’est pas une science particulière qui voit le jour, et cela par l’effet d’une réduction particulière ; c’est, disons-nous, la science moderne qui va bouleverser ou pour mieux dire rejeter tous les savoirs traditionnels de l’humanité et prendre leur place [...] le monde se donne à nous en des apparitions sensibles, variables et contingentes qui ne composent encore qu’un flux héraclitéen, où rien ne subsiste, aucun point fixe pour une connaissance solide »⁵¹⁸.

Mais en supposant une abstraction de ‘ces apparitions’, de ‘tout ce qui est tributaire de la subjectivité’ et qu’on cherche à voir au-delà du simple apparent des corps, « alors une connaissance rigoureuse de la matière de ces corps ou de l’étendue qu’ils occupent est

⁵¹⁸ Michel Henry, « Descartes et la question de la technique » in *Descartes*, sous la direction de Jean-Luc Marion, Paris, Bayard, 2007, p. 79.

possible »⁵¹⁹. Une connaissance reposant sur l'évidence des propriétés géométriques et mathématiques et qui « constitue ainsi la condition à la fois de l'intelligibilité du monde et de sa propre certitude en tant que connaissance ». Des penseurs comme Galilée poursuivirent cet idéal qui permet un dépouillement des propriétés pour parvenir à « l'être vrai de la Nature », mieux l'essence. « Le génie sans âge de Descartes c'est, en reprenant et en assumant la réduction galiléenne qui ouvre la connaissance mathématique de la nature, c'est-à-dire la physique et la science moderne, d'accomplir dans le même temps la contre-réduction qui va thématiquer ce que la réduction galiléenne a mis hors-jeu et le penser jusqu'au bout »⁵²⁰.

Cette transition observable dans la science moderne qui n'est pas demeurée sans conséquences aura sans doute influencé Descartes et mûri sa pensée. Et de cette influence on note une *révolution cartésienne* dans l'appréciation de certaines notions comme celle de la "représentation", laquelle sera abordée autrement par ce dernier. Aussi peut-on y ajouter la nouvelle définition qu'il apporte des concepts de "sujet et objet". Lesquels concepts se démarquent de l'approche des médiévaux dans leur traitement chez Descartes, qui à son tour établit un renversement dans leur abord. Tous ces changements opérés en cette période « moderne » auront bien influencé le champ théologique. L'un des enjeux ici consiste à voir dans quelle mesure cette nouvelle approche de la représentation opérée par Descartes avec la modernité impactera-t-elle la pensée cartésienne dans sa représentation même des notions relevant de la théologie comme l'idée de Dieu, le mystère, etc. Comment donc cette nouvelle approche de la représentation complexifie-t-elle davantage la pensée cartésienne dans toute tentative d'interrogation sur des problèmes de théologie ?

Ainsi notre examen dans ce chapitre consiste principalement à clarifier à travers ce changement de paradigme, l'idée du paradoxe théologique, ou cette ambivalence constatée en la pensée cartésienne quand il nous faut examiner son rapport à la théologie. Lequel rapport paradoxal a fait l'objet d'un profond examen dans les précédentes parties (première et deuxième) de notre travail. En d'autres termes nous tentons d'établir une corrélation valide entre l'idée du paradoxe théologique chez Descartes et le tournant orchestré par l'avènement de la modernité, notamment avec les nouvelles approches de la représentation et des concepts de sujet et objet qui ont été observés chez Descartes à la suite de cet élan de modernisation.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.* p. 79.

Enfin pourrions-nous énumérer une autre raison du paradoxe cartésien à travers la difficulté à interpréter la Bible à cause du caractère métaphorique de ses récits.

6.1 Des difficultés susceptibles de compromettre le projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne dans la nouvelle approche de la représentation cartésienne

Il est bien connu que Descartes apporte la nouveauté dans sa façon bien particulière d'aborder cette notion. Nous évoquons une façon particulière, car il importe de noter que Descartes n'utilise pas le mot « représentation » quand il écrit en français. Ce mot est absent du texte latin des *Meditationes*, bien qu'il fasse clairement allusion à la représentation même ; ce qui rend complexe la saisie de ce concept. En suivant la position de Kim Sang Ong-Van-Cung sur cette question, elle dit par exemple ceci :

« En effet, la traduction des *Meditationes* par le Duc de Luynes importe le mot « représentation », qui n'est pourtant pas présent dans le texte latin, bien que le verbe *repraesentare* soit utilisé. Ainsi dans le texte français des *Méditations*, on trouve l'expression « une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée ». Or Descartes n'utilise pas *repraesentatio*, ni représentation quand il écrit en français. Et ce qu'il faut entendre par représenter, chez Descartes, doit être à déterminer à partir de ses textes, car il constitue désormais plutôt un collage d'interprétations ». ⁵²¹

On voit donc que le traitement de ce mot est assez complexe. Tout compte fait en s'interrogeant tout de même à partir de la pensée cartésienne, la « représentation » suscite beaucoup de complexité, car dans sa globalité la *représentation* est de nature polysémique chez Descartes. Tantôt elle s'applique à des objets sensibles, des idées, des figures, des images, des mouvements, etc., tantôt elle porte sur la pensée en elle-même d'un sujet pensant, sur la conscience de soi, sur celle d'objets intelligibles, des concepts, des substances, des essences, des facultés cognitives, etc. En effet c'est le « sujet » pensant qui semble bien être acteur de l'acte de la représentation chez Descartes. Car c'est lui [l'homme] qui par son esprit [mens] à travers sa pensée se représente, ou plutôt prend conscience de ce qui se donne à lui, en sa pensée. C'est en ce sens que Descartes pense que toute idée en effet, est une

⁵²¹ Kim Sang Ong-Van-Cung, *L'objet de nos pensées Descartes et l'intentionnalité*, Paris, J. Vrin, 2012, p. 50.

représentation. Nicolas Grimaldi d'ajouter que chez Descartes « toute représentation est comme une image ; et toute image dérive de son modèle comme tout reflet dérive de ce qu'il réfléchit »⁵²². Le sens de cette idée de Grimaldi sur Descartes est corroboré par cette affirmation de Descartes stipulant qu'« entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une Chimère, ou le Ciel, ou un Ange, ou Dieu même »⁵²³. Ainsi dirons-nous que c'est aussi l'homme qui prend conscience de ce qui se donnerait comme idée, ou se représenterait vers un quelconque objet, autre que sa propre pensée. Tout part du sujet, et se construit autour de ce sujet pensant qui est au centre même de l'élan de pensée, et de la saisie du mode représentatif des objets. De ce fait *se représenter* signifie également admettre les rapports propres aux essences, mais selon la visée perspective d'un « *intuitus mentis* ». C'est par le sujet autrement dit un esprit capable d'un « *intuitus mentis* » [intuition de l'esprit] que se détermine réellement une action comme « représentation », par un mouvement de réciprocité entre l'objet perçu et le sujet qui le perçoit.

De la sorte lorsque l'ombre d'un objet représente cet objet sur un plan donné, c'est l'homme [le sujet pensant] qui peut bien être conscient de cette représentation comme copie de cet objet, et non comme véritable objet. Dans l'acte de représentation chez Descartes on remarque donc qu'il y a un objet [perçu], son idée ou image, qui se retrouve en la « pensée » humaine, mieux dans celui qui perçoit, donc le sujet. Aussi l'objet et son idée ne sont pas exactement la même chose, car dans le mode représentatif il n'est pas exclu qu'un objet soit mal représenté [altéré] par les sens qui permettent sa reproduction. Ainsi il nous semble bien utile de revisiter de façon succincte la définition de ce terme de « représentation », pour mieux l'examiner chez Descartes, tout en montrant son incidence dans la compréhension de la complexité de pensée théologique cartésienne.

6.1.1 Quelques rappels sur la « représentation »

Assez difficile à définir de par sa nature polysémique, le terme de « représentation » tire son étymologie du latin « *repraesentation* ». Ce qui désignerait « l'acte de replacer devant les yeux de quelqu'un ». Autrement dit, c'est la reproduction d'un objet/d'une idée sur un plan donné, ou à la *conscience* humaine auxquels ce même objet est bien perceptible. Philosophiquement

⁵²² Nicolas Grimaldi, « Dieu dans la philosophie de Descartes », *Studi*, in *Acta philosophica*, vol. 3 (1994), fasc. 2 - PAGG. 201/226, p. 205.

⁵²³ MM III, AT, IX, 29.

parlant, on pourrait encore définir ce terme de “représentation” comme le contenu concret d’un acte de pensée ; et comme une relation entre objets à travers laquelle les uns peuvent être illustrés par/ou sur les autres. Aussi peut-on ajouter qu’il s’agirait d’un acte de la pensée à travers lequel notre esprit reçoit des images [idées, ou sentiments⁵²⁴] d’objets qui se présentent à lui. Lesquels objets peuvent être de diverses natures : ils peuvent être donc des objets concrets, vrais, factices, etc. Ainsi l’homme peut se représenter par ses facultés cognitives assez développées en lui, plusieurs choses et en être bien conscient : événements, vécu historique, choses mondaines, multiplicité de couleurs, figures, chimères, voire des concepts intelligibles tels que l’idée de Dieu, sa bonté, l’étendue, l’infini, l’immensité du monde, l’éternité de l’âme, l’absoluité etc.

Bien avant Descartes, c’est-à-dire dans la tradition classique voire scolastique, il convient de dire que s’il y a un “sujet de la représentation”, celui-ci semblait se concevoir au sens antique, c’est-à-dire comme un “*hypokeimenon*”, voire un support, un simple réceptacle des images, un tableau. L’on s’interrogeait beaucoup plus sur la façon dont les objets se donnent, non à nous [sujet pensant], mais à un plan donné ou à l’être comme objets. Pour reprendre quelques mots d’Olivier Boulnois dans son descriptif de la représentation selon Duns Scot :

« L’optique sert de modèle pour la science chez Grosseteste, Roger Bacon et Duns Scot. Selon la « perspective », tout objet illuminé diffuse son image selon des lignes droites dans toutes les directions. La vision n’est autre que la réception de ces images rayonnées, puis la perception et la science sont la saisie sensible, puis intelligible, de la « représentation » ainsi émise. Mais cette théorie de la représentation bute sur une difficulté. Si l’image sensible se propage de lieu en lieu, d’une manière physique, suivant les lois de diffusion de la lumière, il y a de la représentation, mais nul sujet ne représente. S’il existe un sujet de la représentation, mais c’est seulement au sens antique, comme *hypokeimenon*, réceptacle des images, mais non comme subjectivité pensante. Alors, comment quelqu’un peut-il dire « je pense »⁵²⁵ ? ».

⁵²⁴ Quelquefois ce concept de sentiment est assimilé à l’idée chez Descartes. Notamment dans ses théories physiologiques, où il définit le sens commun, le mode de perception humain.

⁵²⁵ Boulnois Olivier. Conférence de M. Olivier Boulnois. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 103, 1994-1995. 1994. pp. 347-352; https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1994_num_107_103_15053

Il y aurait là une « représentation » non déterminée par un sujet, indéterminée, ou plutôt déterminée par elle-même, avec ses propres éléments.

De ce fait le mouvement opéré pour comprendre la représentation, suit une trajectoire partant de l'extériorité vers l'intériorité. Ce qui importe dans ce sens, est bien la manière dont les objets parviennent, ou se reproduisent comme images. Mais le mouvement contraire, c'est-à-dire celui d'un sujet pensant [*moi*], conscient, actionnant sa pensée vers l'extériorité voire un objet/une idée quelconque qui se donne à sa pensée n'importe guère. A vrai dire avant Descartes la représentation se perçoit comme une simple interrogation portant sur quelque chose, et non comme une interrogation de soi [c'est-à-dire d'un sujet sur un objet ou sur lui-même]. C'est en cela que la pensée était beaucoup orientée vers les choses extra-mentales [monde, etc.]. Avec Descartes la représentation fait connaître quelque chose de réel et d'existant à l'intérieur même de notre esprit. L'idée d'une introspection est également mise en exergue, le *sujet* [pensant] étant au cœur de toute opération de pensée ; la *représentation* demeurant une opération de pensée. D'où cette idée d'idéalisme subjectif qui sera reproché à Descartes. Contrairement à ses prédécesseurs il oriente désormais la perception du monde, et même celle des autres entités, essences, substances, notions suprasensibles vers le sujet pensant. La représentation de l'idée de Dieu *in fine*, ne peut plus dans ces conditions échapper à l'emprise de l'esprit humain, qui pourra déduire de la nature même des attributs de Dieu comme parfait, infini, bon, sans limites, non trompeur etc. La représentation du divin semble désormais obéir aussi à ce mouvement de la pensée partant du sujet [*ego cogito*]. D'où cette idée d'une nouvelle approche dans la représentation de l'idée de Dieu.

6.1.2 Nouvelle approche dans la représentation de l'idée de Dieu

Ici nous verrons comment Descartes apporte de la nouveauté dans la conception de Dieu. En effet une nouvelle approche de la représentation divine naît avec Descartes qui s'appuie beaucoup sur l'innéisme des idées pour parvenir à Dieu. Chez Descartes, la représentation, par notre esprit nous fait connaître plusieurs choses dont une certaine idée claire et distincte, non altérée de Dieu. On a bien une idée de Dieu, mieux on a une représentation de Dieu, comme être bon, infini, parfait à partir de son idée. « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai

qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites »⁵²⁶. De ce fait, l'idéalisme subjectif partant de Descartes, à travers la représentation fait connaître quelque chose de réel et d'existant à l'intérieur même de l'esprit. Car l'idée de Dieu est bien une idée *intérieure*, innée. Mais il faut dire que bien que cette idée nous permette d'atteindre Dieu [par représentation], cependant sa connaissance directe nous est impossible ; Dieu échappant aux attributs sensibles de par sa nature « divine », « essentialisée ». De même qu'il nous est difficile de connaître avec évidence et clarté les mystères (eucharistie, trinité), si ce n'est simplement en avoir une idée. En tout état de cause Dieu nous est « connu » 'idéellement', c'est-à-dire, que par son idée chez Descartes. Autrement dit c'est à partir d'une méditation attentive que l'on tend vers Dieu, à partir de son idée. La méditation troisième nous l'expose suffisamment. Cela revient à dire que Descartes suit une démarche de subjectivité, partant d'un sujet pensant [*ego cogito*] pour parvenir à la connaissance divine. D'où les fameuses preuves de l'existence divine exposées dans les *Meditationes* qui découlent toutes d'un raisonnement logique employé par une conscience humaine [*cogito*]. De la sorte Dieu est prouvé de son « idée » qui nous est présente comme évidente, claire et distincte, innée. C'est donc à partir d'une représentation divine dont les possibilités de réalisation nous sont inhérentes que nous démontrons Dieu, sans ignorer bien sûr les pouvoirs de la lumière naturelle [raison] qu'il nous a pourvue. Ainsi le schéma démonstratif de Dieu chez Descartes s'appuie sur l'argument de l'« idée » présente en soi⁵²⁷ pour remonter à sa cause. On part bien de la pensée vers l'existence d'un être (ici Dieu) qui est cause de l'univers et de tout l'existant. Schéma que nous ne retrouvons pas chez un Aristote par exemple. Car Aristote pour démontrer Dieu comme premier moteur du mouvement, et des êtres, s'appuie sur la mobilité des étants, et sur le caractère immuable de ce que serait leur cause. Au bout du compte nous allons revisiter en quelques lignes des éléments de la conception aristotélicienne sur la démonstration de Dieu, et montrer en quoi cette conception se distingue-t-elle de celle de Descartes. Ceci pour illustrer comment la nouvelle approche de la représentation orchestrée par Descartes s'est assez démarquée de nombreux de ses prédécesseurs.

⁵²⁶ MM III, FA II, 445 ; AT IX, 35-36.

⁵²⁷ Il s'agit tout simplement de l'innéisme.

6.1.3 Distinction entre le schéma *aristotélicien* et le schéma *cartésien* dans la démonstration de l'existence de Dieu

Pour démontrer l'existence de Dieu⁵²⁸ Descartes adopte un schéma, ou raisonnement partant du *cogito*, de l'évidence, ou de la prise de conscience de la finitude humaine. L'homme est reconnu comme être fini, limité, imparfait, résultant d'un être qui lui, par contre, aurait bien plus de perfections que l'homme ne pourrait posséder. C'est l'*ego cogito* qui entreprend une démarche partant des limites de son être vers la découverte d'un être sans limites, supérieur [Dieu]. Chez Descartes le raisonnement qui aboutit à la conclusion que Dieu existe, [Dieu est] part du sujet pensant, et de sa prise de conscience comme étant une « *res cogitans* ». En d'autres termes c'est le Cogito qui établit une représentation d'un être infini, parfait d'où émanerait l'existence, à travers un raisonnement s'appuyant sur l'intériorité. Descartes s'appuie sur une démarche méditative et métaphysique pour prouver Dieu. Il s'inspire aussi de certaines références de l'Écriture dans son entreprise métaphysique.

Chez Aristote par contre, il s'emploie plutôt un autre type de raisonnement pour parvenir à l'existence d'un « Dieu » entendu comme principe premier ou cause première de l'univers. Le schéma représentatif d'un quelconque objet ou être par un sujet qui le perçoit et le saisit est même difficile à s'établir. L'homme ne se lance pas dans une quelconque entreprise métaphysique de représentation d'une *idée innée* ou pensée de quoi que ce soit qui se donnerait à notre esprit – puis qui nous mènerait à Dieu. Contrairement à Descartes qui semble se replier sur soi, dans une espèce de solipsisme abusif pour démontrer Dieu, Aristote part plutôt de l'évidence de la permanence du mouvement qui régit tous les étants. Il existerait donc selon Aristote une *puissance nécessaire* permettant le mouvement qui s'observe en chaque chose. Aristote de préciser que cette puissance qui, étant cause du mouvement, par ailleurs, ne saurait être elle-même mue par quoi que ce soit. Cette puissance nécessaire en

⁵²⁸ Les preuves de l'existence de Dieu formulées par Descartes, tout en faisant débat inspireront plusieurs penseurs, théologiens et philosophes dans la postérité. Dans cette perspective, on verra chez Pierre-Sylvain Régis des preuves de l'existence de Dieu bien similaires à celle de Descartes. Il s'observera quelques modifications, nuances et précisions dans son raisonnement. Mais le fond, à notre avis restera le même. Pierre-Sylvain Régis parlera d'une « cause exemplaire » comme source de l'idée que nous avons de *l'Être parfait*. Voici donc un extrait du raisonnement qu'il déploie pour démontrer l'existence divine : « L'idée que nous avons de *l'Être Parfait* doit avoir une cause exemplaire, et cette cause exemplaire doit contenir formellement toutes les perfections que l'idée de l'Être parfait représente (car telle est la nature de la cause exemplaire) [...] Or ce n'est pas le corps ni l'esprit [...] C'est donc l'Être parfait lui-même qui est la cause exemplaire de cette idée : mais l'Être parfait ne peut être cette cause sans exister : Donc l'Être parfait existe ». Pierre-Sylvain Régis, *L'usage de la raison et de la foi*, texte revu par Jean-Robert Armogathe, Chap. XVI, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1996, p. 129.

réalité n'est rien d'autre que l'expression de la volonté divine. En effet, Aristote démontre l'existence de Dieu en s'appuyant sur des notions de physique. Son argumentaire menant vers l'existence de Dieu s'appuie sur des concepts physiques tels que le mouvement, les cieux, la causalité, les étants, etc. Dieu est perçu comme cause première des êtres, et cause du mouvement présent en ces êtres. Il se démontre même du fait qu'il y ait un mouvement, et comme le mouvement ne saurait se faire *ex nihilo*, il faudrait bien une cause. C'est de là qu'on aboutit à l'idée d'un Principe premier. Pour reprendre quelques lignes exposées dans la *Physique* d'Aristote [*Physique, VII, I*] au sujet de cette question de la démonstration de l'existence du premier moteur, autrement dit le principe de causalité, il faut noter :

« Tout mû est nécessairement mû par quelque chose : d'une part, en effet, s'il n'a pas en soi le principe du mouvement, évidemment il est mû par une autre chose, car c'est une autre chose qui sera le moteur [...] En suite, ce qui n'est pas mû par quelque chose ne doit pas nécessairement cesser son mouvement par suite du repos d'une autre chose. Mais, si une chose est en repos parce qu'une autre a cessé son mouvement, nécessairement elle est mue par quelque chose [...] Maintenant, puisque tout mû est nécessairement mû par quelque chose, soit une chose mue du mouvement local par une autre qui est mue, et soit à son tour le moteur mû par une autre chose mue et celle-là par une autre, et toujours ainsi ; nécessairement il y a une chose qui est premier moteur et l'on ne peut aller à l'infini »⁵²⁹.

Cette thèse aristotélicienne démontrant l'existence d'un 'Dieu moteur', entendu comme cause première, génératrice des phénomènes à partir du mouvement inhérent en tous les étants, se poursuit dans la *Métaphysique*, œuvre d'Aristote. Mais il faut dire qu'Aristote utilise un vocabulaire assez spécial pour désigner cet être primordial, immuable par lequel tout a été engendré. Dans la *Métaphysique* Aristote pense qu'il existe une « puissance initiale qui soit telle que son mode de présence soit d'être à l'œuvre ».⁵³⁰ Et c'est dans cette mise à l'œuvre qu'il y a engendrement d'un mouvement transmis sur les étants. Pour ce faire Aristote use d'une métaphore justifiant la nécessité d'une cause génératrice en toute chose. « Car ce n'est pas le bois brut qui se met lui-même en mouvement, mais c'est l'art du charpentier qui lui donne ce mouvement. Et pas davantage ne le peuvent les règles des femmes, ni la terre, mais

⁵²⁹ Aristote, *La physique*, Traduction Henri Carteron, Paris, Les Belles lettres, 1966, p. 104.
<http://docteurangelique.free.fr/>

⁵³⁰ Aristote, *Métaphysique*, Livre XII, Traduction de Bernard Sichère, Paris, Pocket, 2017, p. 392.

il y faut les semences et l'acte générateur »⁵³¹. Il convient de noter que l'argumentation employée dans l'œuvre de la *Métaphysique* d'Aristote sur la justification d'un principe premier de l'univers, cause du tout, dont le mouvement aussi, est quasiment la même que celle développée dans la *Physique*. « Car rien n'est mu d'une manière aléatoire, mais il faut qu'il y ait de toujours quelque chose pour régir en sous-main le mouvement, de même que nous voyons dans la réalité les choses se mouvoir soit conformément à leur règne, soit par violence, soit sous l'influence de la pensée ou de toute autre chose [...] »⁵³². Ainsi peut-on évoquer le passage qui suit. Celui-ci illustre aussi bien, à notre avis, le raisonnement qui démontre l'existence de la cause première, d'où la création a pu se rendre possible. Avant tout rappelons qu'il a été démontré en amont qu'il y a bien une cause première du mouvement.

« Mais puisqu'il existe quelque chose qui met en mouvement tout en étant soi-même immuable et qui est à l'œuvre, il ne lui est en aucune manière possible d'être autre qu'il n'est [...] Par conséquent, c'est de toute nécessité que cet être immuable existe. En tant que nécessaire il est de belle venue, et c'est en ce sens qu'il est puissance initiale [...] C'est donc à une telle puissance initiale que sont suspendus le ciel et le règne des étants. Et la vie que mène cet être est semblable à la meilleure de celles qu'il nous est donné de connaître pour un temps bref. Et il est toujours dans cette disposition (alors qu'à nous cela est impossible) puisque son être à l'œuvre est agrément »⁵³³.

Si Aristote part des notions physiques, donc de l'évidence de l'extériorité, du mouvement qui y règne, pour prouver qu'il est un Dieu existant favorisant le mouvement, Descartes par contre s'appuie sur un argumentaire métaphysique dont l'innéisme de l'idée de Dieu est incontournable. On se rappellera dans les premières méditations métaphysiques [I et II] que Descartes prend le contre-pied d'Aristote, car il commence d'abord par renier l'évidence de l'extériorité [monde, mouvement, corps etc.] avec son doute. Seule la réalité intérieure de notre pensée est retenue comme réelle. Descartes met en exergue la « représentation » à travers l'innéisme des idées sur lequel il s'appuie pour remonter à Dieu. De ce fait il opère une vraie rupture avec ses prédécesseurs en l'occurrence Aristote que nous venons d'évoquer.

⁵³¹ Aristote, *Métaphysique*, Livre XII, *Ibid.* p. 392.

⁵³² Aristote, *Métaphysique*, Livre XII, *Ibid.* p. 393.

⁵³³ Aristote, *Métaphysique*, Livre XII, *Ibid.*, pp. 395-396.

6.1.4 De la nouveauté dans la représentation des attributs de Dieu

Pour mieux illustrer notre propos sur la représentation des attributs de Dieu chez Descartes, on peut se référer à un passage de la III^{ème} méditation. Celui-ci nous semble précis, même s'il existe bien d'autres passages à ce sujet dans d'autres textes cartésiens. Voici donc ce que nous rapporte ce passage de ladite méditation : « Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites ». [AT IX, 35-36]. Ce passage apporte donc beaucoup de clarté dans la description même du concept de Dieu chez Descartes. Autrement dit, ce passage nous donne assez d'éléments permettant de comprendre comment Descartes se représente Dieu, comment notre esprit perçoit son idée.

Seulement, si nous ne nous fions qu'aux différents attributs évoqués par Descartes dans ce passage, on observera qu'en réalité il n'apporte rien de nouveau dans la représentation de Dieu, ou de ses attributs. Car ces attributs susmentionnés sont aussi bien présents chez les philosophes Grecs de l'Antiquité que chez les philosophes et théologiens médiévaux qui se sont penchés sur la question des attributs divins. Qu'il s'agisse de la perfection, l'infinité, la liberté, la souveraine perfection, l'immuabilité, l'immutabilité, la toute-puissance, l'omniscience, l'omnipotence, la bonté, la simplicité, l'unité, l'inséparabilité etc., l'énumération de ces attributs divins ne commence pas avec Descartes. D'ailleurs ces mêmes attributs sont aussi repris par les Saintes Ecritures. De ce fait, cette conception de la représentation divine chez Descartes en se limitant à ces seuls attributs par une description simpliste, n'est pas assez novatrice. Mais en quoi donc la conception cartésienne des attributs de Dieu diffère-t-elle de celle de ses prédécesseurs dans son originalité ?

Là où la représentation de l'idée de Dieu suscite de l'intérêt par sa nouveauté chez Descartes, c'est dans sa conception de « l'infini » comme attribut de Dieu. Car la conception de l'infini chez Descartes est assez « spéciale », complexe à saisir. En effet, il faut noter que cet attribut est propre à Dieu chez Descartes. Seul Dieu est infini, aucun être, aucune composante sensible ne pourrait se définir à partir de cet attribut chez Descartes. Lorsqu'on se représente Dieu, chez Descartes c'est d'abord à travers cette idée d'infini, laquelle englobe une incommensurabilité de la grandeur, de la bonté, de la puissance, de la liberté, de la perfection en Dieu, que l'homme ne saurait même pas saisir dans leur entièreté à cause de son

entendement fini. L'infini de Dieu ne suppose donc pas une dénégation des autres attributs de Dieu. L'idée d'infini apparaît tout simplement comme primordiale dans la représentation de Dieu. Pour reprendre les mots de Pierre Guenancia : « Descartes s'attache à montrer que l'idée d'infini est la première de toutes les idées que l'esprit a en lui, au sens où toutes nos idées tirent le peu de réalité qu'elles ont de cette réalité suprême que constitue l'idée d'infini »⁵³⁴. D'ailleurs Descartes pour parvenir à asseoir son argumentation sur l'infinité divine part d'un raisonnement qui rappelle la finitude de l'homme, puis montre la distinction de nature existant entre l'homme et son créateur (qui lui, ne peut pas être fini).

« [...] Il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait pas été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie ». AT IX, 36.

Descartes poursuit :

« et je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie, que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même ». AT IX, 36.

L'infini ne se présente pas en ce sens comme une norme physique caractéristique des objets sensibles. L'infini n'est pas attribué aux corps comme l'étendue l'est pour les corps. L'infini revêt bien une connotation métaphysique. Aussi pourrait-on faire un parallèle entre l'infini et la perfection chez Descartes dans la représentation de l'idée de Dieu. Car dans notre représentation même de ce concept, l'infini par opposition au fini laisse toutefois présager l'idée d'une certaine perfection par rapport à une imperfection. Rappelons-nous que Descartes part de la connaissance du « moi », de ce qu'est sa vraie nature, ou sa substance. Et il en ressort qu'elle est finie, limitée, elle regorge donc d'imperfections. Or l'être d'où émane cette connaissance faisant prendre conscience de sa finitude, lui, ne pourrait pas être imparfait. D'où l'idée d'infini et de perfection attribuée à Dieu.

⁵³⁴ Pierre Guenancia, *La voie des idées, de Descartes à Hume*, Paris, PUF, 2015.p. 28.

On peut toutefois se demander si Descartes ne s'est pas inspiré d'autres auteurs classiques, en l'occurrence Duns Scot dans l'élaboration de sa théorie de l'infini de Dieu. En effet, en revisitant la pensée de Duns Scot, on se rend compte qu'il pose déjà les conditions de possibilité d'une preuve *a priori* de la connaissance de Dieu. L'infini occupe une place importante et une fonction centrale en métaphysique. Quoiqu'en des modalités différentes, Duns Scot bien avant Descartes montre que la connaissance du fini peut nous conduire à celle de l'infini en ces termes : « Ce qui est en soi muable peut représenter quelque chose comme immuable (*sub ratione immutabilis*) [...] et ceci est évident par analogie, parce qu'à travers le fini on peut représenter quelque chose en tant qu'infini »⁵³⁵.

6.2 Des limites dans la nouvelle approche de la représentation cartésienne

La théorie de la représentation cartésienne, bien qu'elle porte des éléments assez novateurs, intéressants, demeure toutefois critiquable dans une certaine mesure. En effet peu importe l'objet sur lequel porte la représentation ; qu'il s'agisse de l'idée de Dieu, ou un autre objet quelconque, cette théorie se limite à nous montrer comment la réalité de ces objets représentés, n'est possible qu'à l'intérieur de notre esprit. A vrai dire, il s'agit d'une tendance à vouloir reconnaître que seuls l'esprit et les contenus mentaux existent. Cette conception est souvent réduite à *l'immatérialisme*, doctrine d'après laquelle les choses matérielles n'existent pas. Avec Descartes et le mouvement qu'il entraîne par son idéalisme subjectif, tout se passe à l'intérieur de notre esprit. C'est de là qu'il se démontre par la représentation quelque chose de réel et d'existant, chez Descartes. D'où cette attribution *d'idéalisme subjectif* à la démarche cartésienne, du fait qu'elle ait pour point de départ ou d'appui la subjectivité.

Cependant cette approche de la représentation s'appuyant sur l'idéalisme subjectif est contestée par plusieurs penseurs, à l'instar de Dom Robert Desgabets. Si ce dernier semble peu connu⁵³⁶, souvent peu abordé par certains lecteurs cartésiens, (ce qui est une erreur grave)

⁵³⁵ Duns Scotus, *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 4, dans *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. Balić, III, Civitas Vaticana, 1950, p. 152 : « Patet etiam quod repraesentativum in se mutabile potest repraesentare aliquid sub ratione immutabilis, quia essentia Dei sub ratione immutabilis repraesentabitur intellectui per aliquid omnino mutabile, sive illud sit species sive actus ; hoc patet per simile, quia per finitum potest repraesentari aliquid sub ratione infiniti. »

⁵³⁶ Pour reprendre les mots de Timothy D. Miller « in recent years there has been increasing interest in two relatively unknown French Cartesians, Robert Desgabets and his disciple Pierre-Sylvain Régis. The attention is well deserved because their writings contain a fascinating and innovative form of Cartesianism. Emmanuel Faye describes Desgabets' work as 'original and striking metaphysical thought, a philosophy whose consistency and

cependant, Desgabets demeure un auteur assez intéressant pour un approfondissement des connaissances sur le cartésianisme.⁵³⁷

Dom Robert Desgabets : Sur les limites de la conception cartésienne de la représentation

En guise de petit rappel biographique, Dom Robert Desgabets est un philosophe et théologien français du XVII^e siècle né à Ancemont en 1610 et mort à Commercy en 1678, ayant partagé et favorisé le rayonnement de plusieurs thèses de la philosophie de Descartes. Son rôle fut déterminant dans le développement de la pensée cartésienne à Paris et à Toulouse. Il fut un professeur de philosophie cartésienne à Saint-Maur (en Lorraine). De même il s'est consacré avec beaucoup de réussite à l'étude de la transfusion sanguine et de son mécanisme. Il fut défenseur de la première heure de la philosophie cartésienne, notamment de la thèse de la création des vérités éternelles par Dieu rejetée par Nicolas Malebranche, d'une façon qui lui est propre. Enfin souligne-t-on que certaines des idées de Desgabets sont proches de l'empirisme. Cela étant, voyons-donc dans quelle mesure Desgabets apporte-t-il une nuance par rapport à Descartes, au sujet de cette question de la représentation. Comment peut-on déceler des limites dans l'approche cartésienne de la représentation en s'appuyant sur Desgabets ?

Desgabets contrairement à Descartes pense donner à la philosophie une autre orientation en se démarquant d'un pseudo idéalisme subjectif. La tâche de la philosophie « serait donc de mettre fin au scandale de l'idéalisme subjectif, en démontrant que la représentation fait connaître quelque chose de réel et d'existant en dehors de l'esprit »⁵³⁸. En ce sens, la représentation telle que Desgabets la pense se démarque de la conception cartésienne qui elle, ne nous fait pas connaître quelque chose comme réel et existant en dehors de l'esprit. Desgabets de ce point de vue annonce déjà un tournant de l'idéalisme subjectif, au profit d'un

coherence bears comparison with that of Malebranche ». Cf. Timothy D. Miller, *British Journal for the History of Philosophy* 16 (4) 2008: 723-745.

⁵³⁷ « Desgabets est un auteur très important ne serait-ce que pour cette raison que, un siècle avant la *Critique de la Raison Pure*, il a parfaitement énoncé la tâche de la philosophie, qui serait donc de mettre fin au scandale de l'idéalisme subjectif, en démontrant que la représentation fait connaître quelque chose de réel et d'existant en dehors de l'esprit — ce qui, précisément depuis Descartes lu et interprété par Malebranche, ne va plus de soi. Desgabets occupe donc, entre Descartes et Kant, entre Paris et Königsberg, une position médiane qui mérite d'être explorée un peu plus systématiquement », Edouard Mehl, « Dom Robert Desgabets et le "scandale de la philosophie" », Texte consacré à la question de la réfutation de l'idéalisme dans le cartésianismedesannées1675,p.4.https://www.academia.edu/42360528/Dom_Robert_Desgabets_et_le_scandale_de_la_philosophie_

⁵³⁸ Edouard Mehl, « Dom Robert Desgabets et le "scandale de la philosophie" », *Ibid.*

idéalisme non-subjectif, admettant l'existence de choses extra-mentales comme évidentes. Ainsi cela peut-il apparaître comme un léger éloignement envers la position cartésienne dans sa conception de la représentation des choses.

Il importe de souligner qu'avec Desgabets la représentation (ou l'idée) de l'âme et du corps est différente de celle développée par Descartes. Chez Desgabets, l'âme et le corps sont connus ensemble et avec la même clarté. L'idée qui me fait connaître « moi » comme *res cogitans* n'est pas plus claire et distincte que celle qui me fait connaître que je suis lié à une *res extensa*. Ce qui ne pourrait être le cas chez Descartes, celui-ci réfute d'ailleurs une telle thèse dans ses *Méditations métaphysiques*. Ces méditations commencent d'abord par une dénégation de l'existence du corps, montrant une autonomie en la *res cogitans* qui, se peut connaître soi-même et sans le corps. L'existence du corps est alors remise en question ou plutôt mise en suspens, comme dans le *Discours de la méthode*. Cette existence ne sera admise que dans la sixième méditation métaphysique, comme l'indique son titre « *De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme* »⁵³⁹. Ainsi pour Desgabets l'âme ne peut se connaître véritablement que dans une relation de dépendance au corps. Aussi ce dernier pense que nous ne pensons que du fait que les choses nous *donnent lieu* de penser. Autrement dit, nous pouvons former des pensées, les construire parce qu'il y a bien des choses qui nous le permettent (en nous « *donnant lieu* » de le faire) ; de même que nous formons des pensées parce qu'il y a des choses aussi qui nous *donnent lieu* de concevoir des objets. De même, dans la conception de la représentation chez Desgabets, l'idée du « moi » comme évidente et celle de « Dieu », tout comme les autres idées, sont toutes paritaires, au sens où aucune n'a plus de valeurs que d'autres. Ce que l'on ne pouvait voir en Descartes qui dans sa trilogie des idées de la méditation III, établissait une hiérarchie des idées. Pour reprendre de nouveau les mots d'Edouard Mehl qui nous résument bien ici la pertinence de Desgabets, la représentation ne concerne pas seulement,

« comme chez Descartes, les seules idées claires et distinctes (qui constituaient selon lui [Descartes] la *regula veritatis*), ni, a *fortiori*, les seules idées de moi-même ou l'idée de Dieu, qui n'ont, au point de vue de Desgabets, aucun privilège par rapport aux autres [...] L'idée ou représentation n'est pas considérée comme seconde, ou, à la manière de Descartes, comme l'effet d'une cause qui doit contenir toute la réalité ou la perfection représentée dans l'idée[...] Le contraste avec Descartes est surtout

⁵³⁹ MM VI, FA II, 480 ; AT IX, 57.

frappant pour ce qui concerne l'idée du corps ou de matière : Desgabets récuse purement et simplement ce sur quoi repose tout l'appareil discursif du doute : à savoir l'hypothèse que nous n'ayons, en fait de connaissance des corps, que des représentations sans objet réel (c'est-à-dire, pour user du lexique scolastico-cartésien de la III^e Méditation, que le corps n'ait qu'un *esse objectivum in intellectu*) ». ⁵⁴⁰

Pour conclure ce point, nous retiendrons que contrairement à Descartes pour qui on peut penser à des choses qui n'existent pas réellement en dehors de l'entendement, comme des chimères, des chiliogones, un Dieu trompeur, etc., Desgabets montrera qu'il est impossible d'en faire de même. Dans son œuvre intitulée *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides, pour servir de réponse à la Lettre d'un Académicien*, ce dernier affirme que « toutes les choses auxquelles nous pensons & dont nous parlons existent réellement en dehors de l'entendement, et... sont telles en elles-mêmes qu'on les connaît, pourvu qu'on en demeure à la conception simple ou qu'on lui conforme les jugements que l'on en fait » ⁵⁴¹. Cela sous-entend l'idée d'une mêmeté de la chose, tant dans sa représentation dans notre entendement que dans sa réalité. Aussi il se dégage l'idée d'une certitude existentielle de l'objet, comme « réellement » réel, pourvu qu'on en demeure à la conception simple ou qu'on lui conforme les jugements que l'on en fait. A vrai dire, l'idée de dissemblance de l'objet avec son idée en notre entendement possible chez Descartes semble écartée ici avec Desgabets. Et cette thèse de Desgabets admettant la mêmeté de l'objet est bien rendue possible si l'on s'assure d'un bon jugement de notre part envers les choses.

« Ainsi, tous ceux qui pensent à Dieu, à corps, à esprit, à substance, à accident, à mouvement, à figure, à proportion, à pensées, à machines, à palais enchantés, &c. doivent être aussi assurés que tout cela est réel hors l'entendement qu'ils sont assurés qu'ils y pensent ou qu'ils en parlent. Cette seule vérité si simple qu'on vous a apprise

⁵⁴⁰ Ainsi peut-on dire que Desgabets apporte déjà une solution en répondant d'avance à une critique heideggérienne. Desgabets répond à ce que « le maître de Fribourg donne pour le « vrai scandale » de la philosophie : Desgabets a bien réfuté l'idéalisme, non en fournissant la preuve vainement recherchée de l'existence des corps, mais en montrant que lorsqu'on parle du corps ou de la représentation du corps, on ne parle que d'une seule et même chose. Il faut en fait prendre un certain recul pour comprendre que Desgabets énonce les principes généraux d'une ontologie de *l'ens ut cogitabile*, qui se déploie dans la philosophie moderne de Descartes à Husserl ». Edouard Mehl, « Dom Robert Desgabets et le "scandale de la philosophie" », *Ibid.* p. 8.

⁵⁴¹ Dom Robert Desgabets, *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides, pour servir de réponse à la Lettre d'un Académicien*, Paris, Jean Du Puy, 1675, pp. 57- 58.

à l'entrée de la logique quand on vous a dit que la première opération de l'esprit est toujours conforme à son objet, c'est-à-dire qu'on ne saurait penser à rien, renverse absolument le pyrrhonisme... et établit solidement les fondements de toutes les sciences. (...° S'il pouvait arriver que nos notions ou conceptions simples n'aient point d'objet réel hors l'entendement, toute la certitude que nous avons de la réalité et de l'existence des choses qui sont hors de nous serait renversée, et nous ne serions pas assurés qu'il y a de vrais hommes, un vrai monde, une religion, un Dieu, &c [...])»⁵⁴².

Ainsi Desgabets annonce-t-il une vision éloignée de Descartes sur le problème de la représentation. Desgabets se démarque de Descartes sur la question de la certitude même des objets représentés. Car si Descartes prône la certitude des choses lorsqu'elles se donnent à notre entendement, donc à notre intériorité ; Desgabets plaide plutôt pour une reconnaissance même de la réalité et certitude des objets, même hors de notre entendement. Comme mentionné à travers ce dernier fragment de Desgabets analysé, une ouverture de l'horizon du compréhensible se fait jusqu'au dehors même de notre entendement. Horizon qui se limitait à la sphère close de l'entendement humain.

Avec Desgabets, les choses pensées, même étant extra mentales sont désormais attestées comme possibilité de certitude, au même titre que celles qui se développaient à l'intérieur de notre entendement. D'où le sens même de l'affirmation stipulant que « tous ceux qui pensent à Dieu, à corps, à esprit, à substance, à accident, à mouvement, à figure, à proportion, à pensées, à machines, à palais enchantés, &c. doivent être aussi assurés que tout cela est réel hors l'entendement qu'ils sont assurés qu'ils y pensent ou qu'ils en parlent »⁵⁴³. Dans ce sens, il y aurait là *a priori*, chez Desgabets, comme un renversement du schéma cartésien de la représentation des concepts de sujet – objet. Mais comment donc se présentait cette fameuse conception cartésienne de ces concepts ?

6.3 Autre difficulté à travers la nouveauté dans le renversement des concepts fondamentaux de « sujet » et « objet » en philosophie

Si, dans le précédent volet, nous nous sommes interrogés dans quelle mesure le problème de la représentation pouvait occasionner des difficultés, constituer l'une des raisons du

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*

paradoxe théologique examiné dans la première partie de notre travail, à présent, nous nous interrogerons sur une autre piste.

Dans ce second volet de notre sixième chapitre, il sera question de montrer comment la nouveauté enrichie par Descartes dans le renversement des concepts fondamentaux de sujet et d'objet en philosophie, peut constituer aussi une source d'ambiguïté chez Descartes dans la saisie des problématiques théologiques ; ou plutôt si ce renversement des concepts fondamentaux de sujet et d'objet rend difficile cet élan d'interrogation sur la théologie. Si tel est le cas, dans quelle mesure ceux-ci justifieraient-ils vraiment de l'ambivalence dans la position cartésienne au sujet de la théologie ?

Avec Descartes, un tournant philosophique dans la saisie des concepts de sujet et objet s'observe. Descartes adopte donc une orientation nouvelle. D'après Robert Jean-Dominique « cette orientation consacre le déclin de l'ontologie et fait basculer le centre de gravité de la philosophie en y introduisant le primat de la « subjectivité » »⁵⁴⁴ ; tournant qui créera un chamboulement même dans le champ théologique, dans la mesure où, se complexifiera davantage la saisie des rapports de l'homme avec Dieu, au moyen de ses différentes facultés cognitives. Car dans ce tournant opéré par Descartes redéfinissant le « sujet », ainsi que « l'objet », il faudra, de ce fait, réviser le sens même que ces concepts avaient auparavant dans leur rapport à Dieu. Aussi fallait-il examiner de nouveau le rôle que jouaient les différentes facultés cognitives dans la saisie des choses théologiques, avec cette nouvelle approche des concepts sujet-objet.

Ainsi, le rapport du « sujet », de « la substance », des « créatures et des essences », et même celui de « l'objet » avec Dieu chez Descartes, n'est plus abordé de la même manière que ses prédécesseurs. A vrai dire, avant Descartes Dieu est placé au centre de la réflexion d'après les penseurs médiévaux ; Dieu considéré comme source, fondement et sens de toute réflexion. L'homme en dépit de ses facultés cognitives semble relégué au rôle de simple spectateur. Cependant avec Descartes l'homme sans pour autant prétendre surpasser la toute-puissance infinie de Dieu, retrouve bien une autonomie dans une *certaine mesure*. L'homme par ses facultés cognitives « intellectuelles » devient « sujet », maître de son agir, grâce à son

⁵⁴⁴ Robert Jean-Dominique. « Descartes, créateur d'un nouveau style métaphysique. Réflexions sur l'introduction du primat de la subjectivité en philosophie première » In : Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 60, n°67, 1962. pp. 369-393; doi: <https://doi.org/10.3406/phlou.1962.5162>
https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1962_num_60_67_5162

libre arbitre. Mais avant d'aborder l'impact de ce renversement des concepts fondamentaux de sujet et d'objet par Descartes, et les difficultés théologiques que cela implique, comme dans la définition du concept même de substance, voyons donc en quelques lignes comment un tel changement conceptuel a pu se produire.

6.3.1 Aux sources de la problématique du renversement des concepts sujet-objet ou Généalogie du problème

De l'Antiquité : Aux sources aristotéliennes du problème

Le problème de l'évolution des concepts sujet-objet implique aussi celui de la subjectivité ou de la substance. Lesquels se peuvent s'expliquer depuis Aristote aussi à travers sa théorie du sujet et du prédicat. Mais ce problème évoluera au fil du temps. Il importe donc de remonter à Aristote pour mieux comprendre son aboutissement chez Descartes qui en donne un sens différent. Dans l'ontologie aristotélienne (science de l'être en tant qu'être), notamment en nous appuyant sur les *Catégories* exposées dans son livre d'*Organon*, traité de logique dans lequel Aristote est censé dire l'être, l'être se dira suivant la forme canonique de sujet – prédicat. La démonstration logique de l'être se fera en obéissant au schéma suivant : sujet + copule + prédicat. Tel que présenté, le sujet sera rattaché à un prédicat.

Dans le langage Aristote s'aperçoit qu'il existe plusieurs catégories dont les noms, les verbes, les adjectifs, adverbess, etc. Aristote rattache les noms aux choses, objets sensibles, phénomènes naturels ; et les adjectifs, prédicats aux attributs, ou qualités. Or de toutes les catégories grammaticales, la plus importante d'après Aristote demeure celle du sujet, sans laquelle aucune phrase n'aurait de sens. Car toute phrase doit se construire sous le modèle de sujet – prédicat pour ainsi donner un vrai sens à l'être. C'est justement de cette approche conceptuelle grammaticale de la notion de sujet que nous sommes amenés directement à la conception métaphysique ou ontologique du sujet.

En effet, ce qui, dans l'ordre de l'être, renvoie à la catégorie grammaticale du sujet, c'est tout simplement la substance. De même que dans l'ordre grammatical, il est nécessaire qu'il se trouve toujours un sujet auquel tous les prédicats sont attribués ou rattachés ; de même, il importe qu'il y ait une substance ou un substrat auquel toutes les qualités et tous les accidents sont attribués. C'est en cela que la catégorie grammaticale du sujet demeure par excellence la catégorie grammaticale ; de la même manière qu'en métaphysique, la catégorie

de la substance est la catégorie ontologique par excellence, celle qui se confond avec l'être en tant qu'être. Mais qu'est-ce donc réellement que le sujet chez Aristote ? Le sujet est ce qui implique un prédicat. Le sujet est le passif, dans la mesure où il est lié au prédicat si on suit le schéma logique aristotélicien S est P [sujet +verbe (copule) + prédicat (adjectif, attribut qualitatif)]. De ce fait le sujet demeure ce qui ne se dit que de lui-même. Il ne se dit pas d'un autre sujet, mais ce à quoi se rapportent d'autres prédicats. Le sujet devient ainsi comme la substance même du langage. Le sujet renvoie alors à la substance ou le substrat passif. Autrement dit le sujet est la chose porteuse d'accidents dans l'ontologie d'Aristote. Le sujet n'est pas véritablement « sujet », car il n'est pas principe d'action, ni de pensée. Au contraire c'est lui qui subit la pensée, car étant objet de réflexion sur quoi porte un jugement ou un fait. De la sorte le sujet peut renvoyer chez Aristote à une chose, un événement, un être divin, etc. C'est bien plus tard avec Descartes que le sujet deviendra le « Je » ou sujet humain d'action. « Pour lui, une ontologie où l'on embrasserait les catégories de l'être dans une visée unique ne pouvait avoir aucun fondement. D'autant plus qu'on sait l'opposition radicale qu'il avait mise entre l'être matériel, étendu, sensible, et l'être spirituel, c'est-à-dire pensant et libre »⁵⁴⁵.

Chez quelques médiévaux

Pour de nombreux médiévaux, notamment les théologiens, Dieu est le principal sujet en acte de la détermination de l'être sous toutes ses formes. Même mon être (en tant qu'être de pensée et volonté) est déterminé par Dieu. On est là dans un paradigme où le religieux règne totalement, et est ancré dans toutes les sphères de la réflexion. Que ce soit dans les arts, les lettres, les sciences, on pense toujours sous le prisme de la causalité, dans lequel la cause première, comme chez Aristote, est identifiée à Dieu. On est ici du côté de la raison entérinée par la foi. Dieu devient comme l'élément inspireur même de la pensée. Rappelons qu'à cette période de nombreux théologiens exercent aussi dans le domaine de la philosophie. Les études universitaires, tant en philosophie qu'en théologie, ne sont pas affranchies de l'instance religieuse. De même on y observe comme une relégation de l'homme à une dimension moins valeureuse par rapport à l'être infini [Dieu]⁵⁴⁶. L'homme serait encore défini par ses fonctions

⁵⁴⁵ Robert Jean-Dominique, *Op.cit.*

⁵⁴⁶ À cette période médiévale, la pensée de la finitude est toujours conçue par rapport à l'infini. Ainsi en sera-t-il de même chez Descartes. Il faudra attendre Kant pour tenter une pensée de la finitude. Mais, comme Heidegger l'a bien montré dans *Kant et le problème de la métaphysique* (Paris, Gallimard, 1953), cette finitude qui nécessite la distinction de l'intuition et de l'entendement, sera toujours pensée en contrepoint de l'intuition divine infinie. Voir aussi André Graval, *Philosophie et finitude*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 2007.

physiologiques, plutôt que par ses capacités cognitives. C'est en cela que certains penseurs comme Averroès⁵⁴⁷ se permettront d'évoquer l'idée d'un intellect qui serait démarqué de l'homme, comme si le sens de ce dernier ne se résumait qu'à ses prédispositions vitales.

Chez les Modernes (Cas de Descartes)

Avec la période de la Renaissance on observe un renversement des concepts de sujet – objet particulièrement chez Descartes. Descartes se distingue de ses prédécesseurs dans la représentation de ces concepts. Ainsi est considéré comme sujet, l'homme, mieux la « *res cogitans* », la chose pensante, intra-mentale. Tout part de l'homme, il devient un être actif qui déploie une réflexion dont il est le principal sujet. La liberté de la volonté qui n'est nullement une contestation de l'autorité divine en soi lui donne le pouvoir de décider, de déployer sa pensée sur toute réalité, sur toute chose même fictive autant que son pouvoir imaginaire le lui permettra. C'est en cela que sa pensée pourra même porter sur les principaux éléments de la métaphysique spéciale cartésienne : le monde, Dieu, l'âme. Ainsi commence avec Descartes quelques signes annonciateurs d'une démythification de Dieu, par conséquent un concept nouveau à examiner. Dieu devient donc objet de pensée, c'est-à-dire un objet sur lequel peut s'établir une interrogation. Cela étant, la conscience (le *cogito*) peut désormais se pencher sur le concept de Dieu et y étendre sa réflexion, sans dépendre des Écritures (*fides quae*) ni d'aucune doctrine particulière. De même que le *dire* des théologiens sur les Saintes Écritures, d'autres dogmes, textes sacrés de l'Église (*fides quae*), se veulent bien exacts, fidèles à la révélation même et sans en être dénaturés en leur sens. D'où cette floraison de théories révolutionnaires observées au cours de cet âge dit classique et des temps modernes. Car un vrai tournant dans le mode représentatif des thèses religieuses et scientifiques s'opère, faisant donc de certains concepts théologiques auparavant jugés primordiaux, des concepts non-primordiaux dans l'aboutissement de l'évidence aux temps modernes. Une réflexion toute impartiale, affranchie de toute propension divine s'établit donc à travers le renversement des concepts de sujet-objet.

⁵⁴⁷ Si la pensée d'Averroès sur l'intellect avait longtemps été interprétée comme une pensée réduisant la liberté du *Cogito*, Jean-Baptiste Brenet entend clarifier la pensée de ce dernier. D'après Jean-Baptiste Brenet, le sujet chez Averroès est libre dans le déploiement de sa pensée. Il n'est pas simplement le jouet, ou captif d'un intellect absolu. « L'Europe latine a fait d'Averroès l'ennemi du cogito, entendu comme principe de la rationalité. Il fut pourtant le penseur génial de la cogitation, comprise comme intermédiaire ambigu entre les sens et l'intelligence » Cf. « Jean-Baptiste Brenet : Je fantasme » Posted on 15 mai 2017 by Anne-Sophie Robin. <https://www.actu-philosophia.com/jean-baptiste-brenet-je-fantasme/>

C'est dans cette même perspective que le sujet en tant que substance pensante qu'inaugure Descartes a ceci d'intéressant, qu'il peut saisir la définition de Dieu à travers la métaphysique dans laquelle il se développe. Mais la difficulté qui découle de cela réside toujours dans la question de la substantialité, plus précisément dans la représentation même de la substance en nous lorsque nous nous interrogeons sur sa définition. En effet, Descartes avec ce renversement des concepts sujet-objet, met en lumière le principe du cogito, comme substance, consciente, affective, pensante, etc. Cette même substantialité de la pensée permet de consolider son assurance, comme principe indubitable et évident dans la saisie de l'être. C'est en cela qu'il pourra se lancer vers une interrogation sur l'être de Dieu même.

Or Dieu est défini également par Descartes comme "substance infinie". Non comme sujet, non comme celui qui pense à ma place certes, mais comme substance. Dès lors il s'instaurera une impasse, à savoir : comment le sujet – substance (cogito) qu'instaure Descartes peut-il encore s'interroger sur une autre "substance" (infinie), et à laquelle dépend son être ? Tel que présenté par la méditation III, c'est-à-dire à travers une projection de la pensée (du cogito) vers Dieu, ce dernier [Dieu] devient donc l'objet de pensée de la substance pensante (du cogito). D'où le sens de l'interrogation suivante : Dieu peut-il vraiment se penser comme objet ? De même celui-ci en tant qu'objet sur lequel porterait ma pensée (comme sujet) tel qu'exposé par la méditation troisième, ne perd-il pas de sa substantialité ? Mieux ne perd-il pas de sa puissance d'action ? La substantialité du cogito serait-elle alors la seule, retenue et validée par Descartes ?

Il est bien difficile de savoir la vraie position de Descartes sur ce point. Mais il est vrai que Descartes pose bien une énigme sur la question de la substantialité du cogito et celle de la substantialité de Dieu. Une énigme dont l'on peut bien trouver l'origine dans ce renversement de concept opéré par Descartes, qui rend encore plus complexe la question de la substantialité.

6.3.2 Impact de ce renversement des concepts de sujet et d'objet par Descartes dans la postérité

Le renversement des concepts susmentionnés aura certes un impact dans la modernité, mais aussi dans la postérité qui suivra Descartes. Car plusieurs philosophes plus tard à l'instar de Heidegger reconnaîtront ce moment comme un nouveau point de départ dans l'histoire de la philosophie. Avec Descartes dans ce renversement des concepts de sujet et d'objet, qui, dans

la période médiévale avaient un tout autre sens, le sujet implique désormais une relation d'égoïté.

L'influence cartésienne sur la question de la « subjectivité » ressurgit dans la postérité à travers des critiques sur le sens même de la substantialité et l'évidence du cogito chez Nietzsche par exemple, mais aussi chez Heidegger qui lui, s'appuiera par contre sur la subjectivité comme point de départ d'un nouveau regard sur le monde, tout en renversant la tradition partant des grecs anciens jusqu'à la modernité. Heidegger plaide pour une déconstruction de ce vieux paradigme traditionnel en vue d'un nouveau, qui permette de ramener les choses aux choses mêmes. S'il faut s'interroger sur l'archéologie du « sujet » ou la naissance du sujet depuis l'antiquité jusqu'à la période contemporaine, force est de constater que la pensée cartésienne contribue véritablement au débat sur l'évolution de l'épineuse question du sujet.

Ainsi chez Nietzsche par exemple se perçoit une interrogation sur le sujet. La question pouvant se présenter comme suit : pourquoi et comment le « sujet » subit-il une mutation partant de l'ontologie aristotélicienne à la métaphysique cartésienne instaurant le sujet comme substance pensante ? Comment et pourquoi passe-t-on du « je » entendu comme « substance » ou « substrat » passif, chose porteuse d'accidents chez Aristote, au « je », entendu comme sujet humain d'action, substance pensante ?

Nietzsche se lancera dans une déconstruction de la théorie cartésienne du « sujet », et également de la conception aristotélicienne du sujet. Nietzsche procède à une critique de la « superstition » logique et de la « routine grammairienne » nous faisant attribuer nos actions comme des prédicats à un sujet supposé "savoir". Tout compte fait, la révision de la conception de Nietzsche sur la question du sujet nous permet d'avoir un regard critique sur la conception cartésienne. Bien que Descartes ait réellement contribué à une modernisation dans la conception des termes de sujet et objet en philosophie, et que cela ait permis à la postérité de mûrir la réflexion fécondée par lui, nous remarquerons que sa pensée sur la « subjectivité » paradoxalement va rencontrer bien des critiques.

La question du renversement des concepts de sujet et d'objet croise aussi le chemin de Heidegger. En effet ce que Descartes aura opéré dans son renversement des concepts, rejoint aussi d'une certaine mesure ce que vise la phénoménologie dans la visée d'une

déconstruction critique en cherchant la libération d'une tradition inauthentique qui s'impose à nous. Tel est l'un des enjeux chez Heidegger destiné à ramener les concepts obstructifs à leur origine pour déblayer le chemin menant vers les choses mêmes. C'est ce qu'il questionne dans son projet de déconstruction, ou de libération d'une tradition jugée obsolète, inauthentique. Ainsi Heidegger vise une mutation, un changement. Mais c'est pour élaborer phénoménologiquement une théorie de la formation des concepts philosophiques que Heidegger revisite le changement opéré par Descartes autour de ces concepts. Ainsi ce dernier pense que pour arriver à comprendre le renversement des concepts sujet – objet [l'archéologie du sujet], il importe de revenir au changement des concepts, amorcé à la période médiévale puis moderne avec Descartes. C'est en ce sens que dans le cours du semestre d'été 1934, portant sur *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*⁵⁴⁸, « *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache* »⁵⁴⁹, Heidegger s'interroge sur le sens du sujet. Que veut dire que l'homme soit sujet ? Que signifie en réalité sujet ? Comment en vient-on à poser de cette manière l'être de l'homme ?

Ces questions résument en quelques lignes le problème de l'archéologie du sujet que soulève Heidegger dans le cours précité. Et, pour y répondre, Heidegger se réfère à la permutation, au changement ou renversement des sens qu'ont connu au seuil de la modernité les mots sujet et objet. La modernité elle, ayant conféré une signification différente du sens qu'ils avaient chez les médiévaux. Ainsi peut-on noter selon Heidegger que c'est avec Descartes que pour la première fois *subjectum* et *ego*, *subjectivité* et *égoïsme*, ont acquis une signification identique.

L'impact théologique

On pourrait donc observer à travers ce renversement des concepts de sujet et d'objet chez Descartes des difficultés manifestes, dont celles relatives au traitement de questions théologiques ; car, la perception ainsi que la représentation même des concepts théologiques n'étant plus la même dans la modernité avec Descartes. Le sens des concepts à traiter en théologie prendra une autre tournure avec ledit bouleversement des concepts de sujet et d'objet. Désormais pour se pencher sur les questions théologiques, il importera de les comprendre en tenant compte du sens des concepts de sujet-objet tels que perçus dans la

⁵⁴⁸ Martin Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008. Le traducteur explique son choix de traduction pour *Wesen* dans l'Avant-propos.

⁵⁴⁹ Martin Heidegger, *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, Ga 38, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998 (Noté par la suite Ga 38).

modernité. Aussi, devra-t-on tenir compte des difficultés de leur sens par rapport à la collatéralité des disciplines que sont philosophie et théologie. En effet, pour reprendre les mots d'Edouard Mehl :

« la distinction culmine dans l'inversion des déterminations : l'esprit agit en philosophie, et pâtit en théologie ; Besold emprunte ces propos à Weigel, selon qui la théologie se définit par le renversement du rapport sujet-objet : dans la connaissance l'esprit vise des objets ; en théologie il est lui-même l'objet de la visée divine »⁵⁵⁰.

Ainsi, s'interroger par exemple sur l'idée de Dieu, sur ses attributs, sur l'âme au moyen de notre « pensée », comme « Sujet » (*res cogitans* doté d'un *intellect*), n'aura plus le même sens dans le contexte moderne avec Descartes ou médiéval avec Averroès par exemple. Il nous faudra donc tenir compte de la nouvelle signification de ces concepts. Ce qui ne sera point une tâche facile au regard des difficultés mêmes occasionnées par le renversement de ces concepts. C'est pourquoi, même chez Descartes pourra se justifier dans une certaine mesure une difficulté, disant un paradoxe dans le traitement des questions théologiques. Il sera donc difficile pour Descartes de bien avancer dans son projet d'ajustement de la théologie révélée à sa philosophie compte tenu des difficultés des concepts du sujet et de l'objet, auxquelles il doit faire face à cette époque moderne. Ce renversement des concepts de sujet-objet s'inscrivait ainsi comme l'une des raisons justificatives de l'idée d'un paradoxe, d'une perplexité dans la pensée cartésienne, à la suite de ce que nous venons d'examiner dans nos précédentes lignes.

6.4 Autre difficulté complexifiant le projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie chez Descartes : L'impossibilité d'interprétation explicite de la Bible à cause du caractère métaphorique de ses récits

Nous avons observé une ambivalence notoire dans le raisonnement de Descartes en ce qui concerne la théologie. Ce qui a fait, en effet, l'objet d'un profond examen en amont dans la première et la deuxième partie de notre travail. D'où l'idée d'un paradoxe ou d'un *Janus* qui se dessinait dans sa pensée. Dans ce point-ci que nous abordons, nous essaierons de creuser un autre aspect. Ce dernier est aussi capital et susceptible de justifier les difficultés rencontrées par Descartes dans son abord de la théologie ; précisément en se confrontant à la

⁵⁵⁰ Edouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, Strasbourg, Seconde édition, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg, 2019, p. 147.

Bible, qui elle, ne demeure pas un livre ordinaire, tant par la complexité du style métaphorique de ses récits que par sa dimension mystérieuse. Le fait majeur et incontestable ici c'est la prépondérance de la foi. Effectivement la réalité biblique peut s'avérer bien abstraite, obscure lorsqu'on essaie de l'interpréter au seul moyen de notre entendement, et dans une posture différente du théologien. L'interprétation de la Bible tend donc à être complexe sans initiation à une certaine propédeutique favorisant son herméneutique.

Notre hypothèse ici dans l'examen des raisons qui justifieraient le raisonnement ambivalent, voire paradoxal observé en la pensée cartésienne, est que la difficulté ou ambiguïté observée chez Descartes, serait due entre autres au caractère métaphorique biblique. Plusieurs paramètres techniques, tant sur sa forme linguistique, contextuelle, symbolique, et sacrée font de la Bible un horizon difficile à pénétrer, à moins d'une transgression du principe de non-ingérence des domaines qui séparent les vérités de la foi (révélées) de celles de la raison. Cette caractéristique métaphorique de la Bible, ou sa technicité font d'elle un horizon ésotérique qui nécessite une certaine « inspiration divine », pour reprendre en effet l'idée de Descartes dans le *Discours de la méthode* et dans sa *réponse aux Sixièmes objections*. Il évoquait dans ces textes les conditions requises pour pouvoir exercer la profession de théologien.

Il s'agit donc là d'un aspect à ne pas sous-estimer quant à la saisie de la perplexité en la pensée cartésienne de la théologie. Vouloir interpréter la Bible n'était pas aussi simple. La Bible n'étant pas un texte ordinaire quoiqu'en pensait Descartes au départ, il est remarquable de constater que le penseur du *Discours de la méthode* finira par comprendre l'évidence de la complexité d'un tel projet. Ce qui explique son refus par exemple plus tard en 1647 dans une lettre à Chanut du 6 juin, annonçant les difficultés relatives à son aboutissement. Ainsi aborderons-nous quelques textes qui témoignent de l'usage de formules métaphoriques dont fait usage la Bible, et rendent la tâche difficile à Descartes poussé ainsi à la perplexité.

6.4.1 De la difficulté d'interprétation du texte sacré

Il fut un moment où Descartes envisageait un projet de conciliation entre la physique biblique exposée par le livre de la Genèse, (Chapitre 1) traitant de la création avec sa physique.

« Et je vous dirai que depuis quatre ou cinq jours, en relisant le premier Chapitre de la Genèse, j'ai trouvé comme par Miracle qu'il se pouvait tout expliquer suivant mes

Imaginations, beaucoup mieux ce me semble qu'en toutes les façons que les interprètes l'expliquent, ce que je n'avais pas ci-devant jamais espéré ; mais maintenant je me propose, après avoir expliqué ma Nouvelle Philosophie, de faire voir clairement qu'elle s'accorde beaucoup mieux avec toutes les Vérités de la foi, que ne fait celle d'Aristote » [A *Boswell*, 1641, AT IV, 715.] .

Descartes souhaitait interpréter littéralement le texte biblique de la Genèse. Il s'agit là d'un point que nous avons pu traiter en amont dans la première partie de notre travail. Ce qui signifie que Descartes au départ pensait pouvoir se pencher sur les textes bibliques de la Genèse traitant de la cosmogénèse ou de l'idée de la création pour établir un vrai rapprochement avec sa physique. C'est en cela que dans cette *lettre à Boswell* évoquée, Descartes pense que la Bible se peut mieux expliquer selon ses pensées et ses principes, que ceux d'Aristote et d'autres interprètes. D'où son invite à s'inspirer de sa pensée, qui selon lui, était même adaptée à la conversion des infidèles.

De ce fait, sa pensée, selon lui, défendrait mieux que quiconque la grandeur de Dieu, ses louanges et mettrait en valeur toutes ses œuvres. C'est en ce sens que plus tard dans un autre texte célèbre tardif mais controversé, faisant état d'un dialogue datant du 16 avril 1648 entre Descartes et Burman, texte connu sous l'appellation d'*Entretien avec Burman*, l'idée de ce vieux projet cartésien d'interprétation de la Genèse biblique ressurgit, bien qu'étant avorté. Voici par exemple les mots rapportés par Burman dans cet entretien :

« L'auteur [Descartes] pourrait donner avec sa philosophie une explication suffisante de la création du monde, comme elle est décrite dans la *Genèse* (un livre tel que, si quelqu'un le lui explique, et le *Cantique* et l'*Apocalypse*, il le tiendra pour un grand devin, un Apollon). Il s'y est bien essayé quelque temps autrefois ; mais il a abandonné cette étude et s'en est désintéressé, préférant la laisser aux Théologiens ; c'est pour cela qu'il n'a pas voulu en donner lui-même une explication »⁵⁵¹.

De ces mots, Burman confirme l'idée d'un projet de tentative d'explication de la création du monde telle que décrite par la Bible avec la philosophie cartésienne, bien d'actualité auparavant. Projet qui aura été assez avancé, car en parcourant le traité du *Monde* de Descartes, plusieurs passages sont bien en concordance avec les passages de la Genèse,

⁵⁵¹ René Descartes, *Entretien avec Burman*, Manuscrit de Göttingen, [Art. 45], trad., Charles Adam, seconde éd., Paris, Jean. Vrin, 1975, p. 93.

notamment en son premier chapitre sur la création. Aussi ce qui pourrait témoigner d'un avancement de Descartes sur ce projet est la formule lexicale employée par Burman : « l'auteur pourrait donner avec sa philosophie une 'explication suffisante' de la création du monde ». Ce qui présage bien de l'état assez avancé d'un tel projet, sinon comment pourrait-il en donner une explication suffisante ? Mais ce projet sera abandonné.

Toutefois la raison exacte de cet abandon par Descartes ne nous est pas livrée de façon explicite. Du moins pas de façon convaincante par cet entretien, même si un indice pourrait nous laisser supposer quelques raisons. L'une des raisons d'ailleurs qui pourrait être évoquée est la confrontation de Descartes à de réelles difficultés relatives à la description du livre de la Genèse par sa complexité. Cette confrontation à la complexité interprétative du texte sacré aurait peut-être dissuadé Descartes à poursuivre un tel projet. Car s'il nous faut reprendre encore les termes de Burman qui nous poussent à présupposer cela, Descartes en effet décrit le livre de la Genèse comme « un livre tel que, si quelqu'un le lui explique, et le *Cantique* et l'*Apocalypse*, il le tiendra pour un grand devin, un Apollon » (*quem librum, ut et Canticum et Apocalypsin, si quis auctori explicet, magnus ipsi erit Apollo*) AT V, p. 169. Descartes reprend ici la célèbre maxime latine reprise par Virgile, relative à l'illustration des énigmes. Descartes l'utilise ici parlant du texte de la Genèse, du *Cantique* et de l'*Apocalypse*, qui sont des livres de la Bible. Ce qui revient à dire que Descartes a une perception énigmatique de la Genèse, c'est-à-dire des passages traitant de l'origine du monde. Aussi que l'*Apocalypse*, qui porte sur la fin du monde demeure énigmatique, difficile à interpréter. Sinon la reprise de cette maxime ne serait pas employée par Descartes.

Il y a donc *a priori* une impossibilité d'interprétation rationnelle des textes de la Bible. S'il faut faire une transposition de cette maxime dans la pensée de Descartes dans ce passage de l'*Entretien avec Burman*, nous dirons que Descartes évoque une impossibilité d'interprétation rationnelle de la Bible. Il se dégagerait comme une mise au défi de quiconque qui s'engagerait à la réalisation d'une telle tâche. Ainsi est dit de Descartes s'il faut se référer à cet entretien que celui qui réussirait donc à expliquer ces livres sans inspiration divine, et en s'accrochant sur la rationalité, serait un Apollon [dieu des oracles, de la divination et des énigmes].

6.4.2 De l'ambiguïté dans le traitement de la question des fins de la création selon l'Écriture

Le traitement des questions soulevées dans certains passages bibliques s'avère très complexe, notamment celui de la question des fins de la création selon l'Écriture qui fait l'objet de notre examen ici. Descartes ne manquera pas d'ailleurs de s'en apercevoir. Cela se remarquera dans sa correspondance. La thèse d'un total acquiescement naïf aux thèses bibliques par Descartes s'avère ici bien erronée. En effet, le philosophe français ne perd pas pour autant son sens de la critique, du discernement et de l'analyse en se confrontant au texte sacré.

En effet, dans la célèbre *lettre à Chanut*, datée du 6 juin 1647, déjà abordée en amont, Descartes semble critiquer implicitement des thèses théologiques. On peut citer celles des Saintes Écritures tirées du livre de la Genèse au sujet des fins mêmes de la création, mieux, celles des raisons pour lesquelles la création s'est-elle faite. Pourquoi y a-t-il eu création ? Sinon pour qui la création a-t-elle été faite ? Telle est l'une des questions pertinentes rebondissant de cet entretien. L'hypothèse des Saintes Écritures penche plutôt en faveur de l'homme comme principal bénéficiaire pour qui s'est fait l'ordonnement du monde par Dieu. Descartes d'affirmer ce qui suit :

« pour les prérogatives que la Religion attribue à l'homme, et qui semblent difficiles à croire, si l'étendue de l'Univers est supposée indéfinie [...] car, bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la Création ». [AT 5, 53].

Descartes fait donc face à ce paradoxe auquel il souhaite apporter un peu plus de clarification. Ici ce dernier souligne deux points cruciaux sur le chapitre premier de la Genèse biblique, au sujet de la supposée question de l'indéfini de l'Univers, en un mot sur le récit de la création du *cosmos*.

Tout d'abord, il est important de souligner la complexité des 'prérogatives que la Religion attribue à l'homme', car il est difficile de croire, par exemple, que la seule fin ultime de toute la création soit l'homme. Il semble improbable que Dieu n'ait qu'un seul projet, à savoir la construction ou l'épanouissement d'une seule créature, l'homme, reléguant ainsi toutes les autres créatures à un statut moins intéressant aux yeux du créateur. Une telle vision

des Saintes Écritures attribuerait de ce fait, à la Religion, une posture ‘anthropocentriste’. Cela exclurait ainsi tous les autres êtres de l’univers et ne mettrait en valeur que l’homme seul, au détriment de toutes les autres créatures.

Deuxièmement, il se dégage de ces dires de Descartes un refus de toute posture anthropocentriste. Car d’après Descartes, s’insurgeant contre une telle posture anthropocentriste, il « ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l’homme soit la fin de la Création ». Cette phrase témoigne de la position cartésienne sur l’épineuse question des fins de la création. Ainsi, Descartes marque une divergence avec la position « Religieuse », « théologique » des Saintes Écritures reprise par le livre biblique de la Genèse, d’après son analyse. On pourrait dire sans trop nous emporter que la position anthropocentriste qu’afficherait les premiers chapitres de la genèse biblique, paraît presque absurde pour Descartes, même s’il n’emploie pas ce terme. Mais sans pour autant manifester une critique ouverte, Descartes pense pouvoir justifier cette ambiguïté du texte sacré à travers sa forme langagière stylistique complexe, ou plutôt métaphorique. D’où sa mise en garde de toute lecture simpliste et compréhension littérale du texte sacré. Ce qui pourrait bien conduire à une compréhension erronée et d’un éloignement du sens authentique du texte sacré.

Troisièmement, un vrai paradoxe s’y observe aussi car la physique et la cosmologie semblent admettre l’infinité du monde, (sur cette question, Nicolas de Cues se joint également à cette perspective), mieux l’étendue infinie du monde [Univers]. En ce sens l’homme n’aurait donc qu’une place restreinte, pas d’attention particulière ou statut privilégié dans l’Univers par rapport au reste des étants, car étant lui, fini, et donc composante d’un univers infini. Par ailleurs, comme évoqué en amont, selon Descartes la Bible affirme que la création de l’Univers serait faite pour l’homme, ce qui lui conférerait, plutôt une place déterminante, primordiale et une certaine « ascendance » sur l’Univers et le reste de ses composantes. La position doctrinale de l’Église catholique en se contredisant alors avec la position cartésienne sur ce point, suscite bien une attention particulière. Car on voit ici l’un des moments où Descartes expose les difficultés d’interprétation du texte sacré, et, montre que ce dernier ne s’adonne pas à des lectures sans méditations fort attentives.

Ainsi, le paradoxe exposé ici interroge également la façon dont il est possible qu'une composante finie, limitée, à savoir l'homme, puisse avoir une ascendance, une détermination sur ce qui est « illimité », ou du moins plus vaste que son étendue à lui.

Dans la vision biblique, l'Univers apparaît comme un milieu où l'homme est le principal prince, sujet, et acteur central auquel tout doit être lié, voire destiné. Tout serait donc fait en la faveur de l'homme. Et l'homme serait comme le garant de la préservation de son cosmos. Ce qui n'est pas la vision du philosophe français Descartes qui accorde à toutes les créatures et toutes les essences un statut et une valeur équitable dans l'ordre de la création, les considérant toutes comme des "créatures". Pour conclure avec cette critique cartésienne contre toute idée ou tendance anthropocentriste qu'aurait la Bible, nous pouvons nous référer à ces propos d'Aurélien Chukurian qui résument notre propos, tout en convergeant aussi avec notre argumentation à ce sujet.

« Le principal intérêt de la révocation cartésienne de l'anthropocentrisme réside dans le double argument auquel Descartes fait appel dans la lettre à Christine : il lui donne un fondement scripturaire et instaure le *modus loquendi* propre aux *Écritures*, la Bible parlant le langage adapté à l'homme pour l'histoire de son salut. L'anthropocentrisme véhiculé par le texte de la Genèse, procède de la finalité du texte et de son destinataire : il s'adresse à l'homme dont il vise le salut. [...] L'auteur s'appuie sur le texte sacré pour prouver que la création n'est pas faite pour l'homme[...] Il cite le prologue de l'Évangile de Jean en ces termes : « Mais il est dit que *Omnia propter*⁵⁵² *ipsum (Deum) facta sunt* [Toutes les choses ont été faites en vue de lui-même (Dieu)], que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'univers » [Descartes, à Chanut, 6 juin 1647, v. 3, p. 738-739] »⁵⁵³.

De la difficulté métaphorique des Saintes Ecritures

⁵⁵² « La citation comporte une erreur significative, Descartes employant *propter* pour –, là où le texte biblique recourt au terme *per* – par – : « *Omnia per ipsum facta sunt* ». L'erreur contenue dans la citation cartésienne, loin d'être contingente, semble volontaire et recèle une forte portée philosophico-théologique : elle introduit un bouleversement par rapport au sens véhiculé par le prologue johannique. Elle permet d'attribuer à Dieu seul la finalité de la création. C'est en substituant « *propter* » à « *per* » que Descartes peut joindre, en Dieu, la cause finale et la cause efficiente, tout en repoussant l'anthropocentrisme », Cf. Aurélien Chukurian, « A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible », *ThéoRèmes* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 01 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/858> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/theoremes.858>

⁵⁵³ Aurélien Chukurian, « A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible », *Ibid.*

L'exercice d'interprétation biblique s'est toujours présenté comme étant une tâche ardue à cause du caractère très métaphorique du texte sacré. Dans *l'Entretien avec Burman*, Descartes l'expérimente davantage. C'est en cela qu'il ne sera pas surprenant de remarquer de l'ambiguïté dans l'expression cartésienne même au sujet du traitement des questions théologiques. Notamment sur la Genèse, comme nous le démontrons ici. Descartes semble rompre avec un vieux préjugé sur la possibilité d'interprétation et de compréhension du texte sacré en s'appuyant sur sa seule traduction littérale. Ainsi s'opère par Descartes une déconstruction de tout critère de compréhension biblique en ne se limitant qu'à sa simple littéralité. C'est-à-dire une lecture superficielle se présentant à notre entendement en son sens premier. Cela constituerait une erreur, car il importe de tenir compte du caractère métaphorique du texte sacré en lui-même. C'est pourquoi dans sa discussion avec Burman, Descartes affirme ce qui suit :

« En ce qui concerne le récit de la Genèse, peut-être le récit de la création tel qu'il est là, est-il métaphorique ; raison de plus de le laisser aux Théologiens »⁵⁵⁴.

On y voit une interrogation certes, mais aussi légitime et sensée, qui n'a rien d'anodin. Cela témoigne d'un « esprit philosophique » d'analyse, d'objectivité chez Descartes, qui le caractérise dans le traitement, dans la lecture d'un texte de surcroît quand la nature de son contenu peut s'avérer métaphorique. D'où cette interrogation consistant à connaître la nature du texte de la Genèse, s'il n'est pas métaphorique. Ce qui justifie d'ailleurs le dessaisissement du traitement de la Genèse par Descartes, tout en la laissant plutôt aux théologiens. Car rappelons-nous que Descartes a toujours suggéré le recours aux théologiens, face aux difficultés d'ordre théologique qui lui semblaient assez obscures. Peut-être que Descartes aura remarqué ces difficultés ainsi que leur obscurité à travers la métaphoricité même du texte de la Genèse.

Pour conforter la thèse du caractère métaphorique du texte biblique, notamment celui de la Genèse, Descartes poursuit dans ce même entretien avec Burman comme suit :

« On ne doit pas prendre ce récit à la lettre : la création répartie en six jours ; ceci n'est que pour notre façon de concevoir, et c'est ainsi que l'admet Saint Augustin dans ses *Pensées sur les Anges* (22). Car pourquoi est-il dit que les ténèbres ont précédé la lumière ? Quant au déluge, sans aucun doute ce furent des eaux

⁵⁵⁴ René Descartes, *Entretien avec Burman*, Manuscrit de Göttingen, [Art. 45], *Ibid.*

suraturelles et miraculeuses. Ce qui est aussi dit des cataractes de l'abîme, est métaphorique ; et le sens de la métaphore nous est caché »⁵⁵⁵.

En nous limitant à cet extrait, cela nous renvoie sans nul doute à la Genèse, au récit de la création biblique. Notamment aux références de Genèse 1, voire à trois autres chapitres de Genèse à savoir les chapitres 6, 7 et 8. Ces derniers étant relatifs au récit du fameux déluge biblique auquel Noé dut se préparer selon les Saintes Ecritures. Descartes dans l'extrait cité expose le sens littéral du texte biblique. Dans la même lancée, Jacques Jacob Cohen affirme,

« Parce qu'il ne voit pas comment expliquer la profusion des eaux du Déluge, Descartes en conclut qu'il s'agit là d'un phénomène surnaturel, comme le feu et le souffre qui tomberont du ciel sur Sodome et Gomorrhe. S'il exclut que les eaux du Déluge aient pu provenir des « cataractes » qu'auraient formées « des eaux d'en haut », après avoir été séparées « des eaux d'en bas », c'est parce qu'il considère que les eaux d'en haut sont en fait les nuages et que ce qui est dit des cataractes de l'abîme est métaphorique. Ce qui signifie que l'étendue, dont parle la Bible, censée séparer « les eaux d'en haut » des « eaux d'en bas » (Genèse 1,7) ne serait pas « le ciel » dans toute sa profondeur, mais la couche d'air qui forme l'atmosphère terrestre que l'on confond avec le ciel »⁵⁵⁶.

Mais toutefois le philosophe Descartes nous invite à une lecture plus approfondie du texte sacré afin de mieux comprendre sa quintessence, étant conscient de sa métaphoricité. En effet, Il serait moins « savant » et trop « simpliste », voire absurde de chercher à comprendre le récit biblique tel qu'il se donne à nous, lecteurs, ou auditeurs, dans sa forme purement « narrative ». Cela risquerait de donner une impression fictive au récit biblique. Sinon comment pourrait-on admettre certains passages bibliques qui à première vue peuvent nous paraître absurdes, invraisemblables, confus, incohérents incompréhensibles à notre entendement ? Comment pourrait-on comprendre par exemple que Dieu ait mis des « eaux au-dessus du ciel » ? Ou que les eaux du fameux déluge aient vraiment pu exister comme décrites dans le récit de l'arche de Noé ?

Autant de passages bibliques peuvent paraître invraisemblables si l'on ne se limite qu'à leur sens littéral, et qu'on en cherche qu'une compréhension en leur sens premier, tels

⁵⁵⁵ René Descartes, *Entretien avec Burman*, *Ibid.*

⁵⁵⁶ Jacques Jacob Cohen, *Le Dieu de la Bible chez Descartes et Spinoza*, Paris, La Bruyère, 2018, p. 56.

que ces mêmes textes se présentent à notre entendement. Par ailleurs, il importerait de chercher à les comprendre en tenant compte de leur métaphoricité. Car admettre la métaphoricité des textes bibliques comme on le voit chez Descartes, assure beaucoup plus de cohérence à la réception même de ces textes sacrés.

6.4.3 Des limites dans l'interprétation biblique chez Descartes

En nous consacrant à une étude approfondie sur les rapports de Descartes avec la Bible, ou sur la possibilité d'interpréter la Bible chez ce dernier, nous avons souvent l'habitude de rencontrer une impasse. En effet, il est difficile de savoir comment on pourrait explicitement parvenir à une interprétation biblique de sa pensée. Car la position cartésienne envers la théologie est très confuse et ambivalente comme nous avons pu l'observer en amont. En effet, si celui-ci avoue une réelle distinction des objets des domaines relevant de la rationalité (science) de ceux de la foi, il n'en exclut pas pour autant la possibilité d'un accord entre eux. Ainsi, n'ayant pas établi de discours ni de méthodologie d'interprétation biblique, il est assez difficile de pouvoir établir de façon explicite, sans contestation, une thèse soutenant l'interprétation scripturaire chez Descartes. Aussi, aucun traité officiel chez lui n'est consacré dans son entièreté à l'interprétation biblique ; on observe cependant quelques situations où il saisit l'opportunité d'éclairer et de recadrer le discours de l'Écriture, sans que cela soit son intention première au départ.

Ceci étant, la position de Descartes sur l'interprétation biblique est donc problématique, ce qui est complètement différent chez Spinoza, pour qui tout sera plutôt explicite. A vrai dire Spinoza⁵⁵⁷ contrairement à Descartes, n'hésite pas à s'immiscer ouvertement et sans embarras en théologie. Son regard envers l'Écriture est tout à fait différent. Mais comment pourrait-on expliquer une telle différence du regard spinozien sur la théologie ou l'Écriture ? Jacques Jacob Cohen le justifie en ces termes :

« N'étant plus juif et n'étant pas devenu chrétien, Spinoza peut maintenant exprimer librement ses idées. La philosophie qui était soumise au respect des Saintes Ecritures et à l'autorité de l'Eglise va dès lors pouvoir s'affranchir de bien de contraintes sous la plume de Spinoza. Dès lors, Spinoza va pouvoir interpréter librement l'Écriture.

⁵⁵⁷ Spinoza peut faire une relecture biblique car sa perspective est d'emblée pratique (éthique). Dieu est cause dans la mesure où il met les actes en œuvres dans une visée téléologique. Cette causalité de la nature est visée par un principe d'immanence : l'homme éprouve Dieu à partir de ses actes, il n'a pas besoin de preuve de l'existence de Dieu.

C'est ainsi qu'on le retrouvera dans le *Traité théologico-politique* la plupart des thèses soutenues par Uriel da Costa, Juan de Prado et Ribera sur la négation de la prophétie, des miracles, de l'élection d'Israël et du caractère révélé du Pentateuque »⁵⁵⁸.

Il est vrai que la philosophie est une science qui se fonde sur la raison, par contre en théologie la Bible fait autorité et requiert la foi. Mais une question ressort chez Descartes et Spinoza, à savoir peut-on concilier la Bible et la philosophie ? L'on sait que Descartes dans une démarche heuristique aura tout révoqué en doute, jusqu'à sa propre existence au monde, afin de se fonder uniquement sur le démontrable, la 'raison'. Ainsi, montrera-t-il que l'idée d'un être souverain, parfait, bon, infini de qui pouvait émaner mon être, justifie ma finitude au monde, et consiste en une preuve de l'existence de Dieu. Cette existence divine se démontrera par un long raisonnement « rationnel ». D'où la question de savoir comment ce dernier se situe-t-il face à la Bible qui ne se démontre point au moyen de la raison ? Est-il parvenu à concilier ce qui relève de la raison avec ce qui relève de la foi ?

Jacques Jacob Cohen qui examine aussi bien cette problématique au résumé de son ouvrage intitulé *Le Dieu de la Bible chez Descartes et Spinoza*, à travers une démarche comparative entre Descartes et Spinoza dans leur rapport à la Bible affirme :

« Spinoza propose dans le *Traité théologico-politique* une méthode d'interprétation de l'Écriture. Les philosophies de Descartes et de Spinoza sont-elles conciliables avec la Bible du fait qu'elles affirment, l'une comme l'autre, l'existence de Dieu ? Serait-ce alors pour réconcilier la Bible et la philosophie que Spinoza fait irruption dans un domaine réservé jusque-là à la théologie en se risquant à interpréter l'Écriture ? Cette étude comparative est censée apporter un nouvel éclairage sur la façon dont Descartes percevait la Bible et sur le regard que portait Spinoza sur la Bible hébraïque et sur les Évangiles »⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ Jacques Jacob Cohen, *Le Dieu de la Bible chez Descartes et Spinoza*, *Op.cit.*, pp. 7-8.

⁵⁵⁹ Jacques Jacob Cohen, *Le Dieu de la Bible chez Descartes et Spinoza*, Paris, La Bruyère, 2018, (voir 4^{ème} de couverture).

Conclusion du sixième chapitre

Dans ce sixième chapitre il a été question d'examiner d'autres raisons sous-jacentes du paradoxe théologique examiné dans la première et la deuxième partie de notre travail. En d'autres termes, nous nous sommes penchés sur les difficultés occasionnées par le changement de paradigme – ou l'avènement de la modernité. Une interrogation aura porté sur l'impact de la modernité, à travers les problématiques qu'elle a pu susciter ou actualiser dans le débat philosophique, comme la question de la "représentation", voire celle de la "subjectivité", sur le traitement de questions théologiques. L'une des hypothèses étant de montrer l'influence de ces questions telles qu'abordées dans la modernité sur Descartes, lorsqu'il lui fallait se confronter à des choses ayant attiré à la théologie. D'où la justification du raisonnement paradoxal cartésien en ce qui concerne la théologie, par l'avènement de la modernité, ainsi que les problématiques qu'elle a engendrées.

De ce fait, il est à noter que la modernité aura engendré des difficultés manifestes dans le traitement de problématiques aussi bien philosophiques, métaphysiques que théologiques. Même dans l'exercice philologique du texte biblique, plusieurs paramètres désormais devront être pris en compte dans l'ère de la modernité. En effet, le mouvement de la modernité impose un changement, mieux de la nouveauté dans une perspective pluridisciplinaire. C'est en cela aussi qu'on observera des difficultés exégétiques de certains textes de la Bible, notamment celui de la Genèse, comme nous le montrera Descartes dans son entretien avec Burman ; car l'interprétation biblique répond à une forme de normalité ou critères comme le soutient l'Eglise catholique romaine dans ses textes, mais également l'institution, l'autorité de ses papes, conciles, prêtres. Cette normalité ne sera pas admise par les réformateurs protestants. En effet, ces derniers privilégient beaucoup plus la compréhension du texte biblique par la Bible elle-même [Ecriture Sainte], mieux par une compréhension personnelle, ou une inspiration pure individuelle du Saint-Esprit parlant en nous. Les protestants réfutent ainsi la nécessité de personnes interposées à l'instar des papes dans cette expérience d'interprétation et de compréhension du texte sacré.

Ainsi donc, dans ce chapitre abordé, nous avons tout d'abord montré comment pouvait se justifier l'idée d'un raisonnement paradoxal chez Descartes, notamment en ce qui concerne la théologie. Nous sommes partis de la nouvelle approche du concept de la représentation que Descartes se proposait d'élucider dans la modernité, se démarquant donc de ses prédécesseurs.

Nous avons montré que même cette approche sur la représentation esquissée par Descartes dans la modernité se livrait à des difficultés qui complexifiaient davantage la pensée cartésienne, laissant donc présager l'idée d'un vrai paradoxe dans la saisie de questions théologiques. Telle a été notre première hypothèse d'examen dans ce chapitre.

Dans un second moment, nous avons examiné une autre piste, une autre difficulté à travers la nouveauté orchestrée par Descartes dans le renversement des concepts fondamentaux de « sujet » et « objet » en philosophie. Notre examen consistait à montrer comment cela pouvait-il constituer une des causes du paradoxe théologique chez Descartes. Comment donc la nouvelle définition de ces concepts de « sujet-objet » pouvait-elle avoir un réel impact même dans la saisie de question touchant directement à la théologie ?

Enfin, dans un troisième moment, il nous a paru indispensable d'exposer l'une des difficultés inhérentes au traitement même des questions théologiques, à savoir le caractère métaphorique des textes de l'Écriture. Celle-ci rend davantage très complexe, tout examen profond, rationnel sur le texte sacré, car cela nécessite au préalable une bonne connaissance des fondamentaux théologiques. Ainsi cela impliquerait de *facto* une immixtion dans le champ théologique.

CHAPITRE VII : LE CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE-CULTUREL MODERNE COMME AUTRE DIFFICULTÉ DANS LE PROJET D'AJUSTEMENT DE LA THÉOLOGIE RÉVÉLÉE À LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

Introduction

Il est bien connu de la littérature existante sur Descartes que le contexte socio-politique et culturel de son temps n'était pas propice à l'émancipation de tout esprit, de tout penseur libre. Ceci s'explique par le fait que cette période consiste en une phase transitoire ou de Renaissance. Ainsi passe-t-on d'un paradigme ancien, marqué par la forte influence religieuse du Moyen-Âge vers une nouvelle ère qui elle se veut prometteuse, innovante, pleine d'espoir dans tous les domaines scientifiques, culturels, artistiques, intellectuels. Une aspiration à la liberté réelle de la pensée qui s'affranchit donc de toute instance théologique devient manifeste. C'est pourquoi plusieurs mouvements se fondant sur la « pensée libre » prennent de plus en plus de l'ampleur. Notons en guise d'exemple le mouvement des « libertins », plus précisément celui du « libertinage intellectuel ». Ce dernier, bien qu'étant farouchement combattu par l'Église, pèsera également sur les esprits dans le sillage du philosophe et théologien Pierre Gassendi (1592-1655), matérialiste sensualiste qui ouvre des voies encore timides à l'athéisme. Les considérations et les pratiques religieuses marquent aussi la période moderne avec la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV en 1685, qui met un terme à la tolérance vis-à-vis des protestants. Ce dernier réduisit l'influence des confessions des Jésuites et des Jansénistes.

En effet les Jésuites, en dépit de leur influence politique, décriée par les tenants du gallicanisme, participent à la formation de la pensée du siècle et à l'élaboration du style classique. Leurs écoles marquent deux points essentiels dans la formation du classicisme : le goût humaniste pour les Anciens reconnus comme modèle de beauté et de sagesse, et la psychologie, qui elle, cherche à connaître l'homme, à discuter sur lui, mesurer la puissance de ses passions et de sa volonté. Par contre le jansénisme quant à lui, a une influence plutôt indirecte et morale avec un idéal austère, lié à une théologie de la prédestination. Tout compte fait il s'observe bien des divergences au sein même des instances religieuses et dans tous les

autres domaines aussi bien scientifiques qu'artistiques et littéraires. Ce qui traduit bien le désir d'une aspiration à la liberté de pensée, à la volonté des réformes.

Mais une telle tâche ardue relèvera d'un long processus qui se poursuivra jusqu'au XVIII^e siècle, autrement dit siècle des lumières.

Face à une hostilité régnante dans le contexte socio-politique et culturel où s'élabore la pensée cartésienne face à la censure dominante, à l'arbitraire, et accusations d'hérésies infondées, comment ne pas déstabiliser le penseur du *Discours de la méthode*, notamment dans ses réflexions et positions paradoxales sur la théologie ? N'était-il pas compréhensible de le voir adopter une position ambiguë dans ce contexte socio-politique assez sensible, dominé par le clergé et le saint office ?

Aussi peut-on légitimement s'interroger au regard de toutes ces difficultés historiques, si ce climat d'hostilité n'avait pas peu ou prou influencé considérablement le destin du cartésianisme. Car on sait combien était ressenti chez Descartes l'impact de la condamnation par l'Eglise des thèses de Galilée⁵⁶⁰ en 1633. L'illustration en est son renoncement à la publication de son traité du *Monde*. Par ailleurs on remarque que le 8 juin 1637 lorsqu'un opuscule mystérieux paraît en français à La Haye (Provinces-Unies), celui-ci sera intitulé comme suit : *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Mais chose curieuse, par stratégie sans doute, quoique déjà célèbre dans tous les cercles cultivés d'Europe, discret, Descartes ne signe pas son œuvre. L'une des hypothèses justifiant cette attitude d'anonymat, c'est la volonté de ne pas s'attirer les foudres du Saint-Siège et subir ce qui arriva à Galilée quatre ans plus tôt. Nous n'oublierons pas que Descartes avait choisi comme devise : *Larvatus prode* (« *Je m'avance masqué* »).

C'est dans ce climat de recherche de sérénité dans ses écrits et de ne pas paraître comme hérétique, qu'il procèdera sérieusement à la révision de ses textes, tout en les soumettant préalablement à des lecteurs assez favorables à la réception de ses écrits comme le Père Marin Mersenne et bien d'autres qui eurent une version des *Méditations métaphysiques*. Descartes dut revoir sa stratégie de rédaction et de publication de sa pensée, que ce soit sur la physique, la métaphysique, sa correspondance ou sur les questions relatives à la théologie.

⁵⁶⁰ Il s'agira des thèses héliocentriques exposées dans son ouvrage *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*.

Ceci étant, dans ce septième chapitre que nous entamons, nous poursuivrons également notre idéal de vouloir répondre aux raisons qui peuvent justifier le raisonnement ambivalent de Descartes. Nous tenterons de montrer qu'il existe bien un rapprochement entre l'attitude paradoxale cartésienne et le contexte de l'époque hostile à l'émancipation de toute pensée libre.

7.1 De l'usage des références scripturaires par de nombreux penseurs comme moyen d'expression

Le recours par de nombreux penseurs aux citations bibliques est assez répandu au cours de la période dite classique. Dieu et la théorie théologique constituent des matériaux importants à partir desquels se développent des notions centrales de la philosophie, mais aussi des théories scientifiques, politiques, éthiques, artistiques etc. C'est dans le même ordre d'idées qu'Emanuela Scribano affirme ce qui suit :

« Jusqu'à ce que les hommes décident de sa mort, Dieu mais aussi la théorie théologique ont constitué le matériau à partir duquel se sont forgées les notions centrales de la philosophie et se sont effectués les choix majeurs dans les domaines épistémologiques, scientifiques, politiques et éthiques. Des études désormais classiques ont montré l'influence que l'idée de Dieu et les conceptions théologiques ont exercé sur les expérimentations scientifiques ; les théories scientifiques elles-mêmes ayant été puissamment motivées et nourries par les doctrines théologiques : qu'il suffise ici de mentionner la question de la substantialisation de l'espace, laquelle a significativement profité des discussions sur l'omniprésence divine »⁵⁶¹.

Il ne sera pas étonnant de voir même des scientifiques, philosophes, poètes, hommes de lettres, etc., faire usage de nombreuses formules bibliques ou d'autres formes d'expression biblique dans leur argumentation et dans leurs œuvres⁵⁶². Combien même ces penseurs

⁵⁶¹ Emanuela Scribano, « La connaissance de Dieu comme « experimentum crucis » », Luc Langlois éd., *Les philosophes et la question de Dieu*. Presses Universitaires de France, 2006, pp. 87-103.

⁵⁶² On le verra par exemple chez le grand artiste, peintre, architecte, sculpteur, poète florentin de la Renaissance à savoir Michel-Ange dans des chefs-d'œuvre comme *La Piétà*, *Le jugement dernier*, *Le plafond* (1508-1512), structuré autour de neuf histoires tirées de la Genèse, dont le panneau le plus célèbre est *La Création d'Adam* (quatrième de la série). Aussi le remarque-t-on chez un Léonard de Vinci, avec des œuvres comme *La Cène*, qui décrit le dernier repas du Christ avec ses disciples, inaugurant ainsi le rituel de l'eucharistie, Ainsi retiendrons-

afficheront des postures assez éloignées des convictions ou thèses soutenues par l'Église. D'où l'idée d'une forme de paradoxe chez ces derniers en s'appuyant sur des formules bibliques, mais sans pour autant leur donner une profonde interprétation. Ainsi sommes-nous en droit de nous interroger sur le réel intérêt de ces "formules bibliques" chez ces penseurs. Leur sens est-il simplement usuel ? N'ont-elles qu'une valeur stylistique sachant que le paradigme théologique est encore assez dominant, même si des indices annoncent son écroulement ? Loin de nous la prétention de vouloir trancher sur le sens usuel des références bibliques par ces penseurs, savants et poètes, nous ne ferons qu'en souligner les faits.

En effet, il faut souligner que Descartes n'est pas le seul savant ni le tout premier à évoquer certains textes bibliques. Même si en les évoquant, il cherche à prouver leur accord avec sa pensée (philosophique, métaphysique ou physique). Et même s'il faut se pencher à titre d'exemple sur les psaumes, ils ne sont pas abordés pour la première fois avec Descartes. Ce n'est pas avec lui que s'inaugure en la réflexion philosophique, scientifique, et littéraire le recours aux psaumes. Au contraire la nécessité de recourir au texte biblique est indissolublement liée au contexte religieux de l'époque. Notons que le recours à l'Écriture enrichissait quelquefois l'argumentation des penseurs (savants, philosophes, artistes etc.) par la pertinence scientifique de certains passages bibliques ; par exemple ceux de la *Genèse*, voire les *Psaumes* qui traitent de questions physiques comme la Création. Cet usage scripturaire dans le contexte moderne avait une fin bien déterminée dans le discours de ceux qui l'employaient. Chaque penseur mesurait bien l'impact du scripturaire dans le déploiement de sa pensée, ainsi que le sens interprétatif qu'il pouvait avoir, ou susciter auprès de ceux qui réceptionnaient leur pensée.

Comme le souligne Edouard Mehl, « évoquer les Psaumes n'a rien de déplacé en contexte scientifique : de Copernic à Kepler, ils occupent une place de premier ordre dans le débat cosmo-théologique sur l'héliocentrisme et sur l'infinité du monde. Aussi le théologien Kepler, au milieu de ses spéculations, ne laisse pas de citer et de commenter les Psaumes, notamment dans la *Préface de l'Astronomia nova* (1609) où il analyse l'intégralité du Psaume 104. »⁵⁶³. On voit bien ici que dans ce contexte dit de l'âge classique, bon nombre de

nous une vraie inspiration tirée des Saintes Ecritures dont l'expression artistique et philosophique de ces grands artistes de cette période ne suscite aucun doute.

⁵⁶³ Cf. Edouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg, 2001, *Op.cit.*, p. 30.

scientifiques – philosophes- hommes de lettres – artistes, tout comme des « théologiens », intègrent bien à leur plume l’usage du scripturaire.

7.1.1 La Bible comme référence

Il est connu qu’au cours de la Renaissance, beaucoup de bouleversements s’observent. Dans la même optique, même la Bible changera de statut. Désormais la Bible peut faire objet de traduction en langue vernaculaire, et être au cœur de controverses religieuses. D’où l’idée de la fameuse “Réforme” opérée en ce temps de Renaissance. Toutefois, la Bible reste toujours un élément de référence, car étant continuellement convoquée dans les débats scientifiques, politiques ou sociétales.

D’où des interrogations sur le sens même des lois mosaïques au cours de cette période, à savoir si elles favorisent un modèle religieux ou si ces dernières défendent une certaine “laïcisation” sociétale. Toutefois un appui de la réflexion sur le texte sacré semble « privilégié » au cours de cette période. Ceci, pour soutenir des thèses physiques, astronomiques, métaphysiques, etc., sur la nature même de la liberté humaine. Ainsi, sont confrontés avec l’Écriture Sainte, presque tous les grands penseurs, philosophes, scientifiques, de l’âge classique. Ces derniers y sont confrontés, soit pour conforter leur adhésion aux Saintes Écritures, soit pour justifier le sens du contenu de leurs enseignements envers les Saintes Écritures s’ils s’en éloignent.

Comment donc ces penseurs pourraient-ils interpréter selon leurs propres méthodes les Saintes Écritures ? Voici l’une des problématiques auxquelles des penseurs de l’âge classique comme Vanini, Bruno, Kepler, Galilée, Nicolas de Cues, Descartes, Spinoza, etc., ont fait face. C’est en cela que nous avons pu observer de la perplexité cartésienne dans sa confrontation avec l’Écriture. D’où cette idée d’un *Janus* ou paradoxe que nous avons examiné en amont.

Descartes n’est donc pas le seul penseur à subir, ou plutôt à connaître cette confrontation difficile aux questions théologiques. Il ne fait que connaître l’affront d’une logique inévitable à laquelle tous les penseurs devraient faire face, du fait même du contexte marqué par la domination religieuse.

7.1.2 De la censure comme outil de dissuasion ?

Il est vrai que l'âge classique s'est illustré par la censure et l'arbitraire. Notre but n'est pas de les rappeler ici, mais de montrer en quoi la censure aurait influencé le mode d'expression des penseurs pendant la période classique et moderne ; et en quoi l'austérité de l'Église classique a-t-elle marqué profondément le mode de pensée de nombreux penseurs comme Descartes.

A vrai dire, il faut relever d'entrée de jeu que le non recours au scripturaire pouvait faire l'objet d'une prétention, d'un défi à l'Église. L'institution cléricale qu'est l'Église, à tort ou à raison, possédait une arme incontournable, visible dans les écrits des penseurs, à savoir l'usage du scripturaire sans lequel on ne pouvait avoir droit de citer sur la scène intellectuelle. L'usage régulier du scripturaire assure de la part de l'Église une protection scientifique des thèses développées. En effet l'Église avait une mainmise sur le déploiement des savoirs de son temps. Elle avait autorité dans l'évaluation scientifique et théologique des thèses soutenues dans différentes disciplines. Cette dernière jugeait de la recevabilité et de l'irrecevabilité des différentes thèses. Vanini, Bruno, Galilée et bien d'autres en payèrent-ils les frais ? L'affaire Galilée avait largement ouvert les yeux de Descartes, qui en avait tiré les conséquences durant l'élaboration du reste de sa pensée (physique, métaphysique et philosophique). Descartes avait exprimé sa consternation sur cette affaire Galilée, et il avait même procédé à l'ajournement de son projet de publication des thèses physiques contenues dans son traité du *Monde*.

« Or, il y a maintenant trois ans que j'étais parvenu à la fin du traité qui contient toutes ces choses, et que je commençais à le revoir, afin de le mettre entre les mains d'un imprimeur, lorsque j'appris que des personnes, à qui je défère et dont l'autorité ne peut guère moins sur mes actions que ma propre raison sur mes pensées, avaient désapprouvé une opinion de physique, publiée un peu auparavant par quelque autre, de laquelle je ne veux pas dire que je fusse, mais bien que je n'y avais rien remarqué, avant leur censure, que je pusse imaginer être préjudiciable ni à la religion ni à l'Etat, ni, par conséquent, qui m'eût empêché de l'écrire, si la raison me l'eût persuadée, et que cela me fit craindre qu'il ne s'en trouvât tout de même quelque une entre les miennes, en laquelle je me fusse mépris, nonobstant le grand soin que j'ai toujours eu de n'en point recevoir de nouvelles en ma créance dont je n'eusse des démonstrations très certaines, et de n'en point écrire qui pussent tourner au

désavantage de personne. Ce qui a été suffisant pour m'obliger à changer la résolution que j'avais eue de les publier »⁵⁶⁴.

Dès lors la censure apparaît comme moyen de dissuasion contre toute thèse qui s'avérerait hostile, ou contraire aux fondamentaux de l'institution même de l'Église, à travers ses dogmes et ses doctrines. Ainsi peut-on s'interroger si l'usage des références scripturaires comme forme d'expression n'émanait pas d'une finalité quelconque ? Ne serait-ce pas pour éviter de subir l'arbitraire et la censure de leurs thèses que nombre de penseurs s'attelaient à recourir au texte sacré ?

7.2 Les Provinces-Unies : Seuil de tolérance et de rayonnement culturel ?

Dans ce sous-point, nous essaierons de nous interroger sur le climat socio-politique et culturel aux Pays-Bas. Dans le même élan nous tenterons de voir si celui-ci aura favorisé tant bien que mal l'expression de la pensée cartésienne dans son rapport à la théologie, dans la mesure du possible. De même que nous essaierons de comprendre comment un tel contexte socio-politique et culturel *a priori* favorable à l'ouverture d'esprit, à la critique, et l'éclosion de la pensée, en un mot à la liberté a pu complexifier, davantage la position cartésienne dans le traitement de certaines questions. Si tant est vrai qu'une forme de tolérance « culturelle, scientifique, philosophique, littéraire ou artistique » régnait, pourquoi observera-t-on tout de même de l'ambiguïté en Descartes dans le développement de sa pensée même aux Pays-Bas ? En effet, ce dernier sera confronté à des théologiens, philosophes, des décisions d'ordre politique, et des institutions religieuses des Pays-Bas.

Il est vrai que la période moderne est très controversée. Dans plusieurs territoires la tolérance n'est presque pas au rendez-vous. L'arbitraire, la censure voire des persécutions s'appliquent de façon démesurée et inappropriée. Cependant, on observerait aux Pays-Bas, une forme de légère tolérance, et de liberté de la pensée, bien qu'elle ne soit pas totalement admise. C'est en cela qu'on serait porté à admettre un contexte un peu plus pacifique dans les Provinces-Unies par rapport à d'autres pays. Toutefois, il faut dire qu'il existe encore aux Provinces-Unies de vieilles rivalités, notamment celles qui opposent les seigneurs du sud et les patriciens du nord ; aussi de vieux conflits religieux entre noblesse catholique du sud et municipalités calvinistes du nord. Ce qui explique préalablement à l'indépendance, l'union de

⁵⁶⁴ DM, FA I, 633.

plusieurs territoires en 1579, comme l'union d'Arras [regroupant les provinces wallonnes et celles d'Utrecht]. Pour reprendre les mots de Jean Picq :

« durant la première moitié du XVII^e siècle, la république des Provinces-Unies — dont l'indépendance est consacrée dans la paix de Westphalie — devient un « phare pour l'Europe » : terre des philosophes venus de toute l'Europe y trouver la liberté, et notamment du portugais Spinoza et du français Descartes ; terre d'accueil pour tous et en particulier pour les réformés chassés des royaumes catholiques de France, d'Espagne ou du Portugal : en 1685, les étrangers qu'ils soient allemands, écossais, anglais, français ou turcs représentent la moitié de la population de la Hollande ; terre de développement des gazettes où l'Europe apprend ce qu'est l'information libre ; terre de Rembrandt et des grandes universités de Leyde et d'Utrecht »⁵⁶⁵.

Les Pays-Bas s'imposent dans ce sens comme un environnement particulier, voire une terre d'asile culturel, scientifique, philosophique, religieux, etc., s'il faut en croire Jean Picq⁵⁶⁶. Ce dernier résume bien dans un long extrait de texte, mais assez illustratif, le climat socio-politique et culturel qui prévalait en ces termes :

« La situation politique et religieuse de la République est à l'évidence à l'origine de l'esprit humaniste qui se développe au même moment. [...]. De même, l'extrême division religieuse du pays est un facteur de tolérance mutuelle. [...], « il est toujours possible de fuir vers une législation plus douce ». C'est pourquoi les grands noms de la philosophie européenne viennent s'y installer, de Locke à Spinoza, de Bayle à Descartes. Ce dernier n'hésitera pas à écrire : « Quel autre pays au monde où l'on puisse jouir d'une liberté si entière, où l'on puisse dormir avec moins d'inquiétude, où il y ait toujours une armée sur pied pour vous garder ? ». C'est aux Pays-Bas que Baruch Spinoza (1632-1677), juif marrane né à Amsterdam dans la communauté portugaise, exhume au plein milieu du XVII^e siècle la Torah et le Deutéronome pour y trouver des limites au pouvoir souverain de l'État ⁵⁶⁷[...]. En ce qui concerne les

⁵⁶⁵ Jean Picq, « Chapitre 14. Le siècle d'or hollandais. Les Provinces-Unies, terre des libertés », dans : *Une histoire de l'État en Europe. Pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, sous la direction de Picq Jean. Paris, Presses de Sciences Po, « Les Manuels de Sciences Po », 2009, p. 337-351. URL : <https://www.cairn.info/une-histoire-de-l-etat-en-europe--9782724611038-page-337.htm>

⁵⁶⁶ Né en 1945 à Neuilly-sur-Seine en France, et auteur d'un rapport remarqué sur l'État, Jean Picq est un haut fonctionnaire et universitaire français, magistrat à la Cour des comptes. Ce dernier est également professeur à Sciences Po-Paris, où il enseigne l'histoire de l'État et des rapports entre politique et religion. Il est aussi associé à l'Institut d'études politiques de Paris (SciencesPo.).

⁵⁶⁷ En 1670 Spinoza publie son célèbre *Traité théologico-politique*. Le Traité est composé de deux parties. Les quinze premiers chapitres critiquent les représentations imaginaires de la religion et affirment qu'il faut s'en tenir

relations entre l'État et les religions, il affirme [...] « le culte extérieur de la religion doit s'accorder avec la paix de la république si nous voulons obéir à Dieu droitement. ».⁵⁶⁸

Ce passage illustre bien ici quelques rares moments de possibilités de libertés qui pouvaient encore s'observer en Europe dans ce nouveau paradigme moderne qui s'affirmait. Paradigme qui mettait fin au moyen-âge, instaurant ainsi l'aube de la modernité qui s'imposait davantage. On voit comment le désir ardent de liberté qui gouvernait tous ces penseurs libres précités et bien d'autres les aura conduits jusqu'aux Provinces-Unies pour mieux bâtir leur pensée.

Pourtant en dépit de cette atmosphère de tolérance décrite, Descartes aura toutefois affiché une attitude de prudence dans le développement de ses thèses tant physiques que philosophiques. De même, ce dernier montrera un positionnement paradoxal, difficilement saisissable sur des questions d'ordre théologique. Ainsi, au regard de cette attitude paradoxale affichée par l'auteur, et qui a fait l'objet d'un long exposé et d'un profond examen dans les deux premières parties de notre travail plusieurs interrogations pourraient s'imposer. D'où la question de savoir si ce climat socio-politique-culturel et religieux tant vanté comme propice aux Pays-Bas l'était-il de façon suffisante aux yeux de Descartes. Mieux, peut-on vraiment parler des Pays-Bas comme un univers totalement garanti, rassurant pour l'essor de la pensée ainsi que toutes les libertés qui s'imposent à tout être humain ? Si tel est le cas, pourquoi alors certains textes⁵⁶⁹ de Descartes seront-ils censurés ou renvoyés à l'Index⁵⁷⁰ ? Et comment pourrait-on justifier ses nombreuses démêlées avec des institutions, des théologiens, à l'instar de ceux d'Utrecht ?

au seul message biblique de justice et de charité auquel se résume l'Écriture. La seconde partie qui traite de politique en analysant l'histoire des Hébreux, en tire des principes politiques et les actualise pour conclure sur la liberté de penser.

⁵⁶⁸ « L'enseignement est donc clair : les Églises et les religions sont subordonnées à l'État [...]. La clef du problème se situe au chapitre XX où « on montre que, dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense » ». *Ibid.*

⁵⁶⁹ On peut citer entre autres : les *Méditations*, les *Principia Philosophiae*, les *Passions de l'âme* et le *Discours de la Méthode*. Sur ce point de la censure d'œuvres cartésiennes, on peut faire un retour à notre deuxième partie de thèse, en son quatrième point (4. 3) du chapitre IV. Aussi, Cf. Édouard Mehl, « La philosophie au tribunal de la théologie ? », in *Revue des sciences religieuses*, 87/4 | 2013, 427-449.

⁵⁷⁰ *L'Index librorum prohibitorum* ou ILP (Index des livres interdits), autrement dit *Index expurgatorius*, *Index librorum prohibitorum juxta exemplar romanum jussu sanctissimi domini nostri*, est un catalogue instauré à l'issue du concile de Trente (1545-1563). Il s'agit d'un répertoire d'œuvres jugés hostiles, hérétiques. De ce fait les catholiques romains n'étaient pas autorisés à les lire, car jugés « pernicieux », se démarquant des règles de l'Église. Ainsi peut-on dire que le but de cette liste fut d'empêcher la lecture de livres jugés immoraux ou contraires à la foi.

7.3 Des limites de la pensée cartésienne dans son positionnement face à la théologie. (Critique envers Descartes)

7.3.1 De l'absence d'une méthode d'interprétation biblique chez Descartes

L'une des limites qu'on pourrait souligner dans la pensée cartésienne, dans le traitement de la théologie est que ce dernier se laisse influencer par les tumultes du contexte socio-politique-culturel moderne. Dans l'élaboration de ses thèses Descartes semble céder à l'austérité imposée par l'Église contre toute thèse susceptible de compromettre le bon fonctionnement de son institution et ses enseignements. Fléchissement qu'on ne ressent pas vraiment chez un Spinoza par exemple, qui se sent libre d'exprimer sa pensée, d'interpréter l'Écriture, et même de nier certaines prophéties, miracles, épisodes sur l'élection d'Israël et le caractère révélé du Pentateuque. « C'est ainsi que l'on retrouvera dans le *Traité théologico-politique* la plupart des thèses soutenues par Uriel da Costa, Juan de Prado et Ribera »⁵⁷¹. L'une des faiblesses de la pensée cartésienne est son incapacité à proposer une interprétation biblique solide et profonde. La pensée spinozienne quant à elle le fera excellemment, tout en se proposant même une méthode. Sur ce point l'analyse suivante de Jacques Jacob Cohen est assez intéressante.

« Alors que Descartes semble considérer la Bible comme étant la parole de Dieu transmise fidèlement par Moïse, Spinoza fait planer le doute sur la sacralité du Pentateuque en niant que Moïse en soit l'auteur. La méthode d'interprétation de l'Écriture qu'il expose dans son *Traité théologico-politique* est censée permettre de parvenir à rétablir le sens du texte. Le grand principe sur lequel se fonde cette méthode est que « l'Écriture doit être interprétée comme on interprète la nature ». Il est dit dans le *Court traité* : « La nature est connue par elle-même et non par aucune autre chose », de même, le sens de l'Écriture doit se déduire de l'Écriture elle-même et non par autre chose. Lorsque l'on enquête sur la nature on use d'une méthode d'investigation, de même, on doit user d'une méthode d'investigation en interprétant l'Écriture. [...] cette enquête ne pourra être menée que dans la langue où le texte a été rédigé »⁵⁷².

⁵⁷¹ Jacques Jacob Cohen, *Le Dieu de la Bible chez Descartes et Spinoza, Ibid.*, p. 8.

⁵⁷² De même, soulignons que cette enquête « requiert une parfaite connaissance de l'hébreu de façon à pouvoir rechercher tous les sens possibles du texte. C'est au septième chapitre du *Traité théologico-politique* que Spinoza illustrera par exemple la manière dont il parvient à établir le sens d'un texte en appliquant sa méthode ». Cf. Jacques Jacob Cohen, *Le Dieu de la Bible chez Descartes et Spinoza, Op.cit.*, p. 61.

Par ailleurs, le fléchissement en Descartes lui, se traduit même dans sa perplexité affichée dans le traitement de la théologie. Or contrairement à Descartes, dans la postérité outre Spinoza, Kant, etc., d'autres auteurs (contemporains), constants et aussi « libres », dans leur argumentation philosophique sur les questions relatives à la théologie, témoigneront explicitement de leur « insoumission » envers l'Église et ses textes. Ils le manifesteront aussi envers toute influence religieuse dans leur examen critique des questions théologiques.

C'est en ce sens que, pour exposer les limites du positionnement de Descartes dans son rapport à la théologie, nous établissons un parallèle avec quelques auteurs. Parmi eux Merleau-Ponty et Michel Henry, chez qui, les faiblesses observées dans la pensée cartésienne dans son positionnement face à la théologie sont absentes. De l'analyse de la pensée de ces deux derniers, dans leur démarche phénoménologique, nous remarquons visiblement des manquements même en Descartes. Parmi ces manquements, en ce qui concerne notre travail portant sur la théologie, figure en bonne place l'esprit critique, d'analyse et de rigueur envers ce domaine.

7.3.2 Examen des limites de la pensée théologique cartésienne au prisme de la pensée contemporaine

7.3.2.1 A travers la pensée de Maurice Merleau-Ponty

De l'examen de quelques éléments de la pensée de Merleau-Ponty dans son traitement de la théologie, nous verrons combien ce dernier semble surpasser les barrières du champ théologique. D'où la posture d'un penseur critique, mieux d'« examinateur » de toutes les problématiques existentielles qui l'anime. Mais avant d'aborder quelques éléments de sa pensée revenons un instant sur les limites de Descartes.

A travers la posture ambiguë de Descartes dans le traitement de la théologie, nous avons pu déceler quelques raisons qui pouvaient justifier cette ambiguïté. Seulement, une interrogation légitime s'impose : la position paradoxale affichée par Descartes dans le traitement de la théologie ne reflète-t-elle pas l'incapacité de ce dernier à aller au-delà de son champ de prédilection philosophique ? Autrement dit, le traitement de la théologie chez Descartes ne révèle-t-il pas les limites ou un aveu d'impuissance de ce dernier face à ce domaine ? Sinon pourquoi n'exprime-t-il pas son opinion aux sujets théologiques en affirmant une rigueur à ses thèses ? Tel est l'un des reproches que l'on pourrait lui faire. Il est par exemple impossible de voir Descartes formuler une critique explicite, pertinente à la théologie, encore moins à

remettre en question de façon régulière, ouverte, les textes et doctrines bibliques dont le contenu peut paraître obscur. On remarquera toujours une perplexité dans son raisonnement chaque fois qu'il sera question de théologie. Ainsi se pose vis-à-vis du système de pensée scolastique, du christianisme également, la question de l'autonomie des thèses majeures pour l'émancipation de la philosophie chez Descartes. Sa philosophie est-elle vraiment indépendante, dépourvue de toute essence chrétienne ? En tout cas Descartes ne cesse de réfuter toute emprise du christianisme sur sa philosophie.

Maurice Merleau-Ponty qui a des positions plus critiques à l'égard de la théologie contrairement à Descartes, marque bien ses distances dans son approche du christianisme. Nous pouvons reprendre ces mots d'Emmanuel Saint Aubert dans son article intitulé « l'Incarnation change tout ». Merleau-Ponty critique de la « théologie explicative » :

« le christianisme pourrait être considéré comme une religion qui a soumis la philosophie en servante de la théologie [...] Merleau-Ponty reproche à la « théologie explicative » l'importation du Dieu des philosophes et de cette « ambition de tout voir » qui constituerait la folle prétention de nombre de philosophes. La théologie explicative serait ainsi le mauvais fruit d'un tournant philosophique de l'expérience religieuse »⁵⁷³.

Même lorsqu'il faut discuter d'éléments religieux, (ce qui est presque tabou chez Descartes), chez Merleau-Ponty il s'observe beaucoup plus de sérénité, de clarté dans son positionnement. Merleau-Ponty emploie une démarche cohérente lorsqu'il lui faut examiner la question théologique.

« Merleau-Ponty adopte à l'égard du christianisme une attitude semblable à celle qu'il a avec ses philosophes préférés : le prolonger « dans le sens de ses propres intuitions », parce que ces intuitions sont devenues siennes. Plus précisément, il met en valeur deux apports pour lui essentiels, qui sont aussi deux combats intellectuels : penser l'incarnation jusqu'au bout et poursuivre la critique des idoles. Ces deux

⁵⁷³ De Saint Aubert Emmanuel, « « L'Incarnation change tout ». Merleau-Ponty critique de la « théologie explicative » », *Transversalités*, 2009/4 (N° 112), p. 147-186. DOI : 10.3917/trans.112.0147. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-4-page-147.htm>

luttons forment pour Merleau-Ponty un ensemble cohérent, une seule et même tâche qui peut et doit être philosophique avant d'être religieuse »⁵⁷⁴.

On voit chez Merleau-Ponty une affirmation toute libre et sans ambiguïté allant jusqu'à être critique envers les « idoles ». Aussi celui-ci assume combien sa tâche dans ses deux luttes (penser l'incarnation jusqu'au bout et poursuivre la critique des idoles), doit « être philosophique avant d'être religieuse ». Or chez Descartes bien qu'il y ait l'évidence d'un intérêt principalement philosophique, cependant on remarque tout de même l'absence d'une critique sérieuse et rigoureuse s'étendant sur « les idoles chrétiennes ». Sans trop abuser, on dirait même que Descartes affiche une révérence tellement extrême envers le christianisme qu'il ne peut s'en démarquer réellement pour en établir une critique ou remise en question rigoureuse.

Cela étant, on peut dire que chez Merleau-Ponty la théologie et la foi chrétienne ont bien des valeurs. Il n'en exclut pas les mérites d'un point de vue moral. Au contraire dans sa philosophie (« phénoménologie existentielle »), sensible à une « expérience de l'Autre », de la « donation pure » ; à l'« Altérité », ce que revêt aussi le christianisme, Merleau-Ponty juge utile de porter des interrogations sur la pensée et la théologie chrétiennes. En effet, pour reprendre les mots de Gilles Labelle, à partir de 1952, la posture de Merleau-Ponty à propos du christianisme :

« suppose cependant indéniablement un retour sur ses positions antérieurement énoncées, retour qui l'amène à défendre la thèse, originale au sein de la phénoménologie française nous semble-t-il, d'une interrogation interminable, quoique ne supposant aucun compromis, de la pensée et de la théologie chrétiennes par la philosophie (section 2). L'examen de cet aspect peu connu et peu discuté de l'œuvre de Merleau-Ponty, soulignons-le, sera ainsi susceptible de mieux faire comprendre les rapports que celui-ci posait dans la dernière partie de son œuvre entre la philosophie et la « non-philosophie », dont le christianisme est une forme, rapports dont il a surtout traité, estime-t-on, dans ses derniers cours au Collège de France »⁵⁷⁵.

A travers ces mots, on peut observer une différence entre ce dernier et Descartes dans leur positionnement face au christianisme ou la théologie chrétienne. Ces derniers définissent

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ Gilles Labelle, « Merleau-Ponty et le christianisme. » *Laval théologique et philosophique*, volume 58, numéro 2, juin 2002, p. 317–340. <https://doi.org/10.7202/000364ar>

les enjeux théologiques différemment, d'où leurs approches distinctes dans le traitement de la théologie. En effet, là où l'interrogation critique sur la théologie pouvait être un sujet « tabou » comme on l'observerait en Descartes (qui discute des questions théologique malgré lui, lorsqu'il est mis presque « sous pression ») ; Merleau-Ponty lui attribue un rôle indispensable. En effet, l'aspect critique se dévoile tant dans la discussion philosophique que théologique chez Merleau-Ponty. Ce dernier dans une vraie démarche phénoménologique et critique s'interroge sérieusement sur la théologie, sur ses points obscurs, dogmes, mystères, etc., sans en attendre une quelconque inspiration divine ou une illumination du Saint-Esprit. D'ailleurs cette interrogation critique sur la théologie chrétienne se fait chez Merleau-Ponty par la philosophie, mais sans pour autant s'y soumettre, ni s'y joindre. Ce qui est intéressant avec Merleau-Ponty c'est aussi sa capacité à s'interposer entre deux penseurs qui ont une vision assez différente du christianisme : Descartes et Nietzsche. Bien qu'il se soit inspiré de ces derniers, Merleau-Ponty marque bien son autonomie envers ces derniers dans son traitement de la théologie ou le christianisme dans son examen phénoménologique.

« C'est par rapport à la critique nietzschéenne du christianisme que Merleau-Ponty entend se situer dans l'un de ses tout premiers écrits publiés. À l'encontre de cette critique, Merleau-Ponty affirme que le christianisme ne peut être compris comme une manifestation de dégradation de la vie ; c'est même, selon lui, exactement le contraire : le christianisme, estime-t-il, est « amour » et, par-là, « surabondance de vie ». C'est pourquoi le christianisme lui paraît indissociable d'un engagement actif pour la justice ou la charité et contre la souffrance — indissociable, autrement dit, d'une « politique chrétienne »⁵⁷⁶.

Ainsi, si Descartes était réticent voire défavorable à l'idée d'une immixtion des domaines, c'est-à-dire d'une intrusion de l'interrogation rationnelle dans le mystère, dogme, foi, Merleau-Ponty semble bien s'en rapprocher lorsqu'il prône le déploiement du regard réflexif, critique et analytique de la philosophie sur la théologie. Désormais, l'interrogation philosophique, avec Merleau-Ponty, s'étend explicitement jusqu'aux profondeurs mêmes de la théologie. Descartes n'a pas osé s'attarder sur la théologie en la soumettant à un examen approfondi, alors que Merleau-Ponty lui, tout comme Michel Henry, la livrent au couperet de la critique. Aucune frontière entre ces deux domaines ne saurait empêcher à ces deux derniers, le déploiement même d'une interrogation de la philosophie sur la théologie.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

7.3.2.2 A travers la pensée de Michel Henry

Chez Michel Henry s'observe également une position beaucoup plus explicite et critique envers la théologie que ne le fait Descartes. En nous appuyant sur l'analyse faite par Emmanuel Falque dans son article intitulé « Michel Henry théologien (à propos de *C'est moi la vérité*) », un constat réel peut se faire. Emmanuel Falque remarque que « de nombreux contemporains ne se limitent pas seulement à faire de la théologie. Ceux-ci foulent plus ou moins explicitement le champ de la théologie »⁵⁷⁷. Michel Henry en est d'ailleurs un parfait exemple, comme nous le témoigne son œuvre *C'est moi la vérité*, qui s'impose explicitement comme une « philosophie du christianisme ».

A vrai dire, dans une démarche similaire à celle de Merleau-Ponty, Michel Henry se lance dans une espèce d'interrogation critique sur le christianisme et ses valeurs. Mieux sur le contenu de ses enseignements, la véracité de ce qu'il véhicule comme enseignement et valeurs. En effet le génie de Michel Henry consiste en ce qu'il ne se limite pas à se questionner sur le christianisme en tant que simple courant religieux. Il ne se limite pas à se demander si celui-ci (le christianisme) est vrai ou faux. Il va au-delà d'une simple réflexion figurative. Ainsi s'interroge-t-il vraiment sur le genre de vérités que le christianisme professe et propose aux hommes. Il les met à nu à travers une remise en question, toute impartiale et objective à partir d'une phénoménologie radicale du concept de vie. D'où le sens des paroles henryennes suivantes :

« Notre propos n'est pas de nous demander si le christianisme est « vrai » ou « faux », d'établir par exemple la première de ces hypothèses. Ce qui sera ici en question c'est plutôt *ce que le christianisme considère comme la vérité*, le genre de vérité qu'il propose aux hommes, qu'il s'efforce de leur communiquer non pas comme une vérité théorique et indifférente, mais comme cette vérité essentielle qui leur convient par quelque affinité mystérieuse, au point qu'elle est la seule capable d'assurer leur salut. C'est cette forme de vérité qui circonscrit le domaine du christianisme [...] ; Il s'agit de délimiter de façon au moins provisoire ce qui sera

⁵⁷⁷ Emmanuel Falque, « Michel Henry théologien (à propos de *C'est moi la vérité*) ». *Laval théologique et philosophique*, 2001, 57 (3), 525–536. <https://doi.org/10.7202/401380ar>

interrogé sur la nature de la vérité qu'il professe : qu'appellerons-nous donc « christianisme » ? »⁵⁷⁸.

Aussi, avec lui se construit, une idée extrêmement neuve, originale et forte de la vérité du christianisme. Notons donc qu'Henry établit la possibilité d'un rapport critique envers la théologie. Il va donc au-delà de ce que Descartes établissait dans sa révérence envers la théologie, et même au-delà de la normalité qu'il évoquait pour prétendre l'examiner. En effet, Henry ne se limite pas non plus à une reconnaissance des valeurs du christianisme comme on le voit chez Descartes. Il trouve tout de même des outils phénoménologiques pour les examiner, ainsi que les vérités « obscures » de la foi, qui méritent bien un examen chez lui. De ce fait le principe de non-ingérence de la réflexion philosophique dans le champ théologique tant prôné par Descartes perd de sa notoriété avec Henry. Si la critique de Descartes portait surtout sur des « hommes mal intentionnés », c'est-à-dire les théologiens et philosophes qui interprétaient mal l'Écriture, celle de Michel Henry porte sur les textes aussi.

Nous notons chez ce dernier, contrairement à Descartes, une critique même des textes fondateurs du christianisme. En effet Michel Henry affirme que « la vérité du christianisme, n'a précisément aucun rapport avec la vérité qui relève de l'analyse des textes ou de leur étude historique ».⁵⁷⁹ La critique de Michel Henry sur le christianisme se fait aussi d'un « point de vue historique ». Celle-ci part de « l'historicité », entendue comme examen rigoureux de faits historiques, s'appuyant sur des critères objectifs, que revêtirait un champ d'études, pour l'expérimenter au christianisme. C'est de cette interrogation critique sur l'historicité même du christianisme que Michel Henry arrive à l'évidence de nombreuses limites des textes qui fondent le christianisme. Pour reprendre ses mots :

« Du point de vue historique, la critique des textes fondateurs du christianisme se dédouble. Il s'agit d'une part de la critique historique des textes eux-mêmes. Pour la première, l'histoire dispose d'un critère qui n'est autre que son concept de vérité. Un événement est historiquement vrai s'il est apparu dans le monde à titre de phénomène visible et de la sorte objectif [...]. Ou, si l'on préfère, « objectivité » dans le domaine de cette science objective qu'est l'histoire signifie successivement deux choses : qu'un phénomène, l'événement, s'est montré et que, s'étant montré et ayant

⁵⁷⁸ Michel Henry, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Introd., Paris, Seuil, 1996, p. 7.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, pp. 9-10.

de la sorte été ou pu être connu par plusieurs et par beaucoup, il est devenu « vrai » - de cette vérité que reconnaît la science et qui s'appelle précisément objectivité »⁵⁸⁰.

Ceci étant, les faits historiques, événements, relatés dans le christianisme peuvent faire l'objet d'un examen, notamment sur leur objectivité. Ainsi la réalité tant décrite par ces faits, les individus, leur spatialisation et temporalité, dans les textes, n'échapperait pas non plus à d'éventuelles analyses objectives.

⁵⁸⁰ Michel Henry, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, *Op. cit.* p. 10.

Conclusion du septième chapitre

Dans ce chapitre qui portait sur l'influence du contexte socio-politique-culturel moderne sur la pensée cartésienne, l'un de nos principaux enjeux consistait à montrer en quoi ce contexte pouvait-il influencer cette pensée sur la théologie. D'où la considération de ce contexte comme autre raison du paradoxe théologique. Nous sommes donc partis du climat délétère hostile à l'épanouissement de la pensée, caractérisé par la censure, l'arbitraire, qui prévalait, pour évoquer son incidence sur la pensée et le mode de pensée de nombreux penseurs modernes comme Descartes. Ce climat assez complexe les aura conduits à adopter de nouvelles formes d'expression, pour se prémunir d'éventuelles pressions des instances théologiques. Ce qui suscitera des raisonnements paraissant comme paradoxaux ou ambigus à notre égard, comme chez Descartes dans son rapport à la théologie. D'où le sens de notre réflexion légitime sur l'usage des références scripturaires par de nombreux penseurs comme moyen d'expression à cette époque.

Ainsi, le sens réel, mieux l'intention principale d'usage d'une référence scripturaire par un penseur devient plus que difficile à saisir, la tentation étant de croire à un usage scripturaire pour des fins de conformité au pouvoir religieux en place. Aussi sommes-nous revenus particulièrement sur les Provinces Unies, où de nombreux penseurs, scientifiques, etc., s'étaient réfugiés, du fait du climat politique, scientifique, culturel, religieux, plus ou moins favorable qui y prévalait contrairement à d'autres pays d'Europe. Pour ce faire, l'analyse d'un extrait de l'article du politologue français Jean Picq, intitulé « Le siècle d'or hollandais. Les Provinces-Unies, terre des libertés », publié dans : *Une histoire de l'État en Europe. Pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, nous a été indispensable.

Enfin, nous avons souligné dans un tel contexte difficile et controversé, des limites dans la pensée cartésienne, notamment dans son positionnement envers la théologie. Et pour mieux exposer ces limites, nous avons tenté de faire un parallèle entre le raisonnement employé par Descartes et le raisonnement des philosophes comme Spinoza, des contemporains tels que Merleau-Ponty, Michel Henry dans le traitement de la théologie. On note par exemple chez Descartes, l'absence d'une méthode d'interprétation biblique, pourtant possible chez Spinoza.

A vrai dire, l'une des limites certaines de la réflexion cartésienne dans ce domaine, c'est d'avoir plus ou moins épargné des critiques objectives à la théologie en vigueur à cette

époque. Son manque de volonté critique, explicite malgré lui envers la théologie, apparaît comme l'une de ses faiblesses regrettables pour le progrès de la philosophie.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons essayé dans cette thèse, par notre analyse, et dans la mesure de nos moyens, de contribuer à un grand débat, autour d'une problématique très difficile à cerner. Il s'agit du rapport de Descartes à la théologie. Nous ne prétendons pas avoir clos une aussi longue discussion de plus en plus actuelle, bien qu'elle soit posée de diverses manières. Nous espérons plutôt avoir contribué à l'élucidation d'un débat autour d'un grand esprit aussi passionnant et puissant que René Descartes.

Tout au long de notre thèse, nous avons articulé notre réflexion autour du type d'un rapport paradoxal, « ambigu », voire controversé de Descartes envers le domaine théologique. D'où l'idée d'un *Janus* ou d'un paradoxe théologique chez ce dernier. De ce fait, sa « pensée théologique » traduit de l'existence d'une multitude de difficultés dans l'appréciation de sa position exacte sur la théologie. Tantôt il s'est avéré qu'il refuse de s'immiscer dans le champ théologique, n'ayant pas reçu « autorisation » par la grâce divine, tantôt, peut-être dira-t-on, contre son gré, il s'est avéré qu'il l'abordait. De même qu'il prône une séparation de domaine, notamment entre philosophie [science de raison] et théologie [mystère, révélation, dogme], pourtant on le verra, paradoxalement, souligner la possibilité d'un accord entre sa philosophie et la foi. Ainsi naît chez ce dernier toute une ambiguïté autour de sa posture exacte, son positionnement véritable vis-à-vis de la théologie.

L'examen de cette ambiguïté nous a paru utile dans notre thèse. Pour ce faire nous avons dû procéder par une exposition de certains passages extraits de ses textes ; par conséquent, une herméneutique donc du corpus cartésien dans son ensemble, en remontant à ses premiers travaux, jusqu'aux tout-derniers, dans une démarche généalogique indispensable. Celle-ci nous a permis d'observer l'évolution, la construction même du système cartésien, notamment ses premières intuitions et son positionnement face à la théologie. Cette démarche herméneutique a permis de comprendre comment la problématique de la théologie s'est posée chez Descartes. On a par-là tenté d'élucider comment la théologie devenait elle-même aussi problématique chez Descartes.

Aussi, d'un point de vue contextuel, notre étude herméneutique du corpus cartésien, nous a permis d'identifier des moments incontournables dans la saisie de la problématique théologique. On peut citer tout particulièrement l'année 1630, avec les trois lettres de

Descartes adressées au Révérend Père Marin Mersenne. Celles-ci instaurent la théorie des vérités éternelles, considérée comme un moment décisif dans la construction de la métaphysique cartésienne. La métaphysique cartésienne amène aussi à s'interroger sur la théologie rationnelle, car toutes les deux s'interrogent sur les concepts comme Dieu, la liberté, l'âme. Cette métaphysique pousse aussi à s'interroger sur certains problèmes relatifs aux Saintes Ecritures. Car nous nous rappellerons que la théorie des vérités éternelles, d'après Descartes ne répugne pas le Verbe, comme il le fait savoir à Mersenne dans sa lettre du 6 mai 1630. « Ce que vous dites de la production du Verbe ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis, mais je ne veux pas me mêler de la Théologie... » [6 mai 1630, AT I, 150, 22-25]. De l'examen de ce paradoxe théologique dans la pensée cartésienne, il nous a paru aussi important de nous interroger sur les raisons, éléments qui pouvaient le justifier. Il nous fallait investiguer sur les raisons d'une posture apparente, de « prudence », pour ne pas dire d'hésitation ou d'ambivalence cartésienne sur la théologie.

D'où l'idée de « quelques éléments de réponses », ou hypothèses proposées dans la troisième partie de notre travail, afin de tenter de mieux comprendre ce paradoxe. Dans ce contexte nous n'avons pas hésité à recourir à d'autres auteurs, par lesquels la discussion cartésienne a pu s'enrichir davantage. Il faut noter que Descartes s'inscrit dans un contexte où il fait face à une tradition classique, médiévale ou traditionnelle en déclin, mais aussi à une ère nouvelle de la modernité qui s'annonce. C'est pourquoi, outre les penseurs de son temps comme Kepler, Beeckman, Mersenne, De Cues, Galilée, De Bérulle, etc., nous avons pu revisiter brièvement, énoncer succinctement l'influence de la pensée des anciens comme Aristote, Augustin, Anselme, Thomas, Averroès, Suarès. Ceci, pour montrer comment leur influence n'est pas, aussi insignifiante dans la construction de son système philosophique.

De même, nous avons essayé de répondre à plusieurs questions que nous nous sommes posées dans notre introduction générale, mais développées à travers les différents chapitres de notre travail. Nous les récapitulons ici avec les réponses correspondantes, d'abord dans la première partie de notre travail composée de deux chapitres ; ensuite dans la seconde partie composée des chapitres III et IV ; et enfin dans la troisième partie composée des chapitres V, VI et VII.

I. Dans la première partie

1. Le premier chapitre

Dans notre premier chapitre portant sur l'examen d'un paradoxe théologique dans les premiers travaux de Descartes (jusqu'aux années 1637 environ), l'une des principales questions que nous avons traitées est la suivante : Comment Descartes, tout en s'affirmant incapable de traiter des choses théologiques comme il le formule dans le *Discours de la méthode* (1637), a-t-il bien, abordé des questions théologiques ou bibliques ? Descartes s'est même proposé un projet d'accord de sa philosophie (physique) avec la théologie. On s'est intéressé à son projet d'interprétation de la *Genèse* biblique, avorté. On s'est également intéressé à certains extraits des *Préambules*, *Olympiques*, du traité du *Monde* qui nous rappellent des passages du livre de la *Genèse* biblique. De fait, il a été montré que sa physique à bien des égards, reprend plusieurs idées présentes dans le livre de la *Genèse*. On a pu observer un recours à d'autres passages bibliques également comme le *Deutéronome* ou le *Lévitique* comme dans la thèse de l'âme chez les bêtes. Aussi nous nous sommes interrogés comment Descartes a-t-il pu clarifier des théories théologiques mal enseignées par des théologiens sachant qu'il n'en était pas légitime. C'est ainsi que nous avons dû exposer des tournures digressives observables dans le raisonnement de Descartes, à travers l'analyse de ses textes relatifs à des passages scripturaires ou théologiques.

2. Le second chapitre

Dans ce chapitre nous avons examiné la complexité de la métaphysique cartésienne. Nous avons exploré le contexte dans lequel s'élabore cette métaphysique, autour de la période de 1630, dans les trois lettres à Mersenne sur les vérités éternelles. Nous avons remarqué que cette métaphysique s'apparente à une théologie rationnelle. De même la théologie révélée n'est pas abordée aussi simplement par Descartes. Nous avons aussi souligné la confusion qui s'instaure dans sa métaphysique, avec l'élaboration de la théorie des vérités éternelles. Cette théorie suscitera des interrogations théologiques. D'où le sens de cette interrogation de Mersenne voulant savoir si cette théorie ne s'oppose pas à la révélation du Verbe. Il nous a été indispensable d'examiner tous ces points, pour mieux cerner le fondement de l'ambivalence de Descartes face à la théologie.

II. Dans la deuxième partie

3. Troisième chapitre

Le troisième chapitre s'est donné aussi pour tâche, d'examiner l'idée d'un paradoxe dans la pensée cartésienne. Ici l'examen a porté sur de nombreux textes de Descartes, de la période allant de 1638 jusqu'au-delà de cette dernière. Nous nous sommes interrogés sur le paradoxe d'un accord dans la séparation des domaines. Comment Descartes qui distingue le domaine des vérités de raisons, de celui des vérités de foi, (par leurs vocations et objets distincts), puisse en établir une conciliation ? Telle est l'une des énigmes de la pensée cartésienne que nous avons pu exposer. Il faut dire que Descartes insiste beaucoup sur l'accord de domaines. Sa philosophie s'accorde mieux avec la foi que celle de ses prédécesseurs, et celle des partisans de la philosophie vulgaire. Par exemple les *Meditationes* sont censées le démontrer comme le témoigne leur Épître dédicatoire. Or la possibilité d'un tel accord s'avère problématique, du moment où la philosophie *en soi*, n'est pas aux yeux de Descartes une discipline de nature à s'ingérer dans un domaine jugé « obscur », à cause de ses vérités irrationnelles. Le traitement de la question eucharistique par Descartes renchérit davantage le paradoxe. De même nous avons souligné de la controverse dans les *lettres à Vatier du 22 février 1638* et à *un inconnu d'août 1638*. Dans la lettre à Vatier, au sujet de sa physique et sa métaphysique Descartes affirme :

« Je ne crains nullement au fond qu'il n's'y trouve rien contre la foi ; car au contraire j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes ; et particulièrement la transsubstantiation [...] »⁵⁸¹.

Ce qui illustre bien chez Descartes, l'idée d'un appui de la foi « par les raisons humaines » dans cette lettre. La foi dans ce sens a pour support les raisons humaines. Cependant dans la lettre à un inconnu d'août 1638, il semble interdire une telle démarche à son interlocuteur :

« [...] Je trouve deux choses en ses prétentions que je ne saurais entièrement approuver. La première est qu'il semble vouloir trop joindre la religion et les vérités révélées, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel »⁵⁸².

⁵⁸¹ Au Père Vatier, 22 février 1638, FAII, 30 ; AT I, 564 13-25.

⁵⁸² À un inconnu, d'août 1638, FA II, 81 ; AT II, 34714-21.

4. Le quatrième chapitre

Ce chapitre tient à évoquer quelques difficultés préjudiciables pour le projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne. Nous montrons aussi que Descartes transforme les thèses admises par l'Église catholique pour les ajuster à sa philosophie. Bien qu'étant assez nombreuses, parmi elles, on note entre autres celle de la transsubstantiation, qui lui permet de redéfinir sa théorie de la superficie des corps ; celle de l'immortalité de l'âme (qui est aussi liée à la question de l'éternité ou du salut de l'âme). A travers elle il développe sa thèse de l'existence d'une seule âme, une *mens* ou raison en l'homme, et déconstruit les thèses anciennes qui admettaient trois types d'âmes ; Descartes s'appuie sur l'idée de la bonté divine évoquée par les Saintes Écritures pour démontrer la nature faillible humaine, et prouver l'existence de Dieu. Nous abordons aussi dans ce chapitre des difficultés avec lesquelles Descartes a dû composer pour poursuivre son idéal jusqu'à la fin de sa vie, bien que cela n'ait pas été simple. Rappelons que ces difficultés sont très nombreuses, et que dans notre travail nous n'en avons exposé que quelques-unes, jugées également pertinentes. Ceci, afin de bien comprendre le contexte de tension qui prévalait aussi aux Pays-Bas, lors de la réception de l'œuvre cartésienne. Il a été démontré dans les précédents chapitres, l'idée paradoxale d'un projet d'accord de deux domaines pourtant incompatibles, si on se fie à leur vocation, et vérités. Ce quatrième chapitre quant à lui, s'est interrogé sur ce qui empêcherait la réalisation d'un tel projet. Car Descartes envisageait bien ajuster la théologie révélée à sa philosophie. D'où le sens de notre interrogation sur les difficultés compromettant le projet d'accord de la philosophie cartésienne et la théologie. Parmi elles : des querelles avec des théologiens hostiles à la pensée cartésienne comme Bourdin, Voetius, Revius, Triglandius, etc., de la discorde avec des philosophes, notamment Regius, ancien disciple de Descartes, l'identification de théories contraires à la « saine philosophie » et à la foi par les censeurs.

III. Dans la troisième partie

Cette troisième partie est composée de trois chapitres. Notre principal objectif ici, a été de tenter de trouver des éléments qui peuvent justifier l'idée d'un paradoxe théologique chez Descartes. Nous avons souligné d'autres difficultés susceptibles de compromettre le projet cartésien d'ajustement de la théologie révélée à sa philosophie. Après avoir exposé dans les deux premières parties, l'attitude paradoxale de Descartes, il nous a paru logique, dans la troisième partie, d'en rechercher des raisons. D'où la question de savoir qu'est-ce qui

justifierait de l'ambivalence chez Descartes au sujet de la théologie ? Ainsi cette partie se poursuit avec les chapitres V, VI et VII.

5. Le chapitre cinquième

Celui-ci examine quelques raisons sous-jacentes du paradoxe théologiques. Quelles sont donc ces raisons ? Parmi les raisons, qui pourraient justifier ce paradoxe, bien qu'étant nombreuses, nous en avons énuméré à titre d'hypothèses, trois principales.

L'une des principales raisons de ce paradoxe est donc : la réduction de la faculté de connaître de façon claire et distincte à la *ratio*, voire *l'intuitio* et la *deductio* chez Descartes. Car en procédant à une telle démarche, il lui devenait difficile de recourir à des facultés autre que la raison pour pouvoir traiter des choses obscures ; ensuite, dans la même perspective, nous évoquons deuxièmement l'ambiguïté qui s'observe dans le soutien de la théologie révélée par la Métaphysique chez Descartes, tout en tenant compte de certaines thèses bibliques soutenues par la théologie. Comment la métaphysique cartésienne qui est très complexe, et s'apparente à une théologie rationnelle peut-elle appuyer la théologie révélée ? Enfin, nous soulignons les difficultés de notre esprit [raison] à bien atteindre « l'absolu divin ».

6. Le chapitre sixième

Celui-ci s'inscrit dans le même esprit que le précédent chapitre. Ce sixième chapitre s'est donné pour tâche d'examiner d'autres raisons sous-jacentes, ainsi que les difficultés occasionnées par le changement de paradigme, autrement dit l'avènement de la modernité. Ce chapitre peut se résumer à travers les questions suivantes, auxquelles nous avons tenté de répondre : Quel a été l'impact de l'avènement de la modernité sur la pensée cartésienne dans sa conception de la théologie ? La modernité avec sa nouveauté dans la définition de certains concepts, a-t-elle complexifié davantage la position cartésienne face à la théologie ? A-t-elle complexifié la réalisation du projet cartésien d'ajustement de la théologie révélée à sa philosophie ? Ainsi avons-nous souligné plusieurs difficultés occasionnées par la modernité sur la pensée de Descartes.

7. Le chapitre septième

Enfin, dans ce septième et dernier chapitre de notre travail, notre analyse a porté sur le contexte socio-politique-culturel moderne comme autre raison du paradoxe théologique. Ce

contexte s'est présenté aussi comme autre difficulté dans le projet d'ajustement de la théologie à la philosophie cartésienne. L'un des principaux enjeux ici consistait à établir le lien entre le contexte socio-politique-culturel avec la posture ambivalente ou confuse de Descartes, au sujet de la théologie. Nul n'est besoin de rappeler l'influence du contexte social politique, scientifique, culturel ou économique sur la pensée de tout auteur. Car, tous, presque, écrivent en s'inspirant des problématiques de leur temps. Aussi, ils le font, en tenant compte des contraintes, ou des privilèges qui peuvent être les leurs.

Dans ce sens, le paradigme dominant est un élément déterminant dans la construction de la pensée des penseurs. Ainsi, l'arbitraire, la censure, ou toutes autres condamnations assez récurrentes au temps de Descartes, ont sans doute pesé dans la construction même de son système de pensée. L'affaire Galilée en est un parfait exemple. Et peut-être même que cet épisode de condamnation des thèses de Galilée, aura décidé à jamais du sort que Descartes réservait à la théologie. Ce qui justifierait ces réticences manifestes de Descartes envers la théologie.

Notons que nos premières intuitions de départ, avant de nous lancer dans notre longue investigation, consistaient à croire qu'il pouvait s'observer chez Descartes un système de pensée purement « religieuse ». Mieux, une doctrine ou une « pensée théologique » au sens d'un discours intentionnel portant sur les Saintes Écritures, les doctrines de l'Église ou ses dogmes. Autrement dit, nous nous interrogeons sur la possibilité de souligner dans la pensée cartésienne, un dessein principal d'interprétation d'un domaine mystérieux : « la théologie ». Plusieurs indices scripturaires dans sa pensée comme le traitement de la liberté divine, son infinité, sa bonté, la question eucharistique, (problématiques purement théologiques) pouvaient légitimement laisser admettre l'idée d'une pensée théologique chez ce dernier. Seulement en examinant minutieusement sa pensée, nous nous sommes rendu compte qu'autour des questions théologiques, elle est aussi problématique qu'on ne pouvait l'imaginer. Sa confrontation à la théologie demeure une vraie énigme, et l'une des problématiques les plus difficiles à cerner.

De la lecture de la pensée cartésienne autour des questions théologiques, deux grandes tendances se dégagent. L'une semble admettre la sensibilité de Descartes face aux questions théologiques, auxquelles il manifeste tout de même un intérêt. Mais à cause des hostilités sociales de son temps, il se réserve tout droit de s'y pencher, sauf lorsqu'il en est convié lors

d'une discussion, et au nom d'un principe de « droit de réponse » (par courtoisie). L'autre tendance des lectures sur Descartes le conçoit plutôt comme ce penseur totalement libre, prudent, réservé, pour qui la théologie n'aurait aucune pertinence dans la construction même de son système philosophique ; la théologie étant un domaine propre à la croyance, la foi, l'irrationalité. Notre étude a tenté d'intégrer modestement ces deux grandes tendances des lectures sur la pensée de Descartes. C'est ainsi qu'à travers ces deux tendances qui traduisent d'une vraie ambivalence chez ce dernier, nous avons pu orienter notre examen critique.

Quelques enseignements à en tirer.

Après notre longue investigation sur le rapport de Descartes à la théologie, il nous paraît utile d'en tirer quelques enseignements, et de souligner d'autres problématiques sous-jacentes dans sa pensée.

On peut dire qu'en abordant quelquefois des questions relevant de la théologie, Descartes cherche à l'assainir. Pour être plus précis dans notre propos, Descartes veut un retour à une théologie révélée. Il veut la disparition de toute forme de théologie rationnelle, spéculative ou scolastique. Il veut mettre la théologie révélée à l'abri des discours de certains théologiens et scientifiques d'influence scolastique, qui pourraient compromettre sa bonne marche. Descartes entend donc libérer la théologie, car en la libérant de ceux qui veulent la soumettre au diktat de certaines théories scolastiques et scientifiques, il préserverait également la science. L'un des enjeux qui se dessinent dans son implication face aux théologiens qui s'opposent à sa conception de la théologie est celui du destin de la science et de la théologie. De ce fait, en s'impliquant dans le débat théologique qui lui est proposé, Descartes cherche à libérer tout simplement la pensée humaine en favorisant son accomplissement. Dans le même élan, Descartes tire profit des éléments de l'Écriture Sainte qui peuvent conforter ses thèses physiques et métaphysiques. D'où cette idée d'accord de la théologie avec sa philosophie qu'il prône.

Aussi, l'interrogation sur le rapport philosophie-théologie chez Descartes, tout en suscitant incontestablement de l'ambiguïté, nous conduit vers une autre problématique : celle de l'indicible. L'indicible qui se dessine en la pensée cartésienne est bien complexe car tout en faisant montre de sa volonté de ne pas vouloir s'exprimer sur la théologie, Descartes s'y exprime quand même. Bien qu'ayant plusieurs sens, l'indicible peut être entendu ici comme la

rétenion d'une chose, ou l'incapacité à pouvoir la mettre en lumière dans le langage⁵⁸³. D'après Descartes, la théologie relève de l'ordre des choses dont il ne saurait se prononcer. Il s'est toujours défendu de pouvoir en parler (comme si elle revêtait un caractère « indicible »), laissant ainsi la place aux théologiens. Mais on peut toujours s'interroger sur la nature même de cette forme particulière d'indicible sur la théologie chez Descartes. Ne serait-elle pas due à une incompétence en la matière, voire à une quelconque crainte sur ce sujet ? De ce fait, la question de théologie chez Descartes permet de s'interroger sur ce qui peut être dit ou ce qui doit être dit, ainsi que sur ce qui ne peut ou ne doit être dit. De même, d'autres domaines comme la politique, la linguistique, sont presque inaperçues dans ses œuvres, car il s'y prononce presque pas. Si d'aventure il parvient à le faire ce serait sans intention réelle de vouloir développer toute une réflexion approfondie sur ces domaines.

Pour revenir particulièrement à la théologie, on peut dire que cette dernière revêt une forme d'indicibilité chez ce dernier à cause de plusieurs facteurs. Parmi eux on peut citer : le contexte socio-culturel de son temps. Ce contexte non négligeable obligea Descartes à se taire même au sujet de sa physique ou à « avancer masqué », ayant appris la condamnation des thèses de Galilée. Le caractère sacré de la théologie est sans doute déterminant dans son appréciation chez Descartes. Mais on peut aussi se demander si cet indicible sur la théologie ne relèverait pas plutôt de l'incapacité de Descartes à pouvoir traiter d'un champ disciplinaire qui n'est pas le sien. De ce fait, peut-on dire alors qu'il reste toujours sous l'influence d'une tradition qui exerçait une forme de théologie mystique ?

Quelques convergences avec certains éléments de la théologie mystique.

De ces mots il convient d'admettre que la question de l'indicible se pose bien chez Descartes. D'ailleurs les réflexions faites sur son rapport à la théologie conduisent directement vers l'évidence de la possibilité d'un indicible dans son discours. Aussi, La théologie apparaît comme ce qui est ineffable. L'ineffable au sens de ce qui fait partie de la terminologie théologique. Mieux cette impossibilité d'expression, ou de faire comprendre par le simple discours adressé aux hommes des problématiques sur les attributs de Dieu, les mystères de la Religion etc. Telle est l'expression parfaite du mysticisme (*l'Ineffabilis Deus* dans la théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite, vers 500). L'ineffable est ce qui

⁵⁸³ Si le langage peut être défini comme une traduction analogique de la pensée, l'indicible atteste d'une complexité à pouvoir traduire des éléments de la pensée à travers le discours. Et c'est justement ce que l'on voit aussi chez Descartes, notamment sur la problématique théologique.

est caché et mystérieux. Descartes semble avoir la même perception mystique de la théologie. C'est sur la nature indicible, obscure, mystérieuse ou ineffable de la théologie, employée dans le discours, que Descartes semble avoir quelques convergences avec la théologie mystique. Car, la théologie mystique correspond à une révélation secrète. Elle constitue le degré le plus élevé de la connaissance de Dieu. Au fur et à mesure que la connaissance à son sujet croît, moins il est possible de l'exprimer par des mots. Autrement dit, la montée vers Dieu est donc une montée dans le silence et l'obscurité. L'on sait que Descartes consacra toute une investigation sur Dieu à travers sa métaphysique, et l'on peut dire qu'il eut une connaissance assez satisfaisante sur cet être, sa révélation aux hommes par les Saintes Écritures, et ses attributs. Ainsi, ayant donc atteint une connaissance assez élevée sur Dieu, Descartes s'est peut-être rendu à l'évidence du caractère indicible, obscur, ineffable de la théologie, corroborant ainsi les thèses des adeptes de la théologie mystique prônée par le Pseudo-Denys l'Aréopagite. « Car à mesure que l'homme s'élève vers les cieux, le coup d'œil qu'il jette sur le monde spirituel se simplifie, et ses discours s'abrègent : comme aussi en pénétrant dans l'obscurité mystique, non-seulement nos paroles seront plus concises, mais le langage, mais la pensée même nous feront défaut »⁵⁸⁴.

Cependant il faut reconnaître que la forme du discours que l'on peut tenir sur quelque chose peut être adaptée selon les circonstances. Ce qui fait que quelquefois, l'objet même de la chose qui doit être révélée dans le discours tenu soit masqué, voire ambigu. Loin de nous toute idée prétentieuse à vouloir surclasser Descartes parmi les grands théoriciens de l'indicible, ou d'une théologie mystique, cependant, force est de reconnaître qu'à travers son œuvre il nous est possible d'en tirer d'éléments importants pour comprendre la question de l'indicible. La théologie dans sa pensée étant une illustration, tout comme la théorie du langage et la politique, pour ne citer que ces domaines, qui revêtent tous une forme d'indicible dans leur saisie chez Descartes.

⁵⁸⁴ Saint Denys l'Aréopagite, *Œuvres*, trad., l'abbé Darboy, Paris, Sagnier et Bray, 1845, pp. 465-477.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE RENE DESCARTES

Descartes, *Œuvres complètes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1996.

Descartes, *Œuvres philosophiques*, édition de Ferdinand Alquié, Paris, Classiques Garnier, de 1998 à 2010.

Descartes, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, coll. Tel, 2009-2018.

Descartes, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, traduction du latin Charles Adam, seconde édition, Paris, Vrin, [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975.

Descartes, *Lettre A Messieurs les Curateurs de l'Académie et de la ville de Leyde*, du 4 mai 1647, in, *Œuvres de Descartes*, Tome X, publiées par Victor Cousin, Paris, F. G. Levrault, 1824-1826.

SOURCES PRIMAIRES

Aristote, *Métaphysique*, Livre XII, Traduction de Bernard Sichère, Paris, Pocket, 2017.

Aristote, *La physique*, Traduction Henri Carteron, Paris, Les Belles lettres, 1966.

Augustin, *De la doctrine chrétienne in Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Raulx, Tome IV, Chap. VIII, Bar-le-Duc, 1866.

Augustin, *La cité de Dieu*, Trad., Gustave Combès., Livre XI, Chap. XIX-XX, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1994.

Augustin, *La Cité de Dieu*, Trad. L. Moreau, Copyright 2016-FV Éditions, Livre XI, chap. II.

Augustin, *De la trinité*, Texte établi par Raulx, L. Guérin et Cie, Livre X, Chap. III, Milton Keynes, 1868.

Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

De Cues, N., *De la docte ignorance* ; tr. Louis Moulinier, Paris, Alcan, coll. « Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne », 1930, chapitre 11 du livre II, n. 157.

Desgabets, D. R., *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides, pour servir de réponse à la Lettre d'un Académicien*. Paris, Jean Du Puy, 1675.

Duns Scotus, J., *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 4, dans *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. Balić, III, Civitas Vaticana, 1950.

Duns Scotus, J., *Quaestiones quodlibetales* 14, n. 12, dans *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. Wadding, Lugduni 1639, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1969.

Fénelon, *Lettres sur divers sujets concernant la Religion et la Métaphysique*, publiées à partir de 1718, lettre IV, t. I dans : *Œuvres complètes de Fénelon*, archevêque de Cambrai, Paris, Leroux et Gaume, 10 vol., 1851-1852.

Heidegger, M., *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008.

Heidegger, M., *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, Ga 38, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998 (Noté par la suite Ga 38).

Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 2000.

Kant, E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001.

Malebranche, N., *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Montaigne, M., *Essais*, Livre II, Chapitre XII, "Apologie de Raymond Sebond". Edition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004.

Pascal, B., *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg, 1914 ; pensée^o77

Pascal, B., *Pensées*, textes établis par Louis Lafuma, suivi d'une étude de Jean Mesnard, Collection dirigée par S. de Sacy, Série II, Paris, Le Club du meilleur livre, 1958.

Régis, P-S. *L'usage de la raison et de la foi*, texte revu par Jean-Robert Armogathe, Chap. XXIV, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1996.

Saint Denys l'Aréopagite, *Œuvres*, trad., l'abbé Darboy, Paris, Sagnier et Bray, 1845.

Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Tome I, Question 1, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.

Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 59, a. 1, ad 1). Voir J. Peghaire, « *Intellectus* » et « *ratio* » selon saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1936.

Thomas d'Aquin, *In Boethium De Trinitate*, III, q. 5, a. 4, arg. 5 (éd. Decker, Leyde, Brill, 1955).

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, suivie du *Supplementum* réalisé par frère Reginald et de la Bible de Jérusalem, © Edition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984 ; Mise à disposition du site sur les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin, Edition numérique <http://docteurangelique.free.fr>, 2010.

Suàrez, F., *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, s. 12, n. 40, in [1] *Opera Omnia*, Paris, Vives, 1856, t. 26, p. 295 (cité dorénavant *Disp. Met.*, XXXI, s. 12, n. 40 [1] 26, 295).

Suàrez, F., *Opera omnia*, C. Berton (dir.), vol. 25, Paris, Louis Vivès, 1856.

LITTERATURE SECONDAIRE

Alquié, F., *Descartes*, Paris, Hatier, 1956.

Alquié, F., « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes », in *Descartes*, Paris, Editions de Minuit, Discussions, 1957.

Alquié, F., *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris, La Table Ronde, 2017.

Antoine-Mahut, D., *L'autorité d'un canon philosophique, le cas Descartes*, Paris, J. Vrin, 2021.

Arbib, D., « L'ego image de Dieu ou du cogito suivant la volonté » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet-Septembre 2016, No. 3, Varia (Juillet-Septembre 2016), pp. 333-352 Publié par: Presses Universitaires de France.

Ariew, R., (1997). Critiques scolastiques de Descartes : le *cogito*. *Laval théologique et philosophique*, 53 (3), 587–603. <https://doi.org/10.7202/401115ar>

Armogathe, J-R., *Théologia cartesiana L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.

Baillot A.-F., « Descartes à la recherche de la vérité » in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1963. pp. 209-215; https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1963_num_1_2_4031

Barbara, C., *Vocabulaire européen des philosophes*, éd. Seuil, Dictionnaires Le Robert, 2004.

Bardout, J-C. et Marion, J-L., « Philosophie cartésienne et théologie. Distinguer pour mieux unir » in *Philosophie et théologie à l'époque moderne, Anthologie Tome III*, sous la direction de Philippe Capelle-Dumont, Paris, Cerf, 2010.

Bardout, J-C., « Quatrièmes objections et réponses » in *Les Méditations métaphysiques objections et réponses de Descartes*, sous la direction de Dan Arbib, Paris, Vrin, 2019.

Barth, K., *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, p. 827; traduction: *Dogmatique IV/1**** §63, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 107-108.

Basilico, B., *Musique, mathématiques et philosophie dans l'œuvre de Marin Mersenne. Philosophie*. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2017. Français. (NNT : 2017LIL30038). (tel-01787702)

Berlan, F., « Fénelon entre poésie et métaphysique : un imaginaire de l'air ? » in *Fénelon Mystique et politique (1699-1999)*. Publié par F.X. Cuche et J. Le Brun, Paris, Honoré Champion Editeur, 2019, p. 407.

Berton, C., *Francisco Suárez, Opera omnia*, C. Berton (dir.), Paris, Louis Vivès, 1856.

Boulnois, O., « La métaphysique selon saint Thomas d'Aquin », dans : Th.-D. Humbrecht, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2010.

Boulnois, O., Conférence de M. Olivier Boulnois. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire*. Tome 103, 1994-1995. 1994. pp. 347-352;
https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1994_num_107_103_15053

Bouriau, C., *Aspects de la finitude : Descartes et Kant*, Bordeaux, Presse Universitaires de Bordeaux, 2000.

Bouriau, C., « Descartes est-il relativiste en morale ? », *Dix-septième siècle*, vol. 226, no. 1, 2005, pp. 69-83.

Bouriau, C., « Le « comme » et le « comme si » dans les deux premières *Méditations métaphysiques* de Descartes : quelques réflexions. », *Phantasia* [En ligne], Volume 4 - 2017 : Usages de la fiction en philosophie, URL : <https://popups.uliege.be:443/0774-7136/index.php?id=554>.

Brenet, J-B., « Descartes l'arabe : Averroès jusque dans la querelle d'Utrecht », voir sur academia la version d'un article à paraître dans O. Lizzini et J.-B. Brenet, *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris, Vrin, 2018 (sous presse).

https://www.academia.edu/35885511/DESCARTES_LARABE_AVERROES_JUSQUE_DANS_LA_QUERELLE_DUTRECHT

Carraud, V., « Descartes et l'Écriture Sainte » in *L'Écriture Sainte au temps et de Spinoza et dans le système Spinoziste*, Groupe de recherches spinozistes, N°4, Paris, Presses de l'université de Paris Sorbonne, 1992.

Carraud, V., « Descartes » in *Dictionnaire Critique de théologie*, Publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris, PUF, 1998.

Carraud, V., « Descartes et la Bible » in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de Jean-Robert-Armogathe, Paris, Editions Beauchesne, 2017.

Carraud, V., « Les références scripturaires du corpus cartésien » in *Bulletin Cartésien XVIII*, Archives de philosophie, Vol. 53, No. 1 (JANVIER-MARS 1990), p. 11.

Chukurian, A., « A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible », *ThéoRèmes* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 31 décembre 2018. URL :

<http://journals.openedition.org/theoremes/858> ; DOI : 10.4000/theoremes.85

Chukurian, A., *Descartes et le christianisme. L'approche philosophique de l'eucharistie*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

Chukurian, A., « L'approche cartésienne des attributs divins : l'indifférence du Dieu infini et providentiel suscitant une relation d'amour » Voir Colloque organisé par C. Chalamet et M. Mazzocco, "Les attributs divins dans les traditions monothéistes" Genève, Suisse, mai 2016, 13. Cf. https://www.academia.edu/31530583/L_approche_cart%C3%A9sienne_des_attributs_divins_l_indiff%C3%A9rence_du_Dieu_infini_et_providentiel_suscitant_une_relation_d_amour

Cohen, J.J., *Le Dieu de la Bible chez Descartes et Spinoza*, Paris, La Bruyère, 2018.

Congar, Y., *La foi et la théologie*, Paris-Tournai, DDB, 1962, p. 73.

Day, S. J., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1947.

Dijksterhuis et al., *Descartes et le Cartésianisme hollandais*; Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*; Cook, "The New Philosophy in the Low 18 D. Cellamare Countries", 115–49.

De Buzon, F., et Kambouchner, D., *Le Vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2011.

Del Prete, A., « Accomodare la teologia alla mia maniera di filosofare » Descartes sui rapporti tra la filosofia e la teologia, *Rivista di filosofia*, vol. CVIX, n. 2, 2018, pp. 197-215.

Del Prete, A., *Entretien entre DEL PRETE Antonella et DELPHINE-MAHUT Antoine*, in blog : https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/descartes_et_la_theologie.25681

Del Prete, A., « Explications sur le mystère de l'Eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes » in *La Lettre clandestine* n° 10, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2001, pp. 225-260.

Del Prete, A., « Une philosophie de la religion chez les libertins et libres-penseurs aux XVII^e et XVIII^e siècles ? », *ThéoRèmes* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 31 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/945>

De Libera, A., *Averroès Discours décisif*, introd. Alain de Libera, trad. Marc Geoffroy, Paris, GF Flammarion, 1996.

Devillairs, L., *Descartes et la connaissance de Dieu*. Paris, Vrin, 2004.

Devillairs, L., « Fénelon et le dieu de la première méditation de Descartes », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 128, no. 2, 2003, pp. 173-190.

Devillairs, L., « Le Dieu de Descartes. La preuve cartésienne de la providence divine », Luc Langlois éd., *Les philosophes et la question de Dieu*. Presses Universitaires de France, 2006, pp. 105-130.

Dictionary of the Middle Ages, t. 12, American Council of Learned Societies, 1982-1989, article "Wyclif, John"

Émery, M., *Pensées de Descartes sur la Religion et la Morale*, Tours, Edité par Alfred Mame et Fils, Editeurs, Tours, 1870.

Falque, E. (2001). Michel Henry théologien (à propos de C'est moi la vérité). *Laval théologique et philosophique*, 57 (3), 525–536. <https://doi.org/10.7202/401380ar>

Faye, E., « II. La distinction cartésienne des modes de pensée : « intelligere », « concipere », « comprehendere », in *Vocabulaire européen des philosophes*, (dir). Barbara Cassin, éd. Seuil, Dictionnaires Le Robert, 2004.

Faye, E., « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 126, no. 1, 2001, pp. 61-72.

Gilson, E., *Discours de la méthode, Textes et Commentaire*, Paris, Vrin, 1954.

Gilson, E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, J. Vrin, 1982.

Gontier T., « Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/1 (n° 73), p. 65-78. DOI : 10.3917/rmm.121.0065. URL : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2012-1-page-65.htm>

Gouhier, H., *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1972.

Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.

Gouhier, H., « La crise de la théologie au temps de Descartes », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 4, No. 1 (1954), pp. 19-54.

Gouhier, H., *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958.

Gouhier, H., « Fénelon et le cartésianisme » in *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 61, no. 1, 1977, pp. 59–68. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/44407057>. Accessed 16 Dec. 2023.

Greisch, J., « Troisième leçon. « Causa sui » : de Descartes à Spinoza », *Du « non autre » au « tout autre »*. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité, sous la direction de Greisch Jean. Presses Universitaires de France, 2012, pp. 101-189.

Gress, T., *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS EDITIONS, 2012.

Grimaldi, N., « Dieu dans la philosophie de Descartes », *Studi*, in *ACTA PHILOSOPHICA*, vol. 3 (1994), fasc. 2 - PAGG. 201/226, p. 205.

Grimaldi, N., « Sartre et la liberté cartésienne », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92e Année, No. 1, Philosophie et réception I Descartes en phénoménologie (Janvier-Mars 1987), pp. 67-88.

Guenancia, P., *La critique de la critique de l'imagination chez Descartes* in : *Les facultés de l'âme à l'âge classique : Imagination, entendement et jugement* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2006 (généré le 18 août 2020).

Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/psorbonne/18458>>. ISBN : 9791035102647.

DOI : <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.18458>.

Guenancia, P., *La voie des idées, de Descartes à Hume*, Paris, PUF, 2015.

Guérault, M., *Descartes selon d'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

Hallyn, F., « Les *Olympiques* : un manuscrit trouvé et perdu » in *Les Olympiques de Descartes* Ferdinand Hallyn (éd.), Romanica Gandensia, Genève, Droz, 1995.

Henry, M., *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Introd., Paris, Seuil, 1996.

Henry, M., « Descartes et la question de la technique » in *Descartes*, sous la direction de Jean-Luc Marion, Paris, Bayard, 2007.

Kolesnik-Antoine, D., « Y-a-t-il une interprétation cartésienne de la Bible ? Le cas de Christoph Wittich », in D. Kolesnik-Antoine (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013.

Koyré, A., *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, introd., Paris, éd., Ernest Leroux, 1922.

Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 2000.

Lerner, M.-P., « La réception de la condamnation de Galilée en France », dans José Montesinos et Carlos Solis (ed.), *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo*. La Orotava, Fundacion canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, pp. 513-547.

Leyvraz, J.-P., « L'étrange Dieu de Monsieur Descartes » in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 135, No. 3, 2003, p. 194.

Marion, J.-L., « A propos de Suarez et Descartes in » *Revue Internationale de Philosophie*, FEVRIER 1996, Vol. 50, No. 195 (1), DESCARTES (1596 - 1996) New Interpretations / Nouvelles Interprétations (FEVRIER 1996), pp. 109-131 ; Publié par : *Revue Internationale de Philosophie* ; Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/23954481>

Marion, J.-L., « Doubler la métaphysique », in *Métaphysique et christianisme*, Philippe Capelle-Dumont (dir.), Paris, PUF, 2015.

Marion, J.-L., "Générosité et phénoménologie : Remarques Sur L'interprétation Du Cogito Cartésien Par Michel Henry." *Les Études Philosophiques*, no. 1, 1988, pp. 51–72. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/41581738. Accessed 18 Mar. 2021.

Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, 1^{ère} Ed « Quadrige », Paris, PUF, 1991.

Maritain, J., *De quelques conditions de la renaissance thomiste*, 26 janvier 1920, *Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, Louvain, 1920, et *Antimoderne*, Paris, Edition de la Revue des Jeunes, 2^{ème} éd., 1922.

Meessen, Y., « De l'usage du double concept aristotélicien matière-forme dans la pensée augustinienne de la création » Publié dans : M.-A. Vannier (éd.), *La Création chez les Pères*, Bern, Oxford, Wien, Peter Lang, coll. « Recherches en littérature et spiritualité », n°19, 2011, pp. 133-145.

Mehl, E., *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg, 2001.

Mehl, E., *Descartes et la visibilité du monde*, Paris, CNED, PUF, 2009.

Mehl, E., « La physique cartésienne et l'interprétation de la Genèse », in *Lire et interpréter, Les religions et leurs rapports aux textes fondateurs*, Sous la direction d'A.-L. Zwilling, Genève, Labor et Fides, 2013. pp. 135-149.

Mehl, M., « La philosophie au tribunal de la théologie ? », in *Revue des sciences religieuses*, 87/4 | 2013, pp. 427-449.

Mehl, E., « Dom Robert Desgabets et le "scandale de la philosophie" », Texte consacré à la question de la réfutation de l'idéalisme dans le cartésianisme des années 1675, p. 4. https://www.academia.edu/42360528/Dom_Robert_Desgabets_et_le_scandale_de_la_philosophie

Ong-van-Cung, K-S., « Métaphysique et Théologie selon Descartes », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Octobre 1994, Vol. 78, No. 4, (Octobre 1994), pp. 529-554.

Ong-Van-Cung, K. S., *L'objet de nos pensées Descartes et l'intentionnalité*, Paris, J. Vrin, 2012.

Ong-Van-Cung, K. S., « Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego », in *Descartes et la question du sujet*, Kim Sang Ong-Van-Cung (dir), Paris, PUF, 1999.

Orcibal, J., *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, PUF, Editions Française d'Amsterdam, 1951.

Pantin, I., « Premières répercussions de l'affaire Galilée en France », in *Il Caso Galileo, una rilettura storica, filosofica, teologica*. M. Bucciantini, M. Camerota e F. Giudice (eds) Firenze, Olschki, 2011, pp. 237-257

Picq, J., « Chapitre 14. Le siècle d'or hollandais. Les Provinces-Unies, terre des libertés », dans : *Une histoire de l'État en Europe. Pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, sous la direction de Picq Jean. Paris, Presses de Sciences Po, « Les Manuels de Sciences Po », 2009, pp. 337-351. URL: <https://www.cairn.info/une-histoire-de-l-etat-en-europe--9782724611038-page-337.htm>

Rodis-Lewis, G., *Descartes*, Biographie, Paris, CNRS Éditions, 2010.

Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2013.

Rodis-Lewis, G., *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1998.

Sarrazin, A., « Descartes et Arnaud : les quatrièmes objections » in, C Riquier, PH 401, Métaphysique 6

Janvier2015, https://www.academia.edu/14398877/Descartes_r%C3%A9ponse_aux_quatri%C3%A8mes_objections?auto=download

Scribano, E., « La connaissance de Dieu comme « experimentum crucis » », Luc Langlois éd., *Les philosophes et la question de Dieu*. Presses Universitaires de France, 2006, pp. 87-103.

Scribano E., « Préface », in *Descartes et la connaissance de Dieu*. Sous la direction de Devillairs Laurence. Paris, Vrin, 2004, pp. 9-11.

Séguy-Duclot, A., *Descartes une crise de la raison*, Clamecy, Ed., Belin, 2017.

Snelders, H.A.M., « Descartes et les Pays-Bas », Traduit du néerlandais par Urbain Dewaele, in, *digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren*, Septentrion. Jaargang 11, pp. 22-23.
https://www.dbnl.org/tekst/_sep001198201_01/_sep001198201_01_0004.php

Tilliette, X., *Philosophies Eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Cerf, 2006.

Vernet, J., *Pièces fugitives sur l'Eucharistie*, Genève, Marc-Michel Bousquet & Cie, 1730.

Verbeek, T., *Descartes and the Dutch. Early reactions to cartesian philosophy 1637-1650* (Published for The journal of the history of philosophy, Inc.; Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois university press, 1992, x + 168 biz., ISBN 0 8093 1617 X).

Verbeek, T. (2015). Hogelande, Cornelis Van (ca.1590–1662). In L. Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon* (pp. 365-366). Cambridge : Cambridge University Press. Doi :10.1017/CBO9780511894695.131

ARTICLES

Blondel, M., « Le christianisme de Descartes », in *La revue de Métaphysique et de morale*, Tome IV, No. 4, 1896.

Cottier, G., « *Intellectus et Ratio* », in *Revue Thomiste*, 88 (1988), pp. 215-228.

De Almeida Campos, M., « Le débat sur le statut des corps dans la philosophie de Descartes », *Philonsorbonne* [Online], 10 | 2016, Online since 19 January 2016, connection on 07 May 2022. URL: <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/774>

De Saint Aubert, E., « « L'Incarnation change tout ». Merleau-Ponty critique de la « théologie explicative » », *Transversalités*, 2009/4 (N° 112), pp. 147-186. DOI : 10.3917/trans.112.0147. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-4-page-147.htm>

Frey, D., « Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricœur » in *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 3, No 2 (2012), pp.72-91 ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.152 <http://ricoeur.pitt.edu>

Gaspari, G., « La création des vérités éternelles dans la postérité de Descartes » in « Revue philosophique de la France et de l'étranger » 2007/3 (Tome 132), pages 323-336.

Gonzales S., *Varignon et la transsubstantiation/ Varignon and transsubstantiation*. In : *Revue d'histoire des sciences*, tome 58, n°1, 2005, pp. 207-223 ;

Gress, T., « Entretien avec Edouard Mehl : Autour de Descartes en Allemagne et de Descartes et la fabrique du monde (partie 1) », in, *Actu-philosophia*, publié le 9 décembre 2019, <http://www.actu-philosophia.com/entretien-avec-edouard-mehl-autour-de-descartes-en-allemande-et-de-descartes-et-la-fabrique-du-monde-partie-1/>

Labelle, G., « Merleau-Ponty et le christianisme. » in *Laval théologique et philosophique*, volume 58, numéro 2, juin 2002, pp. 317–340. <https://doi.org/10.7202/000364ar>

Mehl, E., « Descartes ou la philosophie des (re)commencements », in *Archives de philosophie* 2008/1 Tome 81. p. 64.

Miller, T. D., *British Journal for the History of Philosophy* 16 (4) 2008: 723-745.

Node-Langlois, M., « L'intuitivité de l'intelligence selon saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste*, 100 (2000), pp. 179-203.

Robert, J-D., « Descartes, créateur d'un nouveau style métaphysique. Réflexions sur l'introduction du primat de la subjectivité en philosophie première » In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 60, n°67, 1962. pp. 369-393;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1962.5162>https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1962_num_60_67_5162

Résumé de *La liberté chez Descartes et la théologie*, d'Etienne Gilson, présenté par les éditions Vrin. <http://vrin.fr/book.php?code=9782711607969>

Résumé du travail.

Titre : Réflexion sur la pensée théologique de Descartes.

Ce travail de thèse intitulé « *Réflexion sur la pensée théologique de Descartes* » se donne pour tâche d'interroger à nouveaux frais le rapport de Descartes avec la Théologie ou la « Sacra Doctrina ». Au regard de nos lectures et réflexions faites, il s'observe un type de rapport paradoxal de Descartes envers la Théologie. La position cartésienne peut être illustrée par l'image du Janus, figure allégorique du dieu romain « à deux visages ».

Cette allusion au Janus tient au fait que Descartes qui se réclame être « homme de science », « philosophe », incapable de se pencher sur des questions relevant du dogme, du mystère car cela nécessite de la grâce divine, dérogera au principe de non-ingérence de la rationalité dans le traitement des choses obscures (Théologie, foi, etc.). A travers une méthode herméneutique du corpus cartésien nous nous lançons à un examen minutieux du raisonnement paradoxal auquel se livre l'auteur dans sa pensée, au sujet de la Théologie, ainsi que les raisons ou difficultés qui pourraient le justifier.

Mots-clefs : Réflexion, pensée, Scolastique, Théologie, Ecriture, Paradoxe.

Summary of the work.

Title: Reflection on the theological thought of Descartes.

This thesis entitled "Reflection on the theological thought of Descartes" sets out to question again Descartes' relationship with Theology or the "Sacra Doctrina". In view of our readings and reflections, there is a type of paradoxical relationship of Descartes to Theology. The Cartesian position can be illustrated by the image of the Janus, an allegorical figure of the "two-faced" Roman God.

This allusion to the Janus is due to the fact that Descartes, who claims to be a "man of science", "a philosopher", unable to address questions relating to dogma, to mystery because this requires divine grace, will derogate from the principle of non- interference of rationality in the treatment of obscure things (Theology, faith, etc.). Through a hermeneutical method of the Cartesian corpus, we embark on a careful examination of the paradoxical reasoning which the author engages in his thought about Theology, as well as the reasons or difficulties which could justify it.

Keywords: reflection, thought, Scholastic, Theology, Scripture, Paradox.

Dans le tableau récapitulatif ci-dessous, nous pourrions avoir un aperçu général des difficultés, discussions avec lesquelles Descartes a dû composer – faire face en exposant sa *nouvelle philosophie*. Ce tableau reprend les noms de quelques personnages. Bien que la liste ne soit pas complète, ceux-ci sont assez importants pour comprendre le contexte dans lequel se déploya la pensée cartésienne.

Au sujet de sa nouvelle philosophie, et de son projet d'accord des domaines

Descartes fait face à :



Des philosophes, scientifiques, théologiens, diplomates, autres personnalités, favorables ou modérés - pas trop virulents envers la philosophie cartésienne.	Des théologiens catégoriquement hostiles.	Des théologiens, scientifiques, philosophes s'opposant à certaines notions cartésiennes.	Des Institutions.
<ul style="list-style-type: none"> - Le Père Mersenne, - Antoine Arnauld, - Le Père Dinet, - Le Cardinal de Bérulle, - Regius [ancien disciple, au départ favorable] - La Princesse Elisabeth, - La reine Christine de Suède, - Chanut, - Le Père Mesland, - Hogelande etc. 	<ul style="list-style-type: none"> - Voetius [Voët], - Voët (le fils aussi) - Schoock, - Le Père Pierre Bourdin, - Revius, - Triglandius, etc. 	<ul style="list-style-type: none"> - Comenius, - Regius, [disciple infidèle] - Fromondus, - Gassendi, - Hobbes, - Le Père Mersenne, - Le Père Mesland, - Beeckman, etc. 	<ul style="list-style-type: none"> - La scolastique avec elle, les théories d'Aristote – Augustin, Thomas etc. - La Faculté de Théologie de la Sorbonne, - Le Conseil de Ville d'Utrecht, - Le Sénat de l'Université de Leide, - Des membres de la « Société de Jésus », - Le Saint-Office, etc.

NB : Etant assez nombreuses, dans ce tableau nous n'avons sélectionné que quelques figures représentatives des difficultés auxquelles Descartes a dû faire face.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
I) Un contexte de réformes en la pensée.....	9
II) Constat et présentation du problème.....	10
III) Etat de l'art.....	12
IV) Un parallèle avec les penseurs Averroès et Thomas d'Aquin dans le traitement de questions théologique.....	19
1. Un projet paradoxal de réformes en théologie.....	21
2. Points de divergence avec Averroès.....	22
V) Méthode et Structuration du travail.....	24
PREMIÈRE PARTIE : SUR LE PARADOXE THÉOLOGIQUE OU L'IDÉE D'UN JANUS DANS LES PREMIERS TRAVAUX DE DESCARTES 1619-1637	30
CHAPITRE I: EXAMEN DU PARADOXE DANS LES PREMIERS TRAVAUX DE DESCARTES	30
Introduction.....	30
Études des textes de 1619-1637 où ce paradoxe s'observe.....	31
1 Genèse du paradoxe.....	31
1.1 Du caractère digressif des tout premiers textes cartésiens usant de passages bibliques.....	34
1.2 Dans <i>Préambules. La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse</i>	34
1.3 <i>Dans les Olympiques</i>	38
2 Autres paradoxes : sur l'accord des domaines philosophie-théologie et l'épineuse question théologique de l'étendue du monde, dans la <i>Lettre à Mersenne du 18 décembre 1629</i> . (Sur l'étendue du créé, est-elle finie ou pas ?).....	44
3 Suite du paradoxe : De l'ambiguïté dans l'accord des vertus chrétiennes et vertus naturelles dans la <i>Lettre au Père Mersenne, janvier 1630</i>	50
4 Du paradoxe cartésien dans le traitement de la question de l'âme chez les bêtes dans la <i>Lettre à Plempius pour Fromondus du 03 octobre 1637</i>	53
Conclusion du premier chapitre	61
CHAPITRE II : LA COMPLEXITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE	62
Introduction et contexte général d'élaboration de la métaphysique cartésienne.....	62
2.1 De l'ambiguïté dans le traitement des questions métaphysiques et théologiques.....	64

2.1.1	Dans la <i>Lettre au Père Mersenne du 15 Avril 1630</i>	64
2.1.2	De l'ambiguïté dans la <i>Lettre au Père Mersenne du 6 Mai 1630</i>	69
2.1.3	Du paradoxe dans la <i>Lettre à Mersenne du 27 mai 1630</i>	72
2.1.4	Du paradoxe entre l'affirmation de l'existence de Dieu et l'incompréhensibilité de sa puissance.....	76
2.1.5	La recherche d'un fondement partant des vérités éternelles.....	79
2.1.6	De l'influence de Thomas sur la métaphysique cartésienne. Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639.....	80
2.2	L'inscription de Descartes dans un héritage embarrassant dans l'élaboration de sa métaphysique.....	82
2.2.1	Difficulté de définition du concept de substance.....	82
2.2.2	La problématique de la <i>causa sui</i> dans la définition de la substance.....	86
2.2.3	La difficulté du problème de l'univocité et la crise de l'analogie.....	88
2.2.4	L'analogie et son implication théologique.....	89
	Conclusion du deuxième chapitre	91

DEUXIÈME PARTIE : SUR LE PARADOXE THÉOLOGIQUE OU L'IDÉE D'UN JANUS CHEZ DESCARTES (DANS LES TEXTES DE 1638-1650)..... 92

CHAPITRE III : SUR LE PARADOXE D'UN ACCORD DANS LA SÉPARATION DES DOMAINES.....	92
Introduction.....	92
Études des textes de 1638-1647 où ce paradoxe s'observe.....	93
3.1 De la controverse dans les lettres à Vatier du 22 février 1638 et à un inconnu d'août 1638.....	94
3.1.1 Lettre au P. Vatier du 22 février 1630.....	94
3.1.2 De la contradiction dans la Lettre à un inconnu d'août 1638.....	97
3.2 Sur le problème de la Transsubstantiation. Seule difficulté à réexpliquer dans l'accommodation de la théologie à la philosophie cartésienne.....	103
3.2.1 Du paradoxe dans l'explication de la Transsubstantiation dans la correspondance à Mersenne.....	105
3.2.2 Des limites de la philosophie cartésienne sur la question de l'Hostie et du Baptême.....	111

3.3 Du paradoxe dans l'explication de la Transsubstantiation dans les réponses aux quatrième objections (Celles du théologien Antoine Arnauld).....	114
3.3.1 Sur les objections	114
3.3.2 La solution cartésienne.....	119
3.4 Du recours paradoxal à l'Écriture et de la révérence envers la foi chez Descartes dans l'Épître aux méditations	121
3.4.1 Contexte.....	122
3.4.2 Difficulté.....	123
3.4.3 De la portée des <i>Méditations métaphysiques</i>	124
3.4.4 Du recours à l'Écriture par Descartes dans le recadrage du discours des théologiens.....	127
3.5 Du recours paradoxal à des occurrences bibliques dans les <i>Méditations métaphysiques</i> [Med. I, III, IV, VI].....	133
3.5.1 L'idée de la bonté de Dieu dans les méditations I et VI.....	134
3.5.2 Usage du passage biblique de L'homme fait à l'image de Dieu (Genèse 1, 26-27) Méditation III et IV.....	141
3.6 De l'explication de passages bibliques et questions théologiques, suscitant une complexité dans la posture de Descartes dans ses réponses aux Objections (II et VI).....	145
3.6.1 Sur les Objections et réponses aux secondes objections.....	146
3.6.2 Sur la réponse au cinquième point de la seconde objection.....	150
3.6.3 Sur les Sixième objections et réponses.....	154
3.6.4 Sur les réponses aux sixième Objections.....	158
3.7 De l'ambivalence sur la conception cartésienne de la théologie dans les <i>Principes de la philosophie</i>	165
3.8 De l'ambigüité dans la Lettre à Chanut du 1er février 1647.....	167
Conclusion du troisième chapitre.....	170
CHAPITRE IV : DES DIFFICULTÉS COMPROMETTANT LE PROJET D'AJUSTEMENT DE LA THÉOLOGIE RÉVÉLÉE A LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES... ..	172
Introduction.....	172
4.1 Des querelles avec des théologiens hostiles à la pensée de Descartes [P. Bourdin, Voetius, Schoock, Comenius, Revius, Triglandius].....	173
4.2 De la discorde avec des philosophes, notamment Regius, ancien disciple de Descartes.....	177

4.3 De l'identification de théories contraires à la « saine philosophie » et à la foi par les censeurs.....	180
4.4 Examen de la lettre aux curateurs de l'Université de Leyde du 4 mai 1647.....	182
4.5 Eclaircissement de Descartes sur l'hypothèse du fameux Dieu Trompeur des <i>Meditationes</i> dans la <i>lettre aux Curateurs</i>	184
4.6 Du projet paradoxal de restauration de la <i>théologie</i>	186
4.6.1 Sur le projet d'accord avec la théologie et d'interprétation de la Genèse biblique.....	188
4.6.2 De la clarification de certaines thèses théologiques et passages bibliques mal compris ou enseignés par certains théologiens.....	190
Conclusion du quatrième chapitre.....	193

TROISIEME PARTIE: ELEMENTS DE COMPREHENSION DU PARADOXE OU L'AMBIVALENCE DANS LA PENSEE CARTESIENNE.....196

CHAPITRE V : AUTRES DIFFICULTÉS DANS LE PROJET D'AJUSTEMENT DE LA THÉOLOGIE RÉVÉLÉE À LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE.....196

Introduction.....	197
5.1 Des raisons complexifiant la compréhension du projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne.....	198
5.1.1 Réduction de la faculté de connaître de façon claire et distincte à la ratio.....	198
5.1.2 Démarcation envers ses prédécesseurs : La mise <i>hors-jeu</i> de la théologie dans le système épistémique cartésien.....	202
5.1.3 La difficulté occasionnée par Descartes.....	204
5.1.4 La « <i>ratio</i> » comme pouvoir du libre arbitre.....	211
5.2 Autres raisons complexifiant la compréhension du projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne (suite).....	217
5.2.1 De l'ambiguïté dans le soutien de la théologie révélée par la Métaphysique chez Descartes.....	217
5.2.2 Position de Descartes face à la tradition.....	221
5.2.3 L'influence augustinienne.....	223

5.2.4. L'influence de Thomas.....	224
5.3 Des difficultés face auxquelles notre esprit peut se heurter en voulant surpasser les limites de l'entendement.....	226
La position de Blaise Pascal sur les limites de la raison.....	227
Conclusion du cinquième chapitre.....	229
CHAPITRE VI : DES DIFFICULTÉS OCCASIONNÉES PAR LE CHANGEMENT DE PARADIGME – OU L'AVENEMENT DE LA MODERNITÉ DANS LE PROJET D'AJUSTEMENT DE LA THÉOLOGIE RÉVÉLÉE À LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE.....	231
Introduction.....	231
6.1 Des difficultés susceptibles de compromettre le projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie cartésienne dans la nouvelle approche de la représentation cartésienne.....	233
6.1.1 Quelques rappels sur la « représentation ».....	234
6.1.2 Nouvelle approche dans la représentation de l'idée de Dieu.....	236
6.1.3 Distinction entre le schéma <i>aristotélicien</i> et le schéma <i>cartésien</i> dans la démonstration de l'existence de Dieu.....	238
6.1.4 De la nouveauté dans la représentation des attributs de Dieu.....	241
6.2 Des limites dans la nouvelle approche de la représentation cartésienne.....	243
6.3 Autre difficulté à travers la nouveauté dans le renversement des concepts fondamentaux de « sujet » et « objet » en philosophie.....	247
6.3.1 Aux sources de la problématique du renversement des concepts sujet-objet ou Généalogie du problème.....	249
6.3.2 Impact de ce renversement des concepts de sujet et d'objet par Descartes dans la postérité.....	252
6.4 Autre difficulté complexifiant le projet d'ajustement de la théologie révélée à la philosophie chez Descartes : L'impossibilité d'interprétation explicite de la Bible à cause du caractère métaphorique de ses récits.....	255
6.4.1 De la difficulté d'interprétation du texte sacré.....	256
6.4.2 De l'ambiguïté dans le traitement de la question des fins de la création selon l'Écriture.....	259
6.4.3 Des limites dans l'interprétation biblique chez Descartes.....	264
Conclusion du sixième chapitre.....	266

CHAPITRE VII : LE CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE-CULTUREL MODERNE COMME AUTRE DIFFICULTÉ DANS LE PROJET D'AJUSTEMENT DE LA THÉOLOGIE RÉVÉLÉE À LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE.....	268
Introduction	268
7.1 De l'usage des références scripturaires par de nombreux penseurs comme moyen d'expression.....	270
7.1.1 La Bible comme référence.....	272
7.1.2 De la censure comme outil de dissuasion ?.....	273
7.2 Les Provinces-Unies : Seuil de tolérance et de rayonnement culturel ?.....	274
7.3 Des limites de la pensée cartésienne dans son positionnement face à la théologie. (Critique envers Descartes).....	277
7.3.1 De l'absence d'une méthode d'interprétation biblique chez Descartes.....	277
7.3.2 Examen des limites de la pensée théologique cartésienne au prisme de la pensée contemporaine.....	278
7.3.2.1 A travers la pensée de Maurice Merleau-Ponty.....	278
7.3.2.2 A travers la pensée de Michel Henry.....	282
Conclusion du septième chapitre.....	284
CONCLUSION GÉNÉRALE	287
BIBLIOGRAPHIE.....	297
TABLE DES MATIÈRES	311