

Sens et place de la volonté dans les *Meditationes* de Descartes

Dan Arbib

Sorbonne Université, Paris, France

Abstract After noting the ambiguity surrounding the finite/infinite relationship and that of the *ordo rationum*, we hypothesize that it is *Meditatio IV*'s task to resolve them (§ 1). This hypothesis is supported by the fact that the will only appears late in the Cartesian corpus, in fact neither in the *Regulae* nor in the *Discourse on Method* (§ 2); to which we must add an internal delay in the *Meditationes*, since the will only imposes itself there through the late addition of *Meditatio IV*, and not to respond to the problem of error (§ 3), but to continue the progressive egology of the *Meditationes* and clarify the finite/infinite relationships (§ 4). These relationships can then be thought of under the scriptural motif of the *Imago Dei*, the meaning of which must be questioned afresh (§ 5).

Keywords Descartes. Will. Imago Dei. Infinity. Egology. Error.

Sommaire 1 La double perplexité. – 2 Retard externe. – 3 Retard interne aux *Meditationes*. – 4 L'égologie progressive des *Meditationes*. – 5 L'image de Dieu.

1 La double perplexité

Les questions soulevées ici prolongent les conclusions (forcément provisoires) de notre enquête sur l'infinité dans la métaphysique de Descartes, exposées dans *Descartes, la métaphysique et l'infini*.¹ Soulignons pour commencer deux embarras qui sont autant de points de relance de l'interprétation du corpus cartésien. Le premier porte sur

¹ Arbib 2017.

le rapport entre le fini et l'infini, c'est-à-dire entre l'*ego* et Dieu, le second porte sur l'interprétation de l'*ordo rationum*.

Soit le premier point de perplexité. On a depuis longtemps établi que la métaphysique cartésienne était dominée par deux étants suprêmes : l'*ego* et Dieu. L'*ego* est premier dans l'ordre des raisons, mais Dieu se révèle premier dans l'ordre des choses, même s'il est découvert en second. L'*ego* aurait une priorité noétique (comme premier connu), Dieu une priorité ontique (comme créateur). Cette distribution n'est pas fausse, mais elle est simpliste. L'*ego* est peut-être premier connu suivant l'ordre noétique, mais, noétiquement toujours, c'est l'idée de Dieu qui constitue l'idée la plus claire et la plus distincte – ce qui signifie que l'*ego* porte une idée de Dieu plus claire que l'idée qu'il a de soi (*idea mei ipsius*, VII 45, 29). De quoi contester la primauté noétique de l'*ego*. Il se pourrait même que Dieu lui-même soit le premier cogité, comme Descartes l'envisage au moins une fois, dans les *Iae Responsiones* : *non tam capere quam [...] ab eis capi* (non pour comprendre les perfections divines, mais être compris par elles, AT VII 114, 7).² Si l'*ego* est compris par Dieu, c'est que l'*ego* ne cogite pas tant Dieu que Dieu finalement ne comprend (donc ne cogite) l'*ego*. – Qu'en est-il à présent de la primauté ontique de Dieu ? Certes, Dieu crée l'*ego* et endosse à ce titre une indiscutable supériorité ontique ; mais enfin dans les *Meditationes* Dieu ne se pose pas dans l'être comme l'*ego* – qui n'a qu'à performer le *cogito* pour être : l'affirmation de Dieu exige l'autoposition préalable dans la *Meditatio II* de l'*ego* ; autoposition elle-même réalisée sur le plan ontique. Exit donc encore la primauté ontique de Dieu. Se confirme ainsi une rivalité qu'il est difficile de réduire en Dieu et l'*ego*. On aura beau tourner le problème dans tous les sens, le constat est clair : l'idée de Dieu déborde l'*ego* qui la porte et s'invertit en réalité formelle, c'est-à-dire en un Dieu dûment existant qui cause l'*ego* qui le prouve. Ce cercle, nul mieux que Levinas ne l'avait vu – et il suffit de lui-même à montrer la tension qui grève la *prima philosophia* de Descartes.

Le second point de perplexité touche à la progression des *Meditationes*. Descartes distingue, on le sait, *ordre des raisons* et *ordre des matières* :³ la manière de trouver une vérité peut n'être pas celle dont les choses s'ordonnent. L'esprit a son ordre, comme le soutenait déjà Descartes dans la *Regula VI*,⁴ et c'est à celui-là seul qu'obéit la

² Remarquons qu'il s'agit ici d'une citation du commentaire du Cantique des Cantiques de Guillaume de Saint-Thierry : *Quod enim naturali intellectu intelligit anima, capit, illo autem intellectu non tam capit quam capitur* (§ 67, PL 180, 500C-501A) ; pour une interprétation de cette rémanence, cf. Arbib 2017, § 71.

³ Descartes à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III 266, 16-267, 1.

⁴ Sur la distinction entre les deux concepts d'ordre, cf. *Regula VI*, AT X 381, 7-16.

philosophia prima.⁵ On connaît l'interprétation de M. Gueroult qui en tirait argument pour interpréter les *Meditationes* sur le modèle de l'Éthique de Spinoza, comme le développement de propositions horizontalement déduites et se situant en quelque manière sur l'unique plan d'une immanence démonstrative ; mais Descartes n'est pas Spinoza, et quand il se résout à exposer géométriquement sa métaphysique (dans l'abrégé géométrique des *Ilae Responsiones*) ce n'est jamais sans résister d'abord ni redéfinir les termes de la question posée.⁶ Descartes ne procède pas en tirant les conséquences de définitions posées initialement : il pense *effectivement*, et ne laisse pas les conclusions se tirer toutes seules. Voilà pourquoi il y a dans l'*ordo rationum* des fausses routes, des culs-de-sac, des faux départs, des ruptures d'ordre : Descartes est en quelque sorte 'phénoménologue', au sens où il déploie effectivement la pensée comme un acte, non comme la déduction quasi automatique de conséquences à partir de prémisses.⁷ Mais alors un problème se pose : comment éclairer le passage d'une méditation à une autre ? Qu'est-ce qui, de *Meditatio* en *Meditatio*, permet la « relance » de la pensée ? On peut certes à chaque fois localement trouver une transition ; mais à y regarder de près, cette transition ne laisse parfois pas d'être insatisfaisante et par suite d'éveiller les soupçons. Par exemple, et nous y reviendrons, la *Meditatio IV* commence alors que Dieu a déjà été démontré comme véracé ; pourquoi Descartes a-t-il donc continué ? L'erreur que je commets *de facto* ne saurait constituer la raison d'une métaphysique, puisqu'il me suffit de faire attention, d'éviter prévention et précipitation, bref de recourir à une saine discipline de l'esprit au travail pour éviter. Nous reprendrions donc volontiers une hypothèse de lecture simple et en somme classique : que chaque *Meditatio* se donne comme la condition de la précédente ; par exemple, la *Meditatio II* comme la condition de la *Meditatio I*, car si je n'étais pas, je ne pourrais pas douter : le *cogito* (*Meditatio II*) est donc condition de possibilité du doute (*Meditatio I*). Poursuivons : si je ne me connais fini que parce que j'ai en moi l'idée de l'infini, c'est que l'idée de l'infini (*Meditatio III*) est condition de possibilité de l'ego fini, c'est-à-dire de l'*ego dubitans* (*Meditatio II*) ; ainsi la *Meditatio III* est-elle la condition de la *Meditatio II*, qui est la condition de la *Meditatio I*. Les *Meditationes* ne progressent donc pas en tirant les conséquences des préalables (prémisses, définitions, axiomes, postulats, etc.), mais par un approfondissement des conditions de possibilité – ce que nous appellerions un *approfondissement vertical ou transcendantal*. L'ordre

⁵ Cf. les deux lettres à Mersenne du 11 novembre 1640, AT III 235, 13-18 et 238, 18-239, 5.

⁶ *Ilae Responsiones*, AT VII 155, 4-159, 22.

⁷ Marion 2021, chap. V, § 9.

ne signifie pas seulement, comme le soutenait Gueroult, que chaque vérité est condition de la suivante,⁸ mais aussi que la suivante est condition de la précédente – en un autre sens de condition, naturellement, puisque la première est condition d’une déduction alors que la première serait condition transcendante. Surgit alors la question : comment passe-t-on de la *Meditatio III* à la *Meditatio IV* ? Par quel type d’approfondissement passe-t-on de l’une à l’autre ? Pourrait-on, par une extrapolation en quelque manière structurale, supposer que la *Meditatio IV* donne la condition des *Meditationes* antérieures, ou seulement de la *Meditatio III* ?

Apparaissent ainsi deux motifs de perplexité : le rapport de l’*ego* à l’infini, le rapport de la *Meditatio III* à la *Meditatio IV*. Nous voudrions suggérer l’hypothèse que ces deux problèmes n’en font qu’un, ou plutôt qu’ils trouvent la même solution, et que c’est d’un même mouvement que s’opère le passage de la *Meditatio III* à la *Meditatio IV* et que sont définitivement précisés les rapports *fini/infini* ; bref, que la *Meditatio IV* se donne les moyens de formaliser ces relations. Mais cette hypothèse a un coût et appelle une précision. La précision d’abord : si la *Meditatio IV* a pour fonction de résoudre cette double perplexité, il faudra encore préciser ce qui, dans ladite *Meditatio*, y travaille ; car cette *Meditatio*, nous y reviendrons, est d’une richesse qui frôle la disparate, et les éléments hétérogènes n’y manquent pas ; laissons cette question en suspens. Mais le coût nous intéressera immédiatement : s’il appartient à la *Meditatio IV*, c’est-à-dire à la doctrine de la volonté, de résoudre la double aporie signalée, c’est donc que la volonté ne doit pas nécessairement être tenue pour une constante du corpus cartésien, mais qu’elle apparaît en un lieu et à une date précise pour résoudre un problème précis. *Exit* alors la vision d’un Descartes mousquetaire, favorisée en France par Péguy ou Alain.

2 Retard externe

Cette hypothèse peut-elle être soutenue ? En réalité, elle s’impose, et avec elle un paradoxe : Descartes ne se donne pas de prime abord comme un penseur de la volonté ; ou pour le dire autrement, le corpus cartésien ne déploie que tardivement le concept de volonté. La volonté n’apparaît dans le corpus cartésien qu’avec un double retard – un retard à l’échelle du corpus, retard externe, et un retard au sein des *Meditationes* elles-mêmes.

⁸ Et cette définition s’autorise naturellement de celle de Descartes dans les *Ille Responsoes* (AT VII 155, 11-14), laquelle s’applique *quam accuratissime* aux *Meditationes* (155, 15).

Ouvrons les textes de jeunesse. Deux déclarations sont ici notables. (a) *Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum (Cogitationes privatae, X 218, 19-20)*;⁹ ensuite (b) le *Studium bonae mentis* (1623 ?) distingue « les fonctions de la volonté et celles de l'entendement » (Baillet 1691, t. 2, 406, cité par AT X 191, 8). – Mais ces deux déclarations ne disent proprement rien de spécifiquement cartésien : la volonté humaine, ainsi que sa distinction d'avec l'entendement sont des thèses triviales, et on ne saurait trouver ici de marqueur absolument cartésien. Si l'on veut assigner un marqueur cartésien, c'est bien plutôt dans la théorie du jugement qu'il faudra le chercher, puisque c'est dans la théorie du jugement de la *Meditatio IV* que la volonté apparaît comme telle, définie et décrite dans son rapport avec l'entendement. C'est aussi dans la *Meditatio IV* qu'elle apparaît au cœur d'une articulation constitutive d'une théorie du jugement à deux volets : le jugement n'est pas plus rapporté au seul intellect, selon une structure médiévale classique,¹⁰ mais met en œuvre une double structure, volonté et entendement. Telle est la spécificité cartésienne, qui oblige à ne considérer comme rigoureusement cartésienne que cette double structure : tout mention de la volonté hors de cette structure pourra être considérée comme triviale.

Repérons-nous cette structure dans les *Regulae* ? Le statut du rapport entre le jugement et l'entendement est ambigu dans la *Regula XII*, au moment de justifier que « les natures simples sont toujours connues de soi, et ne contiennent aucune fausseté » :¹¹

Quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando. (420, 16-18)

Peut-on retrouver ici la structure volonté/entendement plus tard explicitée dans la *Meditatio IV* ? Deux interprétations sont ici possibles. 1) La première, due à J.-M. Beyssade : « dans l'*intellectus*, Descartes distingue deux facultés, la faculté d'intuitionner et de connaître, et la faculté de juger en affirmant ou en niant ». ¹² Les *Regulae* distingueraient donc *au sein de* l'intellect ce qui sera plus tard du ressort de l'entendement et ce qui sera plus tard volonté. A cette date, on peut donc dire que la distinction entre l'entendement et la volonté n'est

⁹ Nous avons émis l'hypothèse que cette étrange formule ne constitue qu'une réécriture d'un apophtegme de Madathanaus (Adrian von Mynsicht, 1603-38), mis en tête de son ouvrage, *l'Aureum Seculum Redivivum* ; cf. Arbib et al. 2022, 87-110.

¹⁰ Perler 2004.

¹¹ Descartes 1977, 47.

¹² Beyssade 1979, 144 note 3.

pas faite, puisque le jugement appartient à l'entendement.¹³ 2) Autre hypothèse : la faculté d'intuitionner et de connaître serait la *facultas intellectus* (faculté de l'intellect), dont il conviendrait de distinguer la faculté de juger, d'affirmer ou de nier ; dès lors, connaître et intuitionner reviendraient déjà à l'*intellectus*, alors que juger serait le propre d'une autre faculté non nommée. C'est l'hypothèse que soutient la traduction de J.-L. Marion : « si nous distinguons cette faculté de l'entendement, par laquelle une chose est regardée et connue, de cette autre grâce à laquelle il juge en affirmant ou en niant ». ¹⁴ D'où :

Il est aussi possible de lire le texte sans le modifier inconsciemment ; Descartes oppose certes deux facultés, l'une qui regarde la chose, l'autre qui juge ; mais seule la première se trouve rapportée à l'entendement [...] ; la seconde n'est pas attribuée à l'entendement, ni d'ailleurs à aucune autre faculté, pas même à la volonté [...] ; il suffit de ne pas reporter le génitif *intellectus* sur la seconde faculté, pour que se dissolve la difficulté. ¹⁵

Cette hypothèse est séduisante, mais elle recouvre une autre question : le sens de la phrase latine, certes dépendant de la position du génitif *intellectus* (s'applique-t-il seulement à la *facultas* qui intuitionne ou aussi à celle qui juge ?), ne dépend-il pas aussi du sujet du verbe *judicat* (420, 18) ? Le texte énonce : *illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando*. Si l'on concède que c'est bien l'*intellectus* qui *intuetur* et *cognoscit*, qui est le sujet de *judicat* sinon *intellectus* ? Si ce n'était pas l'*intellectus*, mais une autre faculté encore indéterminée, la phrase porterait le passif *judicatur* : or nous avons *judicat*, qui est gouverné par le même sujet que *intuetur* et *cognoscit*. C'est donc bien ici l'*entendement* qui juge et il faut donner raison à Beyssade. Aussi peut-on conclure : que certes, le dispositif du doublon nécessaire intuition/jugement est déjà en place, mais que l'entendement comprend la faculté d'intuitionner *et celle de juger*.¹⁶ On observera du reste que la lettre

¹³ Alquié 1950, 285 : « dans les *Regulæ*, Descartes, distinguant ce par quoi on conçoit et ce par quoi on affirme, accordait encore à l'entendement le pouvoir total de juger ».

¹⁴ Descartes 1977, 47.

¹⁵ Descartes 1977, 243 note 28. Marion cite en outre deux textes : a) *in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum* (361, 20-1) ; b) *non ingenii actio sit, sed voluntatis* (370, 22). Mais ces textes ne sont pas plus décisifs que la différence entre *cognitio* et *volitio* (19, 13-15), puisqu'il faut toujours que soit éclairci ce qu'est la *cognitio*.

¹⁶ Nous réservons la difficile question des conséquences de cette insuffisante élaboration du système des facultés, puisque Descartes « accordera toujours qu'en un sens large *intellectus* peut désigner, non la seule faculté d'entendre, mais la chose pensante tout entière, sujet unique de l'entendement et de la volonté » (Beyssade 1979, 144 note 3) ; cf. AT VII 27, 14 et AT VII 174, 4-9, 14-17. Rien n'interdit de donner, dès les

de fin avril 1637¹⁷ évoque encore les « jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination » et « ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur » (I 350, 8-10), sans la moindre référence à la volonté : si celle-ci doit apparaître, ce devra donc être, nous le verrons, après avril 1637. Point de théorie de la volonté, donc, dans les *Regulae*.

Tournons-nous à présent du côté du *Discours de la méthode*. Si la quatrième partie du *Discours* contient les « fondements » (31, 18) que Descartes considère lui-même comme « métaphysiques » (31, 15-16), cette doctrine des fondements ne contiendrait-elle pas, elle-même, une réflexion sur la volonté ? Il faut pourtant se rabattre et renoncer à l'y trouver, pour plusieurs raisons. (a) D'abord, la réflexion sur la fausseté et la vérité, qui mobilisera la *Meditatio IV* et la doctrine de la liberté, se trouve dans le *Discours* traitée seulement du point de vue ontologique, sans que jamais la liberté intervienne :

il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a, que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât, qu'elles eussent la perfection d'être vraies. (38, 30-9, 7)

Ces lignes renvoient davantage à une doctrine de la participation ou à la nécessité de la garantie divine, qu'à la liberté, laquelle n'est pas expliquée : l'explication de l'erreur telle qu'elle donnera lieu à la *Meditatio IV* est absolument absente du *Discours*.¹⁸ Cette lacune s'explique par une seconde considération, plus générale : (b) rien dans le *Discours* ne précise la structure du jugement comme relevant d'un montage entre volonté et entendement.¹⁹ Certes, la troisième partie soutient que « notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger, pour bien faire, et de juger le mieux

Regulae, un sens large au concept d'*intellectus*, et par conséquent de reconnaître que l'ensemble se tient déjà comme dans les *Meditationes*.

¹⁷ Avril – sans doute le 20 avril – et non pas mars 1637, d'après la *retractatio* de l'appendice d'AT I (conformément à la Mersenne 1932-88, suivi ici par J.-R. Armogathe dans son édition de Descartes 2013, 851).

¹⁸ Ét. Gilson observait que toute la séquence VI 38, 21-VI 39, 7 « tient lieu dans le *Discours*, de toute la *Ive Méditation* », alors même le « *Discours* ne contient aucun allusion » à la théorie de l'erreur (Descartes 1925, 362, et 364-5). Mais alors pourquoi le commentateur ne cesse-t-il, au mépris de la lettre du texte, de repérer dans le *Discours* une théorie de l'erreur (cf. par exemple 362, note à VI 38, 21 ou 363, note à VI 25-6) ?

¹⁹ Sur ce point, cf. Rodis-Lewis 1985 ; 1997, 44 et 181.

qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux » (VI 28, 6-11),²⁰ mais ce fonctionnement n'est pas proprement cartésien, comme Descartes le reconnaît lui-même en la rapportant, dans sa lettre du 27 avril 1637 à Mersenne, à la « doctrine ordinaire de l'école » (I 366, 8) :²¹ de fait, il fait fond sur la distinction entre *assensus* et *consensus*, puisque c'est encore, conformément à la doctrine traditionnelle, l'entendement qui donne son assentiment au vrai (jugement spéculatif), alors que le jugement qui consent au bien est imputé à la volonté, éclairée par l'entendement.²² (c) Enfin, la quatrième partie du *Discours* n'interprète pas le doute comme acte de liberté, au contraire de la *Synopsis des Meditationes* (VII 12, 10). L'écart entre les *Meditationes* et le *Discours* est donc manifeste : la liberté manque à rendre possible le doute aussi bien qu'à structurer le jugement et donc à rendre compte de l'erreur.

L'analyse des *Regulae* et du *Discours de la méthode* autorise donc à conclure que la volonté n'est pas comme telle, avant les *Meditationes*, prise en compte. Si la liberté apparaît, c'est donc *entre* le *Discours* et les *Meditationes* – mais là encore, non sans retard.

3 Retard interne aux *Meditationes*

La volonté connaît en effet dans les *Meditationes* un ultime délai, et pour trois motifs.

Le premier est extrinsèque. Rappelons ici la thèse de G. Rodis-Lewis, sur le caractère tardif de la *Meditatio IV* :²³ Descartes n'aurait inséré la *Meditatio IV* qu'en dernier lieu, car celle-ci ne trouve pas d'échos dans les textes antérieurs, et certainement pas dans la métaphysique de 1629. Ce simple fait biographique autorise à questionner l'unité des *Meditationes*, ou plutôt l'insertion de la réflexion de la *Meditatio IV* dans le tissu méditatif plus large. De fait, comme le montrait Rodis-Lewis, il demeure en toute rigueur parfaitement possible d'enjamber la *Meditatio IV* et de lier directement *Meditatio III*

²⁰ Cf. aussi *Discours* VI, 25, 31-26, 2 : « Car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles ».

²¹ « Vous rejetez ce que j'ai dit, qu'il suffit de bien juger pour bien faire ; et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'École est que *voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repræsentatur ab intellectu*, d'où vient ce mot : *omnis peccans est ignorans* ; en sorte que si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien, qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection » (AT I 366, 6-13).

²² Sur cette distinction et sa réfutation par Malebranche, cf. Malebranche 1958-67, t. I, 51-2. Sur ce point, cf. Rodis-Lewis 1985.

²³ Cf. Rodis-Lewis 1997, 121 sq. Quant à Gouhier (1976, 7-31), il ne mentionne pas même la volonté : celle-ci demeure introuvable, tant dans le manuscrit de 1629 que dans le *Discours*.

et *Meditatio V*.²⁴ Mais alors il s'ensuit que la théorie de l'erreur, et avec elle la théorie de la volonté, n'appartenait pas au tissu initial des *Meditationes* – et donc que l'apparition de la volonté se marque non plus seulement par un retard externe, mais par un retard interne, au sein des *Meditationes*.

Est-il permis d'aller plus loin et d'avancer un second argument ? Nous l'avons remarqué, le *Discours de la méthode* ne propose aucune thèse positive concernant la volonté ; d'où une question : quand celle-ci apparaît-elle ? Il faut bien que ce soit *entre* le *Discours* et les *Meditationes* – et plus *après* le 20 avril 1637, puisqu'en date du 20 le jugement se passait encore de référence à la volonté (cf. *supra*, § 2). Or une lettre permet exactement de dater cette apparition – celle du 25 décembre 1639 à Mersenne ; celle-ci explique :

Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image. (AT II 628, 3-9)²⁵

Cette lettre énonce en effet les réponses « à 3 de [vos] lettres, l'une du 12 Novembre, les autres du 4 et 10 Décembre » (II 626, 2-3) ; les lettres de Mersenne ont été perdues, mais les réponses de Descartes indiquent le numéro des objections traitées ; au milieu de questions de physique, une réponse d'à peine plus de six lignes confond d'un coup les objections 5, 6 et 7. Pouvons-nous reconstituer la question de Mersenne ? Sans doute, si on reprend la réponse de Descartes :

Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, *vient de ce que...* (II 628, 2-6)

Descartes aurait ainsi répondu à la question : « *D'où vient que nous voulons acquérir les perfections que nous concevons ?* » Mais

²⁴ Cf. Rodis-Lewis 1997, 137-8 : « nous avons depuis longtemps remarqué l'enchaînement, dans la rédaction des *Méditations*, entre la fin de la troisième et le début de la cinquième. Et une étude plus approfondie sur la construction symétriquement inversée des principaux moments de ces Méditations 3 et 5 laisse supposer qu'elles faisaient partie, au moins dans leurs grandes lignes, de la première rédaction de la métaphysique achevée. [...] Il semble certain que les Méditations 4 et 6 n'étaient pas dans le 'commencement' [le traité de métaphysique de 1629], même si une partie de la sixième, la démonstration de la réelle distinction entre esprit et corps, était déjà *pensé* ».

²⁵ L'absence de la volonté dans le *Discours* et son apparition en date du 25 décembre 1639 avait été vue par Alquié 1950, 146, 156.

pourquoi cette question ? Nous l'avons suggéré ailleurs.²⁶ Mersenne questionne sans doute Descartes sur un point précis de la preuve par les effets du *Discours de la méthode* – celui-ci :

si j'eusse été seul [...], j'eusse pu avoir de moi [...] tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel [...], et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. (VI 34, 30-5, 6)

Le fondement de la preuve du *Discours* réside dans le désir de s'attribuer toutes les perfections que l'on peut concevoir ; or ce désir est dans le *Discours* en manque d'un fondement – d'où la demande de Mersenne et la réponse de Descartes sur la liberté « qui n'a point de bornes ». Or, paradoxalement, et tel est notre second argument en faveur d'un retard interne de la volonté dans les *Meditationes*, la preuve *a posteriori* des *Meditationes* reprendra exactement celle du *Discours*, mais sans pour autant y intégrer la justification par la volonté qu'entre-temps Mersenne avait arrachée à Descartes. Comme si la volonté infinie de décembre 1639, censée appuyer la preuve, demeurait sans avenir et que cette dernière pût continuer d'être formulée sans appel à la volonté. Aussi les deux formulations de la *Meditatio III* passent-elles sous silence, purement et simplement, le concept de volonté :

si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam deesset ; omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem. (VII 48, 7-10)

Pas davantage la fin de la *Meditatio*, au moment d'évoquer justement l'*aspiratio* aux perfections divines : *intelligo me esse rem [...] ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem* (VII 51, 24-6). La volonté mobilisée par la lettre à Mersenne en 1639 pour justifier un point inexploré de la preuve *a posteriori* du *Discours de la méthode*, est donc sans avenir dans les *Meditationes* à l'endroit même où elle y aurait trouvé place.

Il faudra donc attendre la doctrine du jugement de la *Meditatio IV* pour que les *Meditationes* se tournent explicitement vers la question de la volonté. Or là encore, cette dernière y obéit à nouveau à une situation paradoxale : en toute rigueur, il faut admettre qu'elle n'est nullement nécessaire à l'explication de l'erreur. Pour le comprendre, il nous faut reprendre le déroulement de la *Meditatio IV*. Celle-ci s'ouvre par une reprise de l'acquis de la *Meditatio III* (VII 52, 24-53, 22), la déduction qu'en Dieu ne se trouve aucune *fallacia* (53,

²⁶ Cf. Arbib 2017, § 77.

23-54, 3) et la nécessité de lever le dernier doute (*superesset*, 54, 4) sur l'absence de tromperie divine, doute entretenu par la contradiction entre la *facultas judicandi* que Dieu m'a donnée et qui ne peut me donner occasion de faillir si je m'en sers correctement (53, 30-54, 3) et, d'un autre côté, l'expérience de l'erreur (54, 5-6) : j'ai prouvé que je tenais mon existence de Dieu, mais je constate que je fais des erreurs ; d'où ces erreurs peuvent-elles provenir ? Non certes de Dieu, en qui je ne trouve aucune cause d'erreur (54, 8-10) ; de moi-même ? Mais je suis créature de Dieu, et si je tiens tout de lui, comment puis-je me tromper ? Et pourtant je me trompe. Descartes constate donc une puissante tension entre le fait que je tiens mon existence de Dieu et le fait que je me trompe. Le problème de l'erreur se pose donc d'abord du fait de la nature du créé, qui devrait en toute rigueur ne jamais se tromper : *si quodcumque in me est, a Deo habeo, nec ullam ille mihi dederit errandi facultatem, non videor posse unquam errare* (54, 5-7). La simplicité de cette question ne doit pas en araser le paradoxe constitutif : *c'est parce que je suis une créature de Dieu que, en toute rigueur, je devrais ne pas me tromper. L'erreur n'est incompréhensible que parce qu'elle contredit mon statut de créature, puisque la créature est parfaite à proportion de son créateur.*²⁷ La *Meditatio IV* déploie une structure progressive.²⁸ a) Première réponse : la détermination de l'homme, sa constitution (*constitutum*, 54, 18), comme *medium quid inter Deum et nihil, sive inter sumum ens et non ens* vient préciser ce statut de créature, afin de rendre possible l'erreur. En un sens, le problème de l'erreur se trouve ainsi dissous. b) Après un premier moment consacré à l'explication de l'erreur comme *negatio*, le texte connaît une relance : *Verumtamen hoc nondum omnino satisfacit* (54, 31). Pourquoi ? Car *non enim error est pura negatio, sed privatio* (54, 31-55, 1). Cette relance appelle plusieurs commentaires. (i) L'explication par la négation se révèle, à la lettre, non tout à fait

²⁷ Le soubassement de cette contradiction demeure l'argument tout à fait commun chez Descartes : que plus le créateur est parfait, plus doit l'être la créature. Cet argument joue à trois reprises au moins dans les *Meditationes*. a) Dans la *Meditatio I* : *quo minus potentem originis meae authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar* (21, 24-6) ; b) la seconde occurrence du principe cité en 21, 24-6 se trouve justement au début de la *Meditatio IV* ; c) une troisième occurrence de ce principe apparaît un peu plus loin, après la première explication de l'erreur (explication de l'erreur comme *negatio*) : *quo peritior est artifex, eo perfectiora opera ab illo proficiantur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse, quod non sit omnibus numeris absolutum* (55, 6-10). Nous retrouvons la relation de proportionnalité établie en VII 21 : le *quo minus/eo probabilius* se substitue à présent le *quo peritior/eo perfectiora*.

²⁸ Le plan de Descartes est très simple. 1) 54, 4-12 : position du problème ; 2) 54, 13-30 : première tentative, l'homme comme *medium quid* ; 3) 54, 31-55, 13 : objection et relance, l'erreur n'est pas *pura negatio, sed privatio* ; 4) 55, 14-56, 8 : première réponse, l'interdiction du finalisme, au moyen de (a) 55, 14-26 : l'impossibilité d'investiguer les causes finales du fait de la césure fini/infini ; (b) 55, 27-56, 8 : l'argument du holisme.

satisfaisante – ce qui ne revient certainement pas à la déclarer *totallement* insatisfaisante :²⁹ à ce titre, *l'explication par le medium quid n'est pas congédiée ni réfutée, elle demande à être complétée*. L'explication suivant laquelle la *facultas judicandi* « non sit in me finita » n'est pas fausse, elle ne va seulement pas assez loin : elle n'envisage pas l'erreur comme privation, elle rate ce que l'erreur a de *positif*. (ii) On pourrait toutefois s'étonner du fondement donné à cette analyse de l'erreur comme *privatio* : la *privatio* est *carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet* (55, 2-3) ; de la même façon si Dieu est mon créateur, je ne comprends pas que *ille aliquam in posuerit facultatem, quae non sit in suo genere perfecta, sive quae aliqua sibi debita perfectione sit privata* (55, 4-6). Le plus étonnant est bien ici que cette relance semble assigner un *devoir* à Dieu : Dieu, en nous créant, eût dû donner à notre faculté de connaître toute sa **debita perfectio*. Mais au nom de quoi assigner une dette ? Au nom de quoi l'*ego* devrait-il réclamer son dû ? N'y a-t-il pas ici évacuation de la transcendance divine ? – En fait, cette relance se fonde sur l'argument de l'*artifex*, déjà envisagé plus haut : *quo peritior est artifex, eo perfectiora ab illo profiscantur* (55, 6-8) ; la relance consiste donc à rappeler le statut de créature : *Nec dubium est quin potuerit Deus me talem **creare**, ut nunquam falleret* (55, 10-11 ; souligné par l'Auteur). L'objection consiste donc à appuyer l'idée d'une perfection *due* sur l'idée d'un créateur tout puissant : c'est parce que Dieu peut tout faire, qu'il aurait pu, et donc *dû*, me créer infaillible. Or la réponse de Descartes consiste à délégitimer le discours sur ce que Dieu *devrait* vouloir ou *devrait* faire au moyen de deux arguments. (i) 55, 14-26 : l'infinité divine interdit toute prétention à assigner les fins de Dieu ; l'infinité ici joue contre l'univocité de la connaissance : nous ne savons pas ce que Dieu a en vue, et prétendre le contraire serait se prendre pour Dieu ; (ii) 55, 27-56, 2 : le seul finalisme légitime est holiste, et nous n'avons jamais de connaissance du tout. Descartes ne conteste pas qu'il y ait en réalité une finalité et une causalité finale à l'œuvre dans le monde, mais il la rejette en Dieu et la rend donc inaccessible à l'entendement humain. Conséquence : l'erreur humaine laisse Dieu indemne. Mais dans ces conditions, il faut conclure : *avant donc l'intervention des facultés, la solution au problème de l'erreur est trouvée*. Soit la privation est admissible en vertu des fins de Dieu à nous inconnues, soit le concept même de privation est inadmissible puisque Dieu ne nous doit rien. Il est donc clair que le *dubium* résiduel qui justifiait la *Meditatio IV* est évacué en VII

²⁹ Il faudrait d'ailleurs traduire le verbe sans complément d'objet : « cela n'est pas encore tout à fait satisfaisant », sans suppléer : « ne me satisfait pas encore tout à fait » (traduction du duc de Luynes, AT IX 43, italique ajouté), et encore moins : « ne me satisfait pas encore entièrement » (Descartes 1990, 149, italique ajouté), *ce entièrement* s'appliquant au *me* indument suppléé, il en accroît la présence.

56, 8 : la *regula generalis* est définitivement établie avant même l'analyse de la structure du jugement.

4 L'égologie progressive des *Meditationes*

S'impose donc une conséquence : *l'analyse de la volonté n'est nullement nécessaire au propos de la Meditatio IV*. D'où, alors, et de quelle nécessité émerge-t-elle ? La formule qui ouvre la séquence consacrée à la théorie du jugement doit nous retenir : *ad me propius accedens, et qualesnam sint erroris mei [...] investigans* (56, 9-11). Les développements qui suivront proviennent d'une tentative d'accéder plus avant à soi et d'investiguer la nature des erreurs. Double objet en apparence – mais en vérité objet simple : c'est l'analyse de l'erreur qui permet de proposer une approche renouvelée de l'*ego*, autrement dit qui permet à l'*ego* d'« accéder à soi de plus près » (*ad me propius accedens*). Il convient de suivre cet accès progressif de l'*ego* à soi jusqu'au moment où il croise la question de l'erreur.

Observons d'abord que les *Meditationes* procèdent à une égologie progressive parallèle à (et sans doute indépendante de) la recherche des causes de l'erreur. Car, à regarder le cours des *Meditationes*, celles-ci ne déroulent-elle pas une incontestable et progressive égologie ?

- a. La *Meditatio II* établit l'*ego* comme *res cogitans* (VII 27, 13 et 28, 20) ; ce faisant, elle n'en donne de détermination que minimale, puisque *res* ne constitue à tout prendre aucune détermination ontologique précise. Par *res cogitans*, il faut bien entendre le point immatériel d'émergence de toute cogitation possible, sous quelque *modus cogitandi* que ce soit. Loin donc d'avoir défini l'*ego*, la *Meditatio* avance un énoncé minimal : l'*ego* est le point de surgissement de la pensée qui le pose. Quoi qu'elle pense, la *res cogitans* est, puisqu'il y a de la *cogitatio* qui s'y réfère : la *res cogitans* est point d'appropration, point de convergence, de tous les actes cogitatifs.³⁰ Rien d'ontologiquement déterminé à ce foyer d'appartenance.
- b. La *Meditatio III* semble dans un premier temps reculer devant l'audace de la *Meditatio II*, puisqu'elle assigne à l'*ego* la substantialité – mais sans plus de précisions : *ego autem substantia* (VII 45, 8).³¹ La percée de la *Meditatio II* semble ainsi re-

³⁰ Juste après l'énumération des *modi cogitandi*, cf. VII 28, 23-5 : *Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant. Sed quidni pertineant ? Nonne ego ipse sum qui jam... ; l'ego est le point de convergence de tous les actes cogitatifs, alors encore innommés, mais seulement désignés (cuncta).*

³¹ Sur le sens et les enjeux de cette formule, cf. Arbib 2021.

couverte derrière le recours à un lexique substantialiste que, de surcroît, Descartes avait critiqué avec les autres *genera entis* dès les *Regulae*.³² Mais en réalité, sous ce recul apparent, la *Meditatio III* évacue la substantialité dans les lignes mêmes qui la convoquent, plaçant l'*ego* au cœur d'une équation où il ne trouve face à lui que l'infini : *Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet* ('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'; VII 45, 19-22/IX 36). Qu'est-ce à dire ? Que la preuve par l'infini, en opposant « substance infinie » et « substance finie », finit par se défaire de la substance elle-même puisque celle-ci est présente de part et d'autre de l'équation ; le vrai rapport devient alors infini/fini, toute substantialité étant mise hors-jeu. C'est pourquoi les lignes qui suivent formalisent le rapport fini sous le signe de la *comparatio* entre le fini et l'infini sans mention de la substance : *Qua enim ratione intelligerem [...] me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem* (45, 30-46, 4).

Cette égologie progressive peut alors progresser (c) et la *Meditatio IV* poser l'*ego* comme un *medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens* (VII 54, 17), c'est-à-dire au fond comme créature, puisqu'il appartient à la créature de participer de l'être et du néant. – Il ne reste alors qu'un dernier pas à franchir, que l'*ego* soit défini comme *imago Dei* à partir de la volonté : *illa [volutas] praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo* (VII 57, 14-15).

On comprend alors le sens du *ad me propius accedens* qui annonce l'analyse de la volonté : il s'agit d'approfondir le rapport fini/infini, donc de franchir un pas de plus dans cette égologie, et l'erreur surgit comme instrument de cet approfondissement. *L'analyse de la volonté a pour rôle de permettre d'élaborer les rapports entre fini et infini*. Pourquoi ? Une discrète proposition, entre parenthèse de surcroît, l'indique. Après avoir annoncé l'investigation des causes de l'erreur, Descartes ajoute : *[erroris mei] qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt* (56, 10-11) ; phrase redoutable, car elle peut s'interpréter en deux sens. (a) Le duc de Luynes propose une première lecture : «[mes

³² AT X 381, 11-12.

erreurs] lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection » (IV 45). Traduction impeccable, mais qui se heurte à une objection : le désir, l'*aspiratio* de la *Meditatio III*, etc., ne valent-ils pas, eux aussi, argument en faveur de l'imperfection de l'*ego* ? Pourquoi soutenir que l'erreur *seule* témoigne de ma finitude ? Une autre lecture, plus subtile, est en vérité possible et sans doute nécessaire, (b) celle de M. Beyssade : « [mes erreurs] qui suffisent à révéler quelque imperfection en moi » (Descartes 1990, 153). Ici, le *solus* ne signifie pas que mes erreurs sont seules à révéler mon imperfection, mais que, *même prises seules*, elles révèlent mon imperfection : la construction latine permet ce sens et c'est bien à elle que nous nous rallions. Reste que, quel que soit le parti pris, il demeure que la *Meditatio IV* opère une *restriction de la finitude au problème de l'erreur*. – Il s'ensuit que c'est d'un même mouvement que l'*ego* se trouvera déterminé par la volonté, à laquelle fait accéder le *ad me propius accedens*, et que l'erreur se trouvera analysée : en somme, l'analyse de l'erreur permet l'approfondissement de l'égologie progressive de l'*ego* en direction d'une analyse de la volonté.

5 L'image de Dieu

Acceptons-en alors l'hypothèse : c'est la volonté qui permet de déterminer le plus précisément le lien entre le fini et l'infini en redéfinissant l'*ego* comme *Imago Dei*. Mais s'il en est ainsi, la *volonté* de la *Meditatio IV* doit éclairer et rejaillir sur l'interprétation des *Meditationes* antérieures, donc dans la *Meditatio I*, la *Meditatio II* et la *Meditatio III* et entretenir avec elle une relation de condition transcendante. La chose est-elle possible ? Plusieurs indices autorisent à le penser – indices encore purement formels, mais assez paradoxaux pour être pris au sérieux.

D'abord, pour que l'*imago Dei* conditionne les *Meditationes* antérieures, il faut que la volonté soit implicitement engagée dans le parcours méditatif *avant* la *Meditatio IV* ; mieux, il faut que l'*ego* se soit déjà présenté comme voulant, que la *cogitatio* ait déjà été performée sur le mode de la volonté. Or c'est précisément le cas : nous l'avons montré ailleurs,³³ plusieurs lignes de faits suggèrent que l'*ego* de la *Meditatio II* se performe et s'atteint sous la modalité de la volonté. Cette thèse est de conséquence : elle signifie que l'*ego* de la *Meditatio II* n'est pas d'abord un *ego intelligens*, ne déploie pas d'abord la *cogitatio* sur le mode de l'intellect (comme Gueroult l'avait soutenu) mais sur le mode de la volonté. L'*ego* de la *Meditatio II*, qui ignore encore Dieu, *veut* – il n'est que de vouloir. Un texte de la *Recherche*

³³ Cf. Arbib 2016.

de la vérité le soutient, qui énonce clairement *dubito ergo sum*, c'est-à-dire, puisque le doute est une espèce du vouloir, *volo ergo sum*.³⁴ Enoncer que l'*ego* s'atteint cogitant comme voulant, c'est d'ailleurs donner raison à Levinas, qui, dans *Totalité et infini*, voyait dans le moment de l'athéisme, moment où l'*ego* se pose sans Dieu et dans l'ignorance de toute relation à une transcendance, le moment de la volonté.³⁵ Ainsi, il se pourrait que, bien que révélée pleinement dans la *Meditatio IV*, la volonté soit déjà présente dès la *Meditatio II* ; que la *Meditatio IV* nous permette de voir, rétroactivement, ce qui était déjà impliqué de la volonté dans le *cogito*. La *Synopsis* le confirme, puisqu'elle confie le doute à la liberté, le reconduisant à un acte de volonté : *mens quae, propria libertate utens* (13, 10). Il n'y a donc de subjectivité dans la *Meditatio IV* que parce que, comme l'avait magistralement thématiqué Levinas dans la seconde partie de *Totalité et infini*, la volonté est le mode cogitatif de la subjectivation du sujet.

Ensuite (deuxième indice), pour que l'*Imago Dei* éclaire le rapport entre le fini et l'infini en s'appliquant à la volonté, il faut que la volonté humaine ne soit pas à proprement parler infinie, mais porte en elle un rapport spécifique à l'infini tout en étant elle-même finie. Insistons sur ce point, qui implique de contester l'affirmation, pourtant courue, selon laquelle la volonté de l'*ego* serait infinie. En effet, si en renonçant à l'infinité de la volonté divine, on dissout certains faux problèmes insurmontables, comme celui de savoir comment une volonté humaine infinie peut se distinguer de la volonté divine infinie, comme une telle volonté pourrait être un mode infini d'une substance finie,³⁶ en même temps qu'on obéit plus rigoureusement à la logique explicite des textes cartésiens :³⁷ en particulier, la *Meditatio IV* (AT VII 57) semble tout faire pour *ne pas* affirmer que la volonté est infinie. Mais *alors si la volonté humaine est une certaine manière d'être fini à l'image de l'infini, elle peut être le lieu où s'effectue le passage de la finitude (de l'ego) à l'infinité de Dieu*. Comment comprendre ce rapport d'image ? Là est toute la difficulté : une *image* de l'infini n'est pas l'infini, puisqu'elle n'en est que l'image ; mais étant l'*image de l'infini*, l'original se repère au sein même du reflet et lui confère alors, sur un mode problématique, sa propre infinité. En vérité, quand la *Meditatio IV* compare la liberté humaine et la volonté divine, elle reconnaît qu'en Dieu volonté, entendement et puissance ne font qu'une

³⁴ Cf. Malebranche, *Recherche de la vérité : de veritate hujus ratiocinii, dubito ergo sum, vel, quod idem est, cogito ergo sum* (in Malebranche 1958-67, t. X, 523; souligné par l'Auteur).

³⁵ Nous soutiendrions volontiers l'hypothèse que la seconde partie de la *Totalité et infini* décrit en fait la *Meditatio II* - moment de la position de l'*ego* par sa volonté.

³⁶ Cf. Gueroult 1953, I, 63.

³⁷ Cf. notre démonstration complète in Arbib 2017, § 77, et Kambouchner 2015, chap. X. Marion (2021, chap. IV, § 8) a discuté notre thèse.

seule et même chose, alors que ces mêmes facultés sont distinctes en l'homme.³⁸ C'est pourquoi à peine la volonté humaine peut-elle formellement être comparée à la volonté divine. Il n'est jamais possible d'*isoler* la volonté divine pour la comparer à la volonté humaine – ce qui rend d'avance boiteuse la clause de la *Meditatio IV* : *non tamen, in se formaliter et praecise spectata, major videtur* (57, 20-1). Si la volonté divine n'est pas distincte de sa puissance et de son entendement, quel sens y a-t-il à dire que, *formaliter*, elle n'est pas moins grande que la volonté humaine ? Volonté humaine et volonté divine diffèrent ainsi fondamentalement et ne peuvent se ressembler que sur fond de cette différence fondamentale, que l'une est déliée des autres facultés, alors que l'autre en est indistincte ; mais, paradoxalement, c'est cette différence fondamentale qui constitue leur ressemblance. Car si l'homme peut nier l'évidence, c'est que sa volonté peut n'être pas nécessaire à consentir par l'entendement : c'est être libre, pour l'homme, que de pouvoir refuser l'évidence ; la liberté s'insère dans la fracture entre entendement et volonté. La liberté de Dieu consiste au contraire à poser par un seul et même geste d'entendement et de volonté les vérités – donc l'évidence. Dieu établit les vérités par l'union de ses facultés (l'entendement et la volonté), l'homme peut les contester par l'écart de ces mêmes facultés : la volonté peut ne pas suivre l'entendement. L'homme est image de Dieu non pas en ressemblant à Dieu, mais en lui *dissemblant* : Dieu pose par liberté les vérités par un acte indivis d'entendement et de volonté, l'homme est libre de la vérité au contraire par l'écart entre l'entendement et la volonté. L'image de Dieu est ainsi une image par dissemblance. Que cette ressemblance par dissemblance ne surprenne pas trop : elle est conforme à la fois aux textes conciliaires (Concile de Latran IV, 1215),³⁹ et (et c'est là pure hypothèse) au concept optique d'image chez Descartes, puisque le *Discours IV* de la *Dioptrique* explique que les images peuvent représenter d'autant plus qu'elles ressemblent d'autant moins.⁴⁰

Dès lors, et c'est le troisième indice, l'*Imago Dei* définit un rapport entre le fini et l'infini qui rectifie littéralement le rapport établi par la *Meditatio III*. La *Meditatio III* demandait :

Qua enim ratione intelligerem [...] me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem. (45, 30-46, 4)

³⁸ AT VII 57, 15-20 : *quamvis major [...] extendit*. L'unité des perfections divines et leur indistinction *ne quidem ratione* étaient au fondement de la création des vérités éternelles ; cf. à Mersenne, 27 mai 1630, AT I 153, 1-3.

³⁹ Concile de Latran IV, c. 2, 432 : *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari qui inter eos major sit dissimilitudo notanda*.

⁴⁰ *Dioptrique*, IV, AT VI 113, 23-5 : « souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles [les images] doivent ne lui pas ressembler ».

Ainsi, le fini se connaît-il comme fini par *comparatio* avec l'infini. Nous avons exposé ailleurs toutes les difficultés que soulevait alors l'usage du concept de *comparatio*, surtout pris dans le sens de la *Regula VI* (X 381, 17-21) et de la *Regula XIV* (X 439, 15-19), puisqu'il n'y a de *comparatio* que sous condition que les deux termes du rapport soient unis par une *natura communis* ; or cette dernière semble parfaitement manquer entre l'*ego* fini et le Dieu infini, puisque *nulla essentia potest univoce Deo et creaturae convenire* (*Vlae Responsiones*, AT VII 433, 6-7).⁴¹ C'est donc pour répondre à ces apories que la *Meditatio IV* renonce bel et bien, et définitivement, à toute *comparatio* : en affirmant que la volonté est *major absque comparatione in Deo quam in me sit* (57, 15-17), la *Meditatio IV* établit une relation de *similitudo* entre volonté humaine et volonté divine qui renonce très explicitement à l'univocité sous-tendue dans la *Meditatio III* par le concept de *comparatio*. Dès lors l'égologie progressive des *Meditationes* est aussi une égologie autorectificatrice.

Une autre raison de la pertinence du motif de l'*Imago Dei* réside dans sa triple surdétermination – et cette surdétermination même constitue pour l'interprète un levier précieux, car plus le motif est déterminé, plus il est lourd d'implicites, plus les choix cartésiens pourront nous apparaître clairement. En fait, cette triple surdétermination s'articule à trois échelles de l'histoire de la philosophie. – (a) Sur le temps long de l'histoire de la philosophie, on sait qu'il s'agit là d'un motif biblique : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (Gn 1,26). En schématisant quelque peu, on pourrait dire que l'interprétation de ce motif se partage en deux tendances : une tendance intellectualiste et une tendance volontariste. La première : pour Maïmonide en tête puis pour Thomas d'Aquin, et au XVII^e siècle aussi Malebranche ou Leibniz, c'est par la connaissance que l'homme ressemble à Dieu.⁴² Pour d'autres – Bernard de Clairvaux ou Nicolas de Cues, et même, malgré d'importantes nuances, Kant –, l'homme est à l'image de Dieu par sa volonté, car il peut vouloir comme Dieu veut.⁴³ Entre l'interprétation volontariste et l'interprétation intellectualiste, Descartes a choisi : la thèse de la création des vérités éternelles (printemps 1630) place Dieu en créateur des vérités, en sorte que nul ne pourrait connaître comme Dieu connaît, puisque nous ne connaissons jamais que dans l'horizon des vérités finies qu'il a librement établies. La création des vérités contient la connaissance

⁴¹ Cf. Arbib 2017, § 69. Sur la *comparatio*, cf. surtout Savini 2008.

⁴² Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC I 456 ; Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 39. Cette thèse remonte au moins à Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia p., q. 93, comme d'ailleurs Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 1.

⁴³ Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, VI, 19 ; Nicolas de Cues, *De visionem Dei*, IV ; Kant, *Grundlegung*, Ak IV 409.

de l'*ego* dans l'horizon de la finitude, c'est-à-dire du créé. Ainsi est-ce seulement par notre volonté que nous ressemblons à Dieu. (b) A l'échelle du XVII^e siècle, il est possible de schématiser à gros traits l'interprétation cartésienne de l'*Imago Dei* suivant la volonté. Car le XVII^e siècle foisonne d'interprétations de l'homme comme *capax Dei* – interprétations plus ou moins mystiques, et qui vont jusqu'à la querelle du pur amour en fin de l'âge classique. Ces interprétations, qui s'inaugurent par l'arrivée de la mystique du Nord en France via Benoist de Canfield puis l'École française de spiritualité, et même chez saint François de Sales et Gibieuf, posent toujours la volonté comme *tendant* vers Dieu et ne trouvant son contentement qu'une fois pleine de Dieu, suivant le motif augustinien de la *capacitas Dei*. Or on ne trouve rien de tel chez Descartes : que la volonté humaine soit sans limite comme la volonté de Dieu ne signifie pas que la volonté ne soit satisfaite que de Dieu, qu'elle demande à être pleine de Dieu. Le prouve encore l'absence chez Descartes de tout concept d'*inquiétude*, qui signifierait que la volonté n'est pas en adéquation avec son objet propre. Le fait est que la volonté humaine chez Descartes n'a pas à proprement parler d'objet propre : elle est illimitée non parce qu'elle veut l'illimité ou l'infini (Dieu) mais parce qu'elle peut tout vouloir – tout est n'importe quoi. On voit bien, à une deuxième échelle, ce qui singularise la position cartésienne : l'absence de tout objet propre par la volonté et l'abandon de tout le motif médiéval de l'*objectum proprium voluntatis*.⁴⁴ – (c) Reste une troisième échelle, qui est le corpus cartésien lui-même : le motif de l'*Imago Dei* y présente une grande diversité d'occurrences,⁴⁵ lesquelles offrent matière à interprétation globale du motif autant qu'à confirmation ou infirmations des hypothèses soutenues au sujet de la seule *Meditatio IV*. Au surplus et surtout, l'*Imago Dei* se retrouve à l'articulation des deux *Meditationes* qui nous occupent, à la fin de la *Meditatio III* (VII 51, 19-23) et au milieu de la *Meditatio IV* (VII 57, 11-15), sans que jamais Descartes tente d'articuler ces deux citations, ni d'ailleurs qu'il y soit invité par quelque objecteur que ce soit. Il est donc légitime de parier qu'elle pourrait nous permettre d'articuler exactement le rapport entre la *Meditatio III* et la *Meditatio IV* – bref, le rapport entre le fini et l'infini.

Enfin, dernier indice formel. Que s'il revient véritablement à l'*Imago Dei* de préciser, sous les auspices de la *volonté*, les rapports entre fini et infini dans la métaphysique cartésienne, alors se répète

⁴⁴ Sur ce point, cf. les pages décisives de Renault 2000.

⁴⁵ *Descartes à Mersenne*, 25 décembre 1639, AT II 628, 2-9 ; *Meditatio III*, AT VII 51, 15-22 ; *Meditatio IV*, VII 57, 14-15 ; *Descartes à Christine de Suède*, 20 novembre 1647, AT V 85, 15 ; *Passions de l'âme*, art. 152, VIII 445, 18-23 ; *Descartes à Chanut*, 26 février, 1649, AT V 290, 7-11.

l'ambivalence de la métaphysique cartésienne que nous avons déjà décrite sur le plan de l'*entendement*. (a) Dans le sillage d'E. Levinas, il nous a été possible de montrer que l'idée d'infini perturbait la métaphysique cartésienne : comme représentation de l'irreprésentable, c'est une idée que l'*ego* ne peut pas même porter et qui par conséquent destitue sa propre condition de possibilité. D'un côté, l'idée de l'infini exige l'*ego* et la représentation (nulle preuve de l'existence de Dieu sans idée de l'infini dans l'ordre des raisons), d'un autre côté, l'infini surmonte l'*ego*, le décline et le destitue (l'idée d'infini contredit l'ordre des raisons et le surmonte). D'un côté, l'infini relève de la tradition métaphysique et scotiste de la représentation, d'un autre il s'en échappe et obéit même à certaines constantes de la théologie négative. Paradoxalement, l'idée d'infini portait la métaphysique de la représentation à sa limite et donc aussi à sa crise. (b) Ce premier paradoxe affectait la représentation par l'*intellectus* ; il se pourrait à présent que l'*Imago Dei* mette en crise la métaphysique, non pas en tant que doctrine de la représentation, mais en tant que doctrine de la volonté. Car d'un côté, la volonté est ce par quoi l'homme est rejeté hors de lui-même à titre d'image, il trouve son centre en son original, donc hors de lui-même, ce qui met fin à l'*ego* comme *primum ens* et à la prétendue substantialité de l'*ego* ; d'un autre côté, la volonté cartésienne se donne intrinsèquement volonté de volonté – volonté de puissance, dirait Nietzsche – et elle permet même, dans la générosité, de substantialiser quelque peu l'*ego*.⁴⁶ L'ambiguïté de la situation cartésienne de la volonté rejoue ainsi l'ambiguïté de la situation de l'infini dans la métaphysique de la représentation. A l'ambiguïté de l'idée d'infini dans la métaphysique de la représentation (suivant l'entendement), répondrait l'ambiguïté de l'image de l'infini dans la métaphysique de la volonté. Cette double perturbation affecte les deux déterminations de la métaphysique suivant Heidegger, métaphysique de la représentation (suivant Descartes et Leibniz), métaphysique de la volonté (chez Kant ou Nietzsche). L'articulation interne de la pensée cartésienne compromettrait ainsi les deux dimensions de la métaphysique de la subjectivité que Heidegger avait assignées : la représentation et la volonté de puissance. Une telle homologie, pour l'heure seulement présomptive, n'est pas tant un argument que l'indice d'une piste à suivre.

Descartes n'avait donc en toute rigueur pas besoin de la volonté, la question de l'erreur étant d'avance réglée par l'examen de la *negatio*

⁴⁶ Décivant l'humilité vicieuse, Descartes y stigmatise la croyance de « ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui » (AT XI 450, 8-10, italique ajouté) ; l'article 95, évoque le contentement des vieillards « lorsqu'ils se souviennent des maux qu'ils ont soufferts » et « se représentent que c'est un bien d'avoir pu nonobstant cela subsister » (400, 22-5, italique ajouté).

puis l'évacuation de la *privatio*. Seul le projet d'approfondir la finitude de l'*ego* (*ad me propius accedens*), finitude attestée par l'erreur dont il convient à présent de mener l'examen (*erroris mei [...] investigans*) – seul ce projet a motivé la doctrine de la volonté dans la *Meditatio IV* : ce qui en fait le cœur, à nos yeux, est irréductible à la logique démonstrative des *Meditationes* ; c'est donc que son motif est ailleurs : dans l'investigation de la nature de l'*ego* et l'approfondissement du rapport fini/infini qui appartient constitutivement à cet *ego*. Dès lors, loin que la volonté constitue dans les *Meditationes* un appendice surérogatoire, elle devient le lieu où se résout, par l'investigation de la finitude (c'est-à-dire du rapport fini/infini), l'unité de la métaphysique cartésienne. Quiconque voudra suivre la détermination de l'*ego* et redéfinir sur nouveaux frais la relation entre les deux premiers principes de la métaphysique cartésienne devra faire de l'étrange excroissance démonstrative qui, dans la *Meditatio IV*, commence par *ad me propius accedens* et se donne pour l'exploration d'un lieu théologique convenu, le cœur de son interprétation. Alors s'éclairerait peut-être la structure des *Meditationes* : si la *Meditatio II* traite de l'*ego*, la *Meditatio III* traite de Dieu, la *Meditatio IV* traite de l'*ego* et de Dieu, ou plutôt de l'*ego* dans son rapport à Dieu. Elle unifie et élabore la relation entre la *Meditatio II* (l'*ego*) et la *Meditatio III* (Dieu). L'*imago* est le concept par lequel les préoccupations égologiques de la *Meditatio II* entrent en rapport avec les préoccupations théo-logiques de la *Meditatio III*, et la *Meditatio IV* est le lieu où s'établit ce rapport.

Bibliographie

- Alquié, F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris : PUF.
- Arbib, D. (2016). « L'ego image de Dieu ou du *cogito* suivant la volonté ». *Revue de métaphysique et de morale*, 333-52.
<https://doi.org/10.3917/rmm.163.0333>
- Arbib, D. (2017; 2021 édition révisée). *Descartes, la métaphysique et l'infini*. Paris : PUF.
<https://doi.org/10.3917/puf.arbib.2017.01>
- Arbib, D. (2021). « Descartes et les deux sens de la substance ». *Revue Internationale de Philosophie*, 7-26.
<https://doi.org/10.3917/rip.296.0007>
- Arbib, D. et al. (2022). *Mirabilis scientiae fundamenta. Der Anfang der Kartesianischen Philosophie*. Baden-Baden : Karl Alber Verlag.
<https://doi.org/10.5771/9783495999769-11>
- AT = Descartes, R. (1897-1913, révisé en 1964-74). *Œuvres*. Paris : Vrin.
- Baillet, A. (1691). *La vie de Mr Descartes*. Paris : Hortemels.
- Beyssade, J.-M. (1979). *La philosophie première de Descartes*. Paris : Flammarion.
- Cristofolini, P. (a cura di) (1985). *Studi sul Seicento e sull'immaginazione. Seminario 1984*. Pisa : Scuola Normale Superiore di Pisa.
- Descartes, R. (1925). *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Étienne Gilson*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1977). *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*. La Haye : Nijhoff.
- Descartes, R. (1990). *Méditations métaphysiques*. Trad. par M. Beyssade. Paris : Le Livre de Poche.
- Descartes, R. (2013). *Correspondance*. 2 vols. Edité par J.-R. Armogathe. Paris : Gallimard.
- Gouhier, H. (1976). *Études d'histoire de la philosophie française*. Hildesheim : Olms.
- Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris : Aubier.
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*. Paris : Les Belles Lettres.
- Malebranche, N. (1958-67). *Œuvres complètes*. Paris : Vrin.
- Marion, J.-L. (2021). *Questions cartésiennes III*. Paris : PUF.
- Mersenne, M. (1932-88). *Correspondance du P. Marin Mersenne*. 18 vols. Paris : CNRS.
- Perler, D. (2004). « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la IVe Méditation ». *Les Études philosophiques*, 71, 461-83.
<https://doi.org/10.3917/leph.044.0461>
- Renault, L. (2000). *Descartes ou la félicité volontaire*. Paris : PUF.
- Rodis-Lewis, G. (1985). « La volonté chez Descartes et Malebranche ». Cristofolini, P. (a cura di), *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*. Pisa : Scuola Normale Superiore di Pisa, 13-28.
- Rodis-Lewis, G. (1997). *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris : Vrin.
- Savini, M. (2008). « *Comparatio vel ratiocinatio*. Statuto e funzione del concetto di *comparatio/comparaison* nel pensiero di René Descartes ». Marrone, F. (a cura di), *Descartes et des Lettres. "Epistolari" e filosofia in Descartes e nei cartesiani*. Firenze : Mondadori, 132-69.