

DAN ARBIB

INDEPENDANCE, INFINITE ET PUISSANCE DE DIEU
LES ETAPES DE L'EMERGENCE DE LA *CAUSA SUI* DANS LE CORPUS
CARTESIEN

INDEPENDANCE, INFINITE ET PUISSANCE DE DIEU LES ETAPES DE L'EMERGENCE DE LA *CAUSA SUI* DANS LE CORPUS CARTESIEN

DAN ARBIB

§ 1 – *Le problème*

La promotion cartésienne du concept de *causa sui* dans l'histoire de la métaphysique est peu banale au regard des interdits et des blocages que ce concept avaient suscités chez les philosophes et les théologiens antérieures à Descartes. La transgression de cette forclusion, aujourd'hui bien connue, ne peut être comprise que si elle est reconduite aux mutations des concepts qu'elle engage et aux décisions qui la sous-tendent. A ce titre, ne peut absolument pas être évité l'examen des rapports entre indépendance et infinité dans le corpus cartésien, pour au moins trois raisons. – *a*) Un motif conceptuel : la *causa sui* énonce la solidarité notionnelle entre l'indépendance positive de Dieu et l'infinité de sa puissance. Dieu n'est *causa sui* qu'à être d'abord infiniment puissant – d'une puissance infinie et incompréhensible. Cette association se fortifie d'un fait textuel et d'un fait historique : – *b*) le fait textuel : indépendance et infinité apparaissent pour la première fois ensemble, dans les lettres du printemps 1630 : (i) l'infini : Dieu ne doit pas être envisagé comme une « chose finie » (15 avril 1630, I 147, 4), c'est un « être infini et incompréhensible » (6 mai 1630, I 150, 7), il est « infini et tout puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir » (27 mai 1630, I 152, 11-12) ; (ii) la dépendance/indépendance : « ...en dépendent entièrement » (15 avril 1630, I 145, 9) ; « ...sont indépendantes de lui... » (*ibid.*, I 145, 12-13) ; « le seul Auteur duquel toutes choses dépendent » (6 mai 1630, I 150, 7-8) ; « ce n'est pas merveille s'ils ne croient qu'ils en dépendent » (*ibid.*, I 150, 17). – Ainsi dès 1630, Dieu apparaît comme l'auteur indépendant de toutes choses – y compris des propositions logiques

et mathématiques, vérités dites éternelles¹. – b) Le fait historique, relatif aux rapports entre indépendance et infinité : dans la scolastique moderne, l'infinité est liée à l'indépendance, soit parce qu'elle en dépend (Suarez), soit parce qu'elle a l'indépendance pour raison formelle (Vasquez)². – Bref, indépendance et infinité concernent Descartes à double titre, soit qu'ils en travaillent l'œuvre entier depuis son commencement métaphysique, soit qu'ils le traversent et, en l'excédant historiquement, l'interrogent.

Cette interrogation peut se formuler : la solidarité d'apparition des deux concepts d'indépendance et d'infinité dans le corpus cartésien peut-elle être éprouvée comme solidarité conceptuelle réelle ? Autrement dit, le concept même de *causa sui* satisfait-il, dans le corpus cartésien, aux attendus, contradictoires ou, à tout le moins, paradoxaux, qu'il recèle ? Bref, un triple examen, purement chronologique d'abord, s'ouvre à nous : il faut comprendre l'association de l'indépendance divine à la toute-puissance 1630, dans le cadre de la création des vérités éternelles (§ 2) ; association dont il faut se demander si le *Discours de la méthode* reconduit les modalités (§ 3). Or, si c'est bien en 1641 que le problème se pose dans toute son acuité, aboutissant à un résultat conceptuel élaboré et thématiquement soutenu : la *causa sui* (§ 4), il faut parier que ce résultat lui-même fait fond sur des positions que les décennies antérieures n'avait cessé de reconfigurer (§ 5). Alors pourra nous apparaître la dimension doublement paradoxale de la *causa sui* cartésienne, à la fois dans le corpus cartésien et dans l'histoire théologico-philosophique du concept d'infinité divine (§ 6).

§ 2 - Les lettres du printemps 1630

Les lettres du printemps 1630 – que l'on peut, ici et sous réserve d'inventaire, prendre comme un bloc – fournissent une première élucidation des rapports entre infinité et indépendance.

1. Il convient d'abord de souligner que, paradoxalement, l'indépendance divine *n'est pas* thématisée comme telle dans ces lettres : seules la *dépendance* des vérités éternelles et la réfutation argumentée de la thèse adverse dessinent, non sans précision d'ailleurs, la figure de cette indépendance. L'enquête ne peut donc parvenir au concept de cette indépendance que négativement, en creux, à partir de la dépendance des vérités à l'égard de Dieu et par contraste avec la *reductio ad absurdum* de la thèse adverse. Trois traits de l'indépendance

¹ Vérités *dites* éternelles par Mersenne, mais non éternelles en rigueur de termes : « ces vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles » (I 145, 7-8).

² Sur cette histoire, cf. I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Rome, Editori Riuniti, University Press, 2008.

divine émergent alors : 1/ Nier la dépendance des vérités à l'égard de Dieu, c'est « parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'*assujettir* au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui » (I 145, 10-13) : l'indépendance de Dieu signifie donc qu'il n'est pas sujet, soumis à la nécessité des vérités logico-mathématiques ; par opposition, les vérités éternelles sont « quelque chose de moindre, et de *sujet* à cette puissance incompréhensible » (I 150, 21-22). Ainsi, les couples Dieu/vérités créées et dépendance/indépendance se superposent rigoureusement à celui de *subordination/insubordination*. 2/ Envisager que Dieu soit soumis aux vérités éternelles reviendrait à « dire [...] que la vérité de quelque chose *précède* la connaissance que Dieu en a » (I 149, 26-27). Dieu, non créateur des vérités, se verrait alors subordonné à une rationalité qui lui préexisterait. Ainsi l'indépendance se marque-t-elle par la priorité : « l'existence de Dieu est la première [...] de toutes les vérités qui peuvent être » (I 150, 2-3) ; à l'opposé, les vérités mathématiques « procèdent » de l'existence de Dieu, en sont donc dérivées. Ainsi dépendance/indépendance signifie *secondarité/priorité*. Enfin, 3/ Dieu « a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde.

Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence que les autres créatures » (I 152, 20-27) : l'indépendance divine à l'égard des vérités dit aussi bien sa liberté, par opposition à la nécessité des idées mathématiques pour l'esprit humain (« la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance », 150-19-20). Si l'essence de Dieu n'est pas nécessairement associée aux vérités éternelles, c'est précisément que cette essence incréée ne se confond pas avec les essences créées : une telle thèse est inséparable d'une critique du modèle émanatiste de la procession de la vérité à partir de Dieu, en ce qu'il comporte de nécessitarisme³. Ces vérités *ne* sont donc nécessaires *que* pour l'esprit humain, elles sont libres pour Dieu. Ainsi la dépendance des vérités/ l'indépendance de Dieu recouvrent-elles la soumission humaine à la nécessité/liberté divine. – Ainsi, *insubordination, priorité, et liberté par rapport aux vérités* caractérisent l'indépendance divine.

Reste que, si l'indépendance est sous-(en)tendue par ces textes, ne les sollicitons-nous pas trop en en isolant des déterminations positives ? N'est-elle pas, justement, que *sous-tendue* ? Un point mérite en effet d'être souligné : il n'y en 1630 d'indépendance divine que parce qu'il y a non pas soumission aux lois logiques, mais *création* de ces lois. Création et indépendance

³ Cf. « ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois pas émaner de Dieu, comme les rayons du soleil » (152, 5-6). Sur les enjeux critiques de la thèse de la création des vérités éternelles, cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, livre I.

deviennent indissolublement associées : ce n'est que *parce que* Dieu est indépendant des vérités qu'il est forcément leur créateur, et parce qu'il est leur créateur qu'il en est ontologiquement et épistémiquement indépendant ; la positivité du rapport de création entre Dieu et la créature n'est que le revers d'une pièce dont l'in-dépendance est l'avvers. Car en effet, de deux choses l'une : ou bien Dieu n'a pas créé les vérités, et alors il est second par rapport à elles et leur est soumis (c'est un « blasphème », 149, 26) ; ou bien Dieu est indépendant de ces vérités, et alors il se les soumet, ce qu'il ne peut qu'à la condition d'exercer sur elle la supériorité par création. Ainsi ne pas être dépendant, c'est être *ipso facto* créateur. Cette création se laisse penser selon la catégorie métaphysique de causalité – elle-même exclusivement interprétée comme causalité efficiente⁴. C'est le sens de l'ouverture de la lettre du 27 mai 1630, où Descartes, en réponse à une question de nous inconnue venant de Mersenne, affirme : « Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créée toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa* » (151, 1-152, 2). C'est pourquoi se méprendre sur le caractère créé des vérités, c'est se méprendre sur l'indépendance de Dieu. Ainsi, en 1630, l'indépendance, ou plutôt l'in-dépendance de Dieu est, littéralement, non-dépendance par rapport aux vérités ; aucune positivité ontologique ne se dégage encore d'elle, aucune auto-création, puisqu'à la causalité Dieu échappe rigoureusement encore.

2. Or, à ce déploiement de l'indépendance en causalité des vérités éternelles, les lettres de 1630 posent – discrètement – une condition : que soit établie, préalablement, l'infinité de Dieu, et d'abord de sa puissance. Deux points attestent cette priorité de l'infinité de la puissance sur l'indépendance même : 1/ la genèse du blasphème consistant à soumettre Dieu aux vérités éternelles : « ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent » (I 150, 4-8) ; de même, le vulgaire, qui manque la thèse cartésienne, « imagine [Dieu] presque toujours Dieu ainsi qu'une chose finie » (I 146, 18-19). Soumettre Dieu aux vérités, c'est donc raturer son infinité et son incompréhensibilité. En quoi ? Le second point l'explique : 2/ Dieu ne cause les vérités éternelles qu'en tant qu'il n'y est pas soumis nécessairement, mais que sa création est libre : ainsi les vérités, nécessaires pour l'esprit humain, sont en rigueur contingentes pour Dieu, puisqu'il eût pu, selon sa volonté, faire qu'elles fussent autres. Ainsi, la puissance qu'exerce Dieu doit-elle être infinie pour deux raisons : d'une part, parce qu'il peut *créer le nécessaire*, ou plutôt faire de ce qui

⁴ Cf. V. Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2002.

est contingent pour lui du nécessaire pour l'esprit humain ; d'autre part, parce qu'il établit librement la contradiction, ce qui veut dire qu'il la surpasse, mais aussi bien qu'il peut faire le contradictoire. – Or, s'élever au dessus de la nécessité, et, par-dessus tout, au dessus de la nécessité du principe de contradiction, c'est précisément la prérogative d'une *puissance infinie* – en ce sens incompréhensible, non seulement parce qu'elle est infinie (selon une association infinité/incompréhensibilité qui remonte à Aristote et à la patristique grecque), mais aussi et surtout parce *qu'elle s'élève au-dessus de la notion même de vérité qui donne sens à la notion de compréhension*. Telle est la subversion radicale qu'exerce, dans l'histoire du concept d'infini, l'association de la puissance infinie et de la création des vérités : l'infini n'est pas incompréhensible seulement parce qu'il met l'entendement en face de ses limites, mais surtout *parce qu'il crée le compréhensible lui-même* ; instaurant l'ordre de la rationalité, il ouvre la dimension au sein de laquelle toute saisie intellectuelle devient possible, et ce faisant s'en excepte. Ainsi la libre création des vérités éternelles s'enracine-t-elle profondément dans l'infinité incompréhensible de la puissance de Dieu – c'est-à-dire, dans l'infinité de Dieu lui-même, puisque Descartes affirme indifféremment tantôt l'infinité de la puissance elle-même (« cette puissance incompréhensible », 150, 22), tantôt l'infinité de Dieu (« Dieu est infini et tout-puissant », 152, 11).

Mais cette priorité de l'infinité sur l'indépendance, dans la mesure où elle se donne comme priorité de la puissance infinie sur la causalité créatrice, autorise-t-elle à lire le rapport entre la toute puissance et l'infinité comme une démonstration, via la toute puissance divine, de l'infinité divine ? Si accessoire que paraisse cette question – et elle n'a, à notre connaissance, jamais été posée par le commentaire cartésien –, une telle preuve, qu'on pourrait qualifier d'extrinsèque puisqu'elle consisterait à prouver l'infinité de l'essence par l'infinité de la puissance, se repère aisément dans la scolastique médiévale⁵. – Plusieurs fait nous retiennent pourtant sur la pente d'une telle analyse : – a) un fait d'histoire : il y a longtemps que l'infinité divine n'en passe plus nécessairement par la médiation d'un attribut, puisque saint Thomas a sans doute été le premier à proposer de l'infinité de Dieu une preuve intrinsèque⁶, suivi en cela par le XIV^e siècle, au point que Scot et Suarez n'envisageront l'infinité divine qu'intrinsèquement. Dans le contexte d'une scolastique moderne qui s'attache moins à prouver l'infinité divine qu'à en déterminer la *ratio formalis*, il eût été peu pertinent

⁵ Cf. par exemple, saint Thomas, *Contra Gentiles*, I, 43, 12 ; saint Bonaventure, *De mysterio Trinitatis*, Q. IV, art. 1, 10-11.

⁶ C'est la thèse de L. Sweeney, *Divine infinity in Greek and Medieval thought*, New York, Peter Lang, 1992 ; cf. la discussion par A. Côté dans « L'infinité divine dans l'Antiquité et au Moyen Âge », in *Dialogue XXXIV* (1995), p. 119-37 (*Canadian Philosophical Association*).

pour Descartes de recourir à une démonstration intrinséciste. De plus, – b) le texte même de la lettre du 15 avril 1630 nous l'interdit : « j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. [...] Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : Que les vérités... ». Lues de près, ces lignes ne signifient rien d'autre que la secondarité, dans le cheminement de Descartes, du projet fondationnel : la raison doit d'abord chercher à connaître Dieu ; et, connaissant Dieu, elle trouve, comme en passant, le fondement de la science, qui est théologique. La perspective de 1630 n'est donc pas proprement scientifique – fût-ce au sens de la quête d'un fondement – mais proprement théologique : la question du fondement est explorée comme implication secondaire d'une démarche métaphysique qui l'excède en droit (« ...sont obligés principalement... ») et en fait (puisque'il est aussi question des démonstrations de l'existence de Dieu). Ainsi, c'est la connaissance de Dieu lui-même, intrinsèquement, qui débouche sur la connaissance du fondement (incompréhensible) : l'infinité divine est affirmée préalablement à toute thèse sur le fondement de la science, comme ce qu'il faut connaître d'abord par devoir. La connaissance de Dieu, de son indépendance et de son infinité, ne découlent donc pas d'une réflexion sur la dépendance des énoncés scientifiques. Au contraire : c'est par la connaissance de l'infinité et de la toute puissance divine, que Descartes parvient à penser son indépendance vis-à-vis des vérités éternelles ; la thèse de l'indépendance divine en 1630 ne se soutient que de l'affirmation préalable de l'infinité de la puissance divine. L'indépendance de Dieu par rapport aux vérités – qui doit être entendue *ipso facto* comme la création desdites vérités – est donc un corollaire de son infinité.

S'ensuivent deux corollaires : 1/ Si, en 1630, l'indépendance divine n'est pas investiguée comme telle mais établie comme contrepoint nécessaire *ad extra* à la dépendance des vérités éternelles, cette indépendance signifiant alors un *pouvoir d'être cause* du nécessaire, ce pouvoir ne peut lui-même prendre sens qu'à supposer préalablement un Dieu déterminé comme infini, *ad intra*. Ainsi l'infinité affirmée *ad intra* fonde-t-elle une indépendance envisagée *ad extra*. L'indépendance se voit donc écartelée entre son déploiement extrinsèque et son fondement intrinsèque. 2/ Cette insuffisance première se rabat sur une autre : dès lors que le fondement de l'indépendance se trouve enté sur la puissance incompréhensible car infinie de Dieu, l'indépendance elle-même demeure de droit inexplorée, fondement en mal de

rationalité – d'où l'accent sur l'incompréhensibilité de cette puissance (« encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir », I 152, 11-13). En ce sens, l'indépendance demeure en 1630 une *aséité négative*.

En conclusion de ce premier moment, il est permis d'isoler deux caractéristiques des rapports infinité/indépendance en 1630 : [1] la *transitivité de l'infinité à l'indépendance via la puissance* : puisque l'indépendance ne signifie rien d'autre que le fait d'être créateur et que la création ne s'exerce que grâce à la puissance infinie, c'est par l'infini que Dieu est indépendant, et l'infinité a priorité sur l'indépendance qu'elle suscite ; cette transitivité va de pair avec [2] *l'hétérocausalité* : la puissance ne s'exerce que sur les étants créés : l'identité du rapport cause/causé au rapport Dieu/vérités, Auteur/créatures interdit l'application de la catégorie de causalité à Dieu lui-même, donc le retour sur Dieu lui-même de sa toute puissance⁷. – L'indépendance divine des lettres de 1630 est l'indépendance de celui dont tout dépend mais qui ne dépend de rien, indépendance *relative* aux étants créés, mais qui ne peut être pensée pour elle-même, puisque son fondement est rejetée dans l'infinité de la puissance incompréhensible : rien ne nous est dit de cette indépendance divine, qui reste encore obscure – aséité négative. Passer à l'aséité positive signifierait montrer le lien entre l'infinité de Dieu (donc sa puissance incompréhensible) et son indépendance, non plus seulement vis-à-vis des créatures, mais en soi, *ad intra* – ce qui ne peut se faire qu'à condition de renoncer à l'exclusivité de l'hétéro-causalité.

§ 3 – *Le Discours de la méthode*

Le *Discours de la méthode* opère-t-il un tel passage ? Les réflexions « si métaphysiques » (VI 31, 15-16) de la quatrième partie, touchant l'existence de Dieu, proposent entre l'infinité et l'indépendance des rapports qui demandent à être précisés. Une remarque préalable : comme on l'a souvent noté, la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu du *DM* fait fond sur la perfection et non sur l'infinité (33, 30 ; 34, 1 ; 34, 13 ; 34, 16 ; 34, 21 ; 34, 29), contrairement à celle des *Meditationes*, qui est associée à l'*idea infiniti* : sans qu'il faille voir là une contradiction (puisque l'infini et le parfait sont substituables en 1641), le fait est que l'infini n'apparaît que tardivement dans le *DM* (35, 4). Quant au concept de

⁷ J.-L. Marion a donc raison de noter : « Ici, Dieu échappe à la causalité efficiente, parce qu'il l'exerce » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1986, p. 283), même si nous ne pouvons ratifier l'interprétation d'ensemble que ce constat suscite.

dépendance/indépendance, il est l'équivalent dans le *DM* à la causalité des *Meditationes*⁸, et est donc l'instrument de la preuve qui consiste à « chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais » : cette identité de la causalité et de la dépendance ne peut être contestée, puisque la causalité des *Meditationes* s'énonce dans les mêmes termes que la dépendance du *DM* ; de sorte que si, l'on s'en souvient, en 1630 la dépendance des vérités par rapport à Dieu énonçait déjà le rapport de causalité, on doit s'autoriser à affirmer qu'en 1630, 1637 et 1641, causalité et dépendance ne soient pour Descartes qu'une seule et même chose.

Comme en 1630, les attributs divins d'indépendance et d'infinité apparaissent ensemble et corrélativement, dans un passage capital : « A quoi j'ajoutai que, puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât [...], mais qu'il fallait, de nécessité, qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je *dépendisse*, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais. Car, si j'eusse été seul et *indépendant* de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi-même, tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même *infini*, éternel, immuable, tout-connaissant, tout puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. » Cette co-occurrence signifie-t-elle qu'il en va, en 1637, comme en 1630 ? Rien n'est moins sûr. Un examen serré de ce passage décisif est ici requis : organisant en réseau les concepts d'infinité et de dépendance/indépendance, il est le point de relance de la preuve *a posteriori*, la formulation encore inchoative de ce que les *Meditationes* donneront comme la *seconde* preuve par les effets (ou la seconde forme de la preuve par les effets). Reste que, par rapport aux *Meditationes*, le concept d'infinité divine se distingue dans le *DM* par son apparition tardive. Il convient d'expliquer ce retard, ou plutôt de l'exploiter, puisqu'il en impose en effet un constat relativement discret dans la littérature secondaire⁹ : la première preuve *a posteriori* du *DM* atteint un étant *plus* parfait *que* moi, mais non l'étant *le plus* parfait : l'idée de Dieu est

⁸ Il faut mettre à part VI 33, 5-6, sur l'âme qui « n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle ».

⁹ A l'exception de quelques uns, dont d'abord W. Doney, « Les preuves de l'existence de Dieu dans le *Discours* », in N. Grimaldi et J.-L., Marion (dir.), *Le Discours et sa méthode*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1987, p. 326 sq. et 331 sq., dont on doit saluer la clairvoyance. Mais la résolution du problème, parce qu'elle ne prend en vue que le rapport entre les deux preuves *a posteriori*, manque la conquête du nom de l'infini qui se joue dans la deuxième preuve et qui permet à cette dernière de jouer dans le corpus cartésien le rôle de transition. Cf. aussi J.-M. Beyssade, « Sur l'idée de Dieu : incompréhensibilité ou incompatibilités ? », in *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, Epiméthée, 2001, et F. Marrone, « Réalité ou perfection. La genesi della nozione di realitas nel corpus cartesiano », in F. Marrone (a cura di), *DesCartes et DesLettres*, Firenze, Le Monnier Università, 2008, p. 174.

l'idée de « quelque chose de *plus* parfait *que* je n'étais » (33, 30-31) ; Dieu est une « nature qui fût en effet *plus* parfaite » (34, 1), « un être *plus* parfait *que* le mien » (34, 13), « une nature qui fût véritablement *plus* parfaite *que* je n'étais » (34, 20-21). La première preuve du DM n'aboutit donc pas à prouver l'existence d'un Dieu suprêmement parfait, mais celle d'un être *plus* parfait que moi – c'est-à-dire d'un étant relativement supérieur que rien n'oblige encore à identifier à Dieu, supérieur absolument. Cette faiblesse, constitutive de la première preuve par les effets, Descartes semble bien l'avouer, au moins en creux, par une curieuse hyperbate : « il restait qu'elle [l'idée du plus parfait que moi] eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, *et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu* » (34, 19-24). Comment Descartes peut-il d'une nature *plus* parfaite que moi dire qu'elle possède absolument toutes les perfections ? En rigueur, à ce moment du développement des preuves, ce passage en contrebande du relatif à l'absolu ne peut se faire qu'au prix d'un « et même » bien risqué et à tout prendre peu convaincant : un tel saut revient à reconnaître que la première preuve n'atteint pas (encore) Dieu. Mais alors, si elle n'atteint de perfection que relative, quand et comment atteindra-t-elle la perfection absolue ? Une seule réponse s'impose : il faut attendre le moment de la seconde preuve par les effets, où, après la relance qui l'ouvre (« à quoi j'ajoutai », 34, 24), Descartes évoquera l'impossibilité où je suis de me donner toutes les perfections auxquelles je songe, par contraste avec Dieu, qui, du fait de son indépendance, se donne toutes les perfections pensables. Je ne suis me suis pas donné l'être, puisque si j'étais indépendant, je me donnerais toutes les perfections, « tout le surplus que je connaissais me manquer » (35, 3).

Et c'est ici que fait son entrée le concept d'indépendance, et, *par suite*, le concept d'infini : Dieu peut se donner toutes les perfections (au contraire de moi, puisque son indépendance lui autorise cette auto-attribution), et, partant, il est donc « infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout puissant, et enfin [a] toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu » (35, 4-6). Exhibant ma dépendance envers Dieu par contraste avec l'indépendance de Dieu et sa capacité à se donner toutes les perfections, la deuxième preuve par les effets est donc solidaire d'une déduction des attributs divins, et donc de l'infinité. Ainsi, dans le cours de la démonstration, la connaissance de Dieu suit discursivement la preuve par les effets (35, 7) mais lui est indissolublement solidaire (le « car », 35, 7, explicite la série des attributs divins 35, 4-7, elle-même pièce intégrante de la preuve, par le contraste que Dieu exhibe avec ma dépendance). – Dès lors, le DM donne à voir un progrès dans la

connaissance de Dieu : 1° la première preuve atteint un être plus parfait que le mien – une perfection *relative*, mais non pas Dieu, nonobstant son « rattrapage » de dernière minute et comme par contrebande (34, 21-24) ; 2° La seconde preuve établit Dieu comme *absolument* parfait. Enfin, 3° la preuve *a priori*, elle, tablera immédiatement sur « l'idée que j'avais d'un Etre parfait » (36, 22-23). – On mesure le chemin parcouru en comparant cette dernière expression (« un Etre parfait », 36, 23), à l'expression initiale (« quelque chose de plus parfait que je n'étais », 33, 30-31). S'ensuivent deux remarques adjacentes mais considérables : 1/ Si le débat de la dépendance des preuves dans les *Meditationes* (Gueroult, Gouhier, Alquié, Brunschwig) n'a finalement été suspendu que par l'épuisement des protagonistes, celui d'une éventuelle relation de dépendance entre les preuves du *Discours* n'a à notre connaissance étrangement jamais eu lieu, alors même que la progression de la perfection relative à la perfection absolue pourrait s'interpréter, sinon comme une preuve de l'infinité divine, du moins comme une manière pour la preuve *a posteriori* de donner à la preuve *a priori* sa matière. 2/ Si ligne de fracture il y a, elle ne doit donc pas être située entre le *Discours* (preuve par la perfection) et les *Meditationes* (preuve par l'infini), comme si perfection et infini s'opposaient¹⁰, mais au sein même le *Discours*, divisant la partie IV, de part et d'autre de la conquête du concept de perfection absolue (34, 30-35, 14), en deux moments suivant l'opposition entre perfection relative (*plus parfait que moi*) et perfection absolue (le plus parfait).

Or, revenons-y, parmi les perfections que l'étant indépendant s'octroie, il faut compter l'infinité, l'éternité, l'immutabilité, omniscience et toute-puissance : infinité et toute puissance *suivent* de l'indépendance. Dans le *DM*, l'infinité, qui apparaît le premier dans la liste des attributs divins (35, 4-7), non seulement est inséparable de l'indépendance, comme en 1630, mais *en découle*, contrairement à 1630. Bref, l'indépendance énonce le fait d'« avoir de [s]oi » (35, 2)¹¹ ses attributs (nécessairement absolus dès lors qu'ils procèdent d'un être indépendant), l'auto-attribution me permettent de me donner infinité et toute puissance entre autres attributs. Or comment concevoir cet *avoir de soi* sinon comme l'esquisse, encore inchoative de l'auto-causalité qui culminera avec la *causa sui* ? On objectera que l'autocausalité n'est pas affirmée de Dieu mais niée de l'*ego*, et qu'il y a un double écart entre ce qui est nié de l'*ego* et ce qui pourrait être affirmé de Dieu (la négation doit devenir affirmation, et l'*ego* doit devenir Dieu). Mais les interprètes les plus recommandables, et

¹⁰ Pour une telle interprétation, cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., IV, § 19.

¹¹ Les *Specimina philosophiae* donnent ici « a me ipso habuissem » (VI, 560/32) : c'est bien d'aséité positive qu'il s'agit.

Descartes même, n'ont pas résisté à cette lecture, et, s'il en était besoin, nous l'autorisent : bien avant Gilson¹², Caterus d'abord, qui, pour aboutir à l'aséité positive (qu'il récusera) reprendra en VII 95, 10-12 comme *causa sui* divine ce que Descartes déniait de l'*ego* en VII 48, 7-10 ; et, Descartes, loin de contredire cet excès de Caterus sur son texte, de l'amender ou le récuser, l'entérine au contraire : se donner les perfection peut donc se lire comme l'évocation de l'autocausalité.

Bref, les rapports entre indépendance et infinité sont, en 1637, gérées par deux clauses : [1] un passage de l'indépendance à l'infinité du fait de [2] la possibilité ouverte à l'auto-causation, possibilité encore floue, mais incontestablement sous-tendue par l'argumentation cartésienne. – Ces deux clauses mettent en œuvre un double retrait, par quoi l'indépendance divine demeure inélucidée : le statut de l'infini n'est plus premier, mais second, et donc au même niveau que toutes les autres perfections ; parmi ces autres perfections, la toute-puissance elle-même n'a aucun statut particulier – si bien qu'on ne voit pas comment l'indépendance pourrait se donner toutes les perfections *dont* la toute-puissance, sans la possession préalable de cette toute-puissance (toute puissance à se donner à soi toutes les perfections), et donc de son infinité. La secondarité de l'infinité par rapport à l'indépendance met ainsi en péril l'auto-causalité, qui dès lors ne peut que s'esquisser sans se soutenir tout à fait, contredite qu'elle est par la secondarité de la toute-puissance. – Ce retrait reconduit à un constat, lui-même irrécusable : le *Discours* inverse exactement les modalités du rapport indépendance/infinité définies en 1630 : [1] En 1630, les lettres énonçaient le primat de l'infinité sur l'indépendance par la médiation de la toute puissance ; en 1637, le *Discours* énonce le primat de l'indépendance sur l'infinité et sur la toute puissance. [2] En 1630, les lettres sous-entendaient l'impossibilité de l'auto-causation ; en 1637, le *Discours* la suppose déjà. – Etrange chiasme, qui interdit encore à l'aséité positive d'émerger, puisqu'aucune de ces deux positions ne permet de penser une aséité positive : en 1630, le primat de l'infini se paie de l'impossibilité de l'auto-causation, tandis qu'en 1637, la primauté de l'indépendance sur l'infinité se trouve paradoxalement fragilisée par la relégation de la toute-puissance comme attribut secondaire et conquis, de sorte que, malgré l'esquisse d'une auto-causalité, l'indépendance ne doit encore rien à la toute-puissance.

Bref, il manque à 1637 ce qui était présent à 1630 (la primauté de l'infini), et il manque à 1630 ce qui est présent à 1637 (l'autocausalité). Chacune de ces deux positions

¹² Cf. en effet la lecture d'E. Gilson, in Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par E. Gilson, Paris, Vrin, 1925, p. 332-333.

(1630 et 1637) est en définitive intenable : en 1630, parce qu'une infinité de puissance ne saurait déterminer une aséité positive sans exercer de causalité réflexive ; en 1637, parce qu'aucune autocausalité proclamée ne peut se déployer sans la détermination préalable de la toute-puissance. Bref, deux positions incomplètes et croisées, également fragiles, mais pour des raisons exactement inverses l'une de l'autre. Ainsi, jusqu'au *Discours de la méthode* compris, l'indépendance ne peut se penser comme aséité positive. Pour y parvenir, il faut penser cette indépendance comme résultat à la fois de l'infinité de puissance et de la possibilité de l'autocausation, autrement dit conjoindre les bénéfices – et seulement les bénéfices – des positions de 1630 et de 1637.

§ 4 – *Meditationes et Responsiones*

Il revient aux *Meditationes de prima philosophia* d'assurer le succès d'une telle conjonction. Plus précisément, seules y parviendront définitivement les *Iae* et *IVae Responsiones*, confiant au concept de *causa sui* la charge d'en condenser l'acquis.

1/ Les *Meditationes* mettent en œuvre cette conjonction, mais sans en tirer toutes les conséquences spéculatives, ni même peut-être les mesurer : – a) La promotion de l'infinité divine au rang de premier nom divin opère une double avancée par rapport au *DM*. D'une part, (i) pour que Dieu soit atteint comme *Dieu* dès la première preuve par les effets (contrairement au *DM*), il faut que soit immédiatement posée la perfection absolue et non relative, et donc que l'infini passe en première position : en affirmant *d'emblée* de Dieu l'infini (ce que le *DM* devait conquérir), la *Meditatio* III met fin à la faiblesse de la première preuve par les effets du *DM*. Cette primauté de l'infinité s'atteste encore de ce (ii) qu'elle ne procède non plus d'un contraste avec mon imperfection (comme dans le *DM*) mais d'une idée innée et inévacuable de l'infini lui-même, avant même le constat de ma finitude : « illa [idea] per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo » (VII 40, 16-18), et : « Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independantem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum » (VII 45, 11-14). Parce qu'il est le ressort de la preuve, du premier au second énoncé, l'infini passe au premier plan¹³. – b) Les *Meditationes* admettent aussi bien la

¹³ Pour une interprétation des différences entre ces deux formulations, cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 222 sqq.

possibilité de l'auto-causation : « si, a me essem¹⁴, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset ; omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem » (VII 48, 7, 10). Ce passage semble bien l'écho du *DM* – d'autant que le Duc de Luynes a cru bon de faire précéder sa traduction d'un ajout : « si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse... » (IX/1, 38). L'indépendance est donc le fait de pouvoir se donner des perfections – comme dans le *DM*. Mais écho n'est pas répétition, et il convient de n'être pas aveugle au déplacement dont cet argument est l'objet : alors que dans le *DM*, il constituait le nerf de la seconde preuve par les effets, et permettait de conquérir l'idée de Dieu comme être absolument parfait, il n'a dans les *Meditationes* de statut qu'accessoire, presque accidentel : au moment où l'*ego* cherche l'origine de lui-même ayant l'idée de Dieu, il doit envisager, pour la réfuter, la possibilité qu'il soit lui-même *a se* ; ainsi l'argument, de fondamental dans le *DM*, devient mineur dans les *Meditationes*. Pourquoi cette différence ? Précisément, parce que les *Meditationes*, étant dès VII 40, 16 déjà en possession du concept de l'être absolument parfait (car infini), n'ont pas besoin de conférer à l'auto-causation la charge d'élaborer le concept de l'étant possédant toutes les perfections. – Ainsi, les *Meditationes* recourent à la fois au privilège de l'infini et à la possibilité de l'auto-causation. Que manque-t-il pour atteindre l'aséité positive ? Une articulation entre infinité de puissance et autocausion ; que les *Meditationes* mettent à l'œuvre l'infinité – par l'attribut de puissance – dans le sens de l'auto-causation ; car pour l'instant, en se contentant de disposer côte à côte les attributs d'infinité et d'indépendance, elles ne procèdent pas à une déduction de l'une par l'autre, même si la primauté de l'infinité sur l'indépendance et la possibilité de l'autocausion leur en fournissent la possibilité formelle.

2/ Il revient aux *Responsiones* d'élaborer ce lien, et de penser de la façon la plus exigeante une indépendance positive. Après les *Iae Responsiones*, c'est dans le cadre des *IVae Responsiones*, et plus précisément dans les objections philosophiques *de Deo* (non théologiques), après les développements sur d'idée matériellement fausse, que Descartes précise sa conception de la *causa sui*. Montrer que les *IVae Responsiones* fondent l'indépendance divine sur l'infinité suppose deux points : – a) que la *causa sui* soit le fait de l'infinie puissance divine, et donc, ultimement, de l'infinité d'essence elle-même ; – b) que soit formellement acquis le concept d'autocausion, déjà avancée dès 1637 mais en mal de thématization explicite. – Ces deux pas, les *IVae Responsiones* les exécute rigoureusement.

¹⁴ Ce « a me essem » fait directement écho au « a me esse habuissem » des *Specimina*, cf. supra, n. 9.

– a) La *causa sui* s'explique par la puissance infinie de Dieu : « in Deo esse tantam et tam inexhaustam potentiam ... adeo sit quodammodo sui causa » (VII 236, 4-5 [...] 7) ; « inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget » (VII 236, 9-10). Nous y reviendrons : le ressort de la positivité de cette autocalusalité est l'équivalence entre la positivité de la puissance/essence de Dieu et la positivité de la raison pour laquelle l'absence de cause doit être interprétée positivement. La puissance est donc une « ratio a positiva ejus natura desumpta [...] propter quam intelligeremus ipsam causam efficiente non indigere – raison qui fût tirée de la nature positive de cette chose, pour laquelle nous dussions concevoir qu'elle n'aurait pas besoin de cause efficiente » (VII 236, 16-19). L'attribut ontologique de la puissance joue en faveur de la positivité de la non-indigence épistémologique. – D'où il s'ensuit une conséquence, ou plutôt l'élucidation d'un préalable : la connaissance de sa puissance infinie, présupposée dans cette analyse de la non indigence positive, présuppose elle-même la connaissance de l'infinité divine. Or, précisément l'affirmation de la *causa sui* suppose connue l'essence de Dieu. (i) Cette puissance infinie s'identifie exactement à l'essence infinie de Dieu : « illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitatis – cette puissance inépuisable ou cette immensité d'essence » (VII 236, 10-11), où le *sive* a un sens de stricte équivalence : la puissance est l'essence de Dieu. Mais précisément, cette essence est ici *essentia immensitatis*, c'est-à-dire, selon une équivalence héritée de Bonaventure, *essentia infinitatis*¹⁵. L'idée de l'infini conditionne donc fondamentalement l'affirmation de la *causa sui*. Dès lors (ii) l'interprétation négative de l'aséité divine n'est que le résultat d'une ignorance sur la nature même de Dieu. Comprendre *negative le a se*, c'est d'abord se trouver dans l'incapacité de connaître la *positiva ... natura* de Dieu (236, 17), d'où il appert que la puissance est la cause positive de la non-indigence. Or c'est précisément par l'idée d'infini que Dieu est envisagée de façon positive, l'idée d'infini étant l'idée la plus positive possible : « *quod Deus sit a se positive et tanquam a causa ; ubi tantum intellexi rationem propter quam Deus non indiget ulla causa efficiente ut existat*

¹⁵ Cf. Bonaventure, *De mysterio Trinitatis*, Q. IV, a.1, resp. ad 5 – *Opera omnia*, Quarrachi, t. V, p. 82 : «... quod infinitum et immensum dicunt » ; l'équivalence est générale, Bonaventure reprenant en cela le *Symbolum Quinque*, dit d'Athanase : « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus, [...] et tamen non [...] tres immensi, sed unus immensus » (in Henrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholiques*, éd. française par Joseph Hoffmann, 37^e édition, Paris, Le Cerf, 1996, p. 75) ; ou, mieux et de façon revendiquée, le *De fide catholica* du quatrième Concile de Latran (1215) : « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis » (H. Denzinger, *op. cit.*, p. 281). Reprenant Bonaventure, Descartes contredit en revanche Suarez, lequel, après avoir noté : « accipitur immensum pro eodem quod infinitum », précisait : « Immensitas ergo stricte sumpta dicitur habitudinem ad ubi, seu praesentiam in rebus omnibus. Et hunc modo est peculiare attributum, ratione cujus dicitur Deus esse ubique » (*Disputationes metaphysicae*, XXX, sec. VII).

fundatam esse in re positiva, nempe in ipsa Dei immensitate, qua nihil magis positivum esse potest » (VII 231, 23-232, 1) – Les IVae *Responsiones* vont même plus loin, puisqu'elles en appellent à la cause formelle – c'est-à-dire à l'essence de Dieu : « causam formalem, sive rationem ab essentia Dei petitam, propter quam ipse causa non indiget ut existat - la cause formelle, ou la raison prise de l'essence de Dieu, pour laquelle il n'a pas besoin de cause pour exister... » (236, 21-23). C'est l'essence de Dieu qui, identifiée à la puissance absolue, disqualifie la nécessité d'une causa *ab alio*. Aucun texte ne le dit plus précisément que 239, 15-18 : « existimo necesse esse ostendere inter causam efficientem proprie dictam et nullam causam quid intermedium, nempe positivam rei essentiam – j'estime qu'il est nécessaire de montrer qu'entre la cause efficiente proprement dite, et nulle cause, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir, l'essence positive d'une chose ». – La cause formelle, l'essence, joue donc le rôle de cause dans un régime non causal qu'elle suscite elle-même, et donc est par paradoxe ici le lieu-tenant de la causalité. Il s'agit donc de tirer la causalité formelle vers la causalité efficiente, en un passage à la limite extrêmement audacieux mais sûr, et courant en géométrie lorsqu'il s'agit d'étendre le concept d'une ligne circulaire indéfinie au concept d'une ligne droite. Cet *intermedium*, concept-limite, est d'abord le fait de la cause formelle, de l'essence : il ne s'agit pas de lire dans l'essence l'autocausalité, mais d'attribuer à cette essence un pouvoir d'autocausation *tendanciellement* assimilable à la causalité efficiente : il ne s'agit pas tant d'identifier la causa *efficiens* à la causa *formalis*, mais d'élaborer « conceptum quendam causae efficienti et formali communem – un certain concept [de cause] qui participe de la cause efficiente et de la formelle, et qui est commun à l'un et à l'autre » (238, 24-25).

Reste à – b) construire thématiquement le concept paradoxal de causa *sui*, c'est à dire d'autocausation. La ligne est ici subtile : se défendant d'avoir assigné une cause à Dieu, Descartes rappelle qu'il avait ajouté dans les Iae *Responsiones* (108, 19-22 ; 109, 3-6) : « vel si non habet, cur illa non indigeat postulare » (235, 28-236, 1), précisément pour faire échapper Dieu au régime de la causalité efficiente : « quae verba satis indicant me putasse aliquid existere quod causa efficiente non indigeat. Quid autem tale esse potest praeter Deum ? – lesquelles paroles témoignent assez que j'ai pensé que quelque chose existait, qui n'a pas besoin de cause efficiente. Or quelle chose peut-être telle, excepté Dieu ? » (VII 236, 1-4). Pourtant, il suffit d'un glissement insensible pour que cette aséité négative soit interprétée comme une soumission, *modo proprio*, à la causalité : « nullius unquam ope egerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservaret, atque adeo sit quodammodo sui

causa – il n’a jamais eu besoin d’aucun secours pour exister, et qu’il n’en a pas encore besoin pour être conservé, en telle sorte qu’il est en quelque façon la cause de soi-même » (236, 5-7). L’appel à la *causa* procède donc d’un coup de force, stylistiquement amenée par une quasi-hyperbate (« atque adeo... », 236, 7). – Mais cette équivalence « ne pas avoir de cause = être en quelque façon la cause de soi » procède plus fondamentalement d’une équivalence tendancielle – mais tendancielle seulement – entre (1) « être cause d’une absence de cause » et (2) « être cause de soi ». Cette équivalence n’a rien d’évident, puisqu’elle identifie, dans la toute puissance divine, la réponse à un principe épistémologique (le dictat de la causalité) au fait ontologique de la causalité efficiente, *causa sive ratio* : or, énoncer la cause de l’absence de cause pour répondre au principe épistémologique de causalité, ce n’est pas encore affirmer positivement l’autocausalité ontologique d’une substance. C’est pourtant cette identité que met en œuvre Descartes, dans un passage exemplaire : « verbum, *sui causa*, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget. – ces paroles, *la cause de soi-même*, ne peuvent en façon quelconque être entendues de la cause efficiente, mais seulement que la puissance inépuisable de Dieu est la cause ou la raison pour laquelle elle n’a pas besoin de cause » (VII 236, 7-10)¹⁶. La puissance de Dieu permet sur le plan ontologique l’auto-causation de Dieu, et assume sur le plan épistémologique la fonction de répondre au *dictat* de la causalité, mais précisément en le congédiant – d’où le « quodammodo » (VII 236, 7). L’autocausalité ainsi construite n’est pas tant un concept qu’un concept-limite.

On comprend enfin : si l’essence de Dieu est capitale, c’est parce que de son infinité dépend son pouvoir causant, la puissance inépuisable de Dieu, puissance absolue en non seulement « in genere » (VII 236, 15). Dès lors, la conclusion s’impose : la *causa sui* mobilise l’infinie puissance de 1630 pour la retourner contre Dieu lui-même – ce qui signifie ni plus ni moins que : que Dieu peut en 1641 se causer comme il créait en 1630 les vérités éternelles. Qu’il s’agisse d’une causalité *per analogiam* doit être vigoureusement rappelé, mais ne change ici rien à l’affaire, la causalité de 1630 demeurant à l’horizon du texte de 1641. Mais alors qu’en 1630 l’impossibilité d’une autocausation suscitait une indépendance purement négative (Dieu *n’étant pas* dépendant des vérités), en 1637 la soumission de l’infini à l’indépendance rend cette dernière encore obscure, malgré la possibilité timidement avancée de l’autocausation. Ce n’est qu’en associant [1] la primauté de l’infinité divine et de sa toute

¹⁶ Pour une autre analyse de ce passage, contradictoire avec la nôtre mais d’une acuité insurpassable, cf. V. Carraud, *Causa sive ratio*, *op. cit.*, chap. II, notamment p. 248-293.

puissance à [2] la possibilité de son auto-causation, Descartes parvient à penser l'indépendance positive de Dieu – c'est-à-dire son aséité positive.

§ 5 – Validations

Rien n'interdit d'arrêter là l'analyse. Et pourtant, celle-ci gagnerait encore à s'attester par deux enquêtes complémentaires qui en préciseraient les enjeux. Ces enquêtes portent respectivement 1/ *a parte ante*, sur la possibilité de repérer le tournant théorique qui, du *Discours de la méthode*, conduit à la thèse de 1641 ; et, 2/ *a parte post*, sur la confirmation, après 1641, des rapports entre infini et indépendance tels que nous les avons élaborés.

1/ Peut-on aller plus loin et situer plus précisément le site théorique du renversement de l'aséité négative en aséité positive ? L'auto-causation étant acquise, fût-ce en sa possibilité, dès 1637, il reste à cette date à formuler la priorité de l'infinité sur l'indépendance pour récupérer l'acquis de 1630 et déboucher sur l'interprétation positive de 1641 ; cette formulation doit donc se repérer entre 1637 et 1641. Une lettre la déploie, aussi discrètement que précisément : il s'agit de la lettre du 30 septembre 1640, à Mersenne : « Et il est certain qu'on ne saurait concevoir distinctement que le soleil ni aucune autre chose finie soit indépendante ; car l'indépendance, étant conçue distinctement, comprend en soi l'infinité » (AT III 191, 12-16). Parce qu'elles se situent entre 1637 et 1641, au moment de la rédaction des *Meditationes*, ces lignes portent la trace du renversement qui affecte les développements du *DM* : il ne s'agit plus d'affirmer, comme en VI 34, 30-35, 6 la primauté de l'indépendance sur l'infinité – auquel cas l'infinité, bien conçue, comprendrait l'indépendance, étant conditionnée par elle – mais très exactement l'inverse – l'indépendance comprend l'infinité. Ces lignes, qu'on doit à un échange entre Mersenne, Descartes et le Père Lacombe, énoncent donc plus que la simple implication analytique des notions d'indépendance et d'infinité ; elles requièrent une interprétation *maximaliste* proprement ontologique, qui fait déjà signe vers les *IVae Responsiones*. – La mutation des rapports indépendance et infinité en vue de leur configuration définitive est donc repérable *dès le 30 septembre 1640*.

2/ Les rapports entre infini et indépendance, tels qu'ils émergent dans les *Meditationes*, se répètent-ils ailleurs, après 1641, dans le corpus cartésien ? Deux voies se présentent à nous : les *Principia*, dont la rédaction est à peu près contemporaine de la deuxième édition des *Meditationes*, et la Correspondance, laquelle nous permettrait de jeter notre regard beaucoup plus loin. – a) Les *Principia* sont relativement peu prolixes sur l'indépendance divine, la

réflexion sur la dépendance/indépendance étant monopolisées, dans la première partie, par les développements sur la distinction réelle (indépendance des substances) et sur la distinction modale (dépendance du mode à l'attribut), et, dans la deuxième partie, par les développements sur la dépendance des lois de la nature à Dieu, dans la lignée du *Monde*. Il n'est toutefois pas impossible de repérer l'indépendance divine à l'œuvre dans la doctrine de la substance, dans l'article I 51 : « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus » (VIII/1 24, 21-25). La substantialité requiert ce qu'on peut appeler la « non-indigence », c'est-à-dire l'in-dépendance ; mais cette non-indigence elle-même ne doit pas être seulement comprise comme une aséité négative, mais comme aséité positive, soumettant la substance divine à l'infinité de sa puissance. Plusieurs faits l'attestent : (i) la traduction française de Pierre Courcelles, revue par Descartes, traduit la proposition négative latine : « ...nulla alia re indigeat », par la proposition, certes restrictive, mais affirmative « n'a besoin que de soi-même », qu'elle redouble « N'avoir besoin que de soi-même ; car... » (IX 47). Ce faisant, la traduction transforme moins la *non-indigence* latine en indigence *de soi*, qu'elle ne l'explicite, puisque le latin lui-même, par la formule millimétrique : « nulla *alia* re indigeat », laissait bien comprendre que la substance divine *indiget* quand même, mais n'*indiget* que soi-même. Loin donc de satisfaire à une quelconque non-indigence, comme on l'a écrit¹⁷, la substance divine n'obéit qu'à la sui-indigence. Cette sui-indigence divine n'est donc pas aséité négative, mais aséité pleinement positive, c'est-à-dire *causa sui*. De fait, (ii) cet appel à l'indigence divine envers soi-même contredit textuellement les déclarations des *Responsiones*, sur le fait que Dieu « nulla causa indiget ad existendum » (VII 165, 3). Mais cette contradiction apparente ne peut se lever que si elle trouve sa résolution dans le concept de *causa sui*, concept paradoxal par lequel s'énonce l'indigence envers soi du non-indigent par excellence. Mieux, cette indigence envers soi, qu'exprime le « nulla alia re indigeat » fait figure d'aveu le plus saisissant de la *causa sui*. Dieu *indiget*, mais seulement lui-même. Justement : (iii) à quoi cette sui-indigence divine fait-elle appel ? A ce que requièrent toutes les substances créées, à savoir le *concursus Dei* : or ce *concursus ordinarius* n'est rien d'autre que le déploiement créateur de la *potentia Dei*. La

¹⁷ Cf. Par exemple, J.-L. Marion, « Substance et subsistance », *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, p. 85-115 ; nous-même, « Sur quelques apories cartésiennes de la substance », *Transparaître*, 2, 2008, p. 48-73 ; en un sens, V. Carraud aussi, en récusant l'unité du syntagme *causa sive ratio* au bénéfice d'une césure « causa/sive ratio propter quam... », in *Causa sive ratio*, *op. cit.*, p. 260 *sqq.* Reconnaissons le flottement prudent de Marion qui passe de « la (quasi) non-indigence, donc [la] capacité à [...] ne dépendre de (presque) personne » (*art. cit.*, p. 91) à la « non-indigence » (*ibid.*, p. 92).

causa sui apparaît donc comme l'analogie chez l'étant infini du *concursus Dei* chez les étants finis. Une nouvelle fois, le pont est jeté entre 1641 et 1630, puisque la *causa sui* à l'œuvre dans la théorie de la substance divine requiert pour se l'appliquer à elle-même la puissance divine mobilisée dans la création de l'étant fini. – Bref, dans les *Principia*, la substantialité divine fait fond sur l'indépendance, elle-même comprise, discrètement mais fondamentalement, comme *causa sui*, conjoignant donc à la fois la primauté de l'infinité et de la toute-puissance et la possibilité de l'auto-causation. – b) Cette ligne se retrouve encore dans la correspondance. Il suffit d'une lettre à Elisabeth, datée du 3 novembre 1645, pour nous en administrer la preuve : « Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant ; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et, par conséquent, que notre libre arbitre n'en est pas exempt. Car il implique contradiction de dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne, parce que c'est le même que si on disait que sa puissance est tout ensemble finie et infinie: finie, puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point ; et infinie, puisqu'il a pu créer cette chose indépendante » (AT IV 332, 12-18). Ces lignes ressortissent évidemment à la réflexion morale des dernières années de Descartes, notamment sur la compatibilité entre l'indépendance humaine (sous-tendue par le libre arbitre) et l'indépendance divine ; mais leur portée ontologique n'est pas moindre, puisqu'elles réaffirment (i) que c'est la toute puissance infinie de Dieu qui suspend à lui tout le créé, selon la ligne inchangée des lettres de 1630 et du *DM*, mais que (ii) c'est de la toute-puissance infinie que dépend l'indépendance, dans la ligne, non du *DM* mais des *Meditationes*.

§ 6 – Conclusions

Concluons.

1/ La *causa sui* suppose l'association spéculativement assumée de la priorité de l'infinité sur la puissance divines et la possibilité de l'auto-causalité. Or, à l'examen des rapports entre l'infinité et l'indépendance dans l'élaboration de l'aséité positive, il apparaît que cette élaboration se laisse jalonner par quatre « étapes » : 1° En 1630, l'indépendance divine suit de l'infinité de la toute-puissance, mais l'autocausation est encore impossible : l'indépendance demeure aséité négative ; 2° en 1637, la situation s'inverse exactement : l'indépendance

divine ne suit pas de l'infinité, mais la précède, dans un contexte où l'autocausation est déjà plus que suggérée : l'indépendance demeure aséité négative ; 3° le 30 septembre 1640, s'annonce pour la première fois, discrètement, le remplissement des deux conditions – priorité de l'infinité et possibilité de l'autocausalité –, remplissement qui culmine 4° dans les *Meditationes* et les *Responsiones* – sous le concept de *causa sui*, énonçant l'aséité positive. – Ainsi Descartes fait-il dépendre l'indépendance de l'infinité au moyen d'une conceptualité qu'il tarde à conquérir et qui ne s'impose que tard, imposant une ligne de fracture nette autour de l'année 1640.

2/ Cette thèse n'est pas seulement importante pour les recherches sur la constitution de la métaphysique de Descartes ; elle est encore paradoxale, puisqu'elle contredit massivement Suarez, qui s'autorisait une *illatio* de l'aséité à l'infinité, puisqu'être *a se*, c'est précisément de dépendre d'aucune cause limitante : « potest probari eadem illatio per essentiam non habet unde limitetur : esse enim participatum limitari potest, aut ex voluntate dantis tantam perfectionem, et non maiorem, aut ex capacitate recipientis, sive illa capacitas intelligatur per modum passivae potentiae, sive tantum per modum objectivae, seu non repugnantiae ; in primo autem ente, quod ex se est suum esse, nullum principium aut ratio limitationis intelligi potest ; quia sicut nullam habet causam sui esse, ita non potest in illo habere limitationem, aut ex parte dantis, aut ex alio principio » (DM, XXX, sect. 2, n. 22)¹⁸. Descartes inverse donc doublement la position suarézienne : en faisant dépendre l'indépendance de l'infinité, et en entendant cette infinité positivement. Cette inversion n'est pas sans motif : en passant de l'aséité *négative* à l'infinité, Suarez ne pouvait atteindre de concept d'infinité que négatif, au lieu que Descartes, en possession du maximum d'être que donne positivement le concept d'infinité, atteint, lui, une aséité dont la positivité extrême culmine avec la *causa sui*.

Dan Arbib

Université Paris-Sorbonne

¹⁸ Suarez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. XXX, sect. 2, n. 22, in *Opera omnia*, vol. XXVI, p. 71a. Sur le rôle de l'aséité dans les démonstrations de Suarez, cf. I. Agostini *L'infinità di Dio*, op. cit., chap. I, et surtout, p. 96-102.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da **www.giornaledifilosofia.net**.

Condizioni per riprodurre i materiali-> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.