

HUNGARIAN PHILOSOPHICAL REVIEW

■

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA HONGRIE

VOL. 59. (2015/2)

The Journal of the Philosophical Committee
of the Hungarian Academy of Sciences

Descartes est-il
cartésien ?

Édité par Dan Arbib et Tamás Pavlovits



Tables des matières

Descartes est-il cartésien ? Descartes et son interprétation (<i>Dan Arbib et Tamás Pavlovits</i>)	5
---	---

ÉTUDES

PIERRE GUENANCIA : La distinction et l'union de l'âme et du corps : l'une est-elle plus cartésienne que l'autre ?	9
VINCENT CARRAUD : En deçà du cartésianisme ? Descartes péronien : le <i>Studium bonae mentis</i>	21
GÁBOR BOROS : Sur les émotions intellectuelles chez Descartes	34
DAN ARBIB : Contribution à l'histoire d'un scotisme cartésien : Jalons pour une histoire cartésienne de l'infini scotiste	46
TAMÁS PAVLOVITS : La priorité de l'infini dans l'ordre de la perception chez Descartes	65
MIKLÓS VETŐ : Fénelon ou la puissance de l'idée de Dieu	76
LAURE VERHAEGHE : L'exemple du premier cartésien : l'interprétation pascalienne de la générosité	91
ALBERTO FRIGO : Descartes et l'amour des scolastiques : remarques sur la définition de l'amour dans les <i>Passions de l'âme</i>	107

VARIA

BÉLA MESTER : Hungarian Cartesians in the Mirror of the Historiographical Narratives	125
ANDREAS BLANK : Animals and Immortality in the <i>Monadology</i>	140
ANDRÁS KORNAI : Realizing Monads	153
Auteurs / Contributors	163
Summaries	165



Descartes est-il cartésien ?

Descartes et son interprétation

AVANT-PROPOS

« Il serait aisé, notait Péguy dans sa célèbre *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, de montrer que Bergson est infiniment meilleur bergsonien que Descartes ne fut bon cartésien. Et je dirai : Il est aisé de montrer que Bergson est infiniment *un* meilleur bergsonien que Descartes ne fut *un* bon cartésien.¹ » Étrange propos en vérité, et doublement étrange même, puisqu'il suggère non seulement que Descartes ait pu n'être pas tout à fait cartésien, mais aussi qu'il y ait « une infinité de Descartes possibles »² dont Descartes ne fut qu'une figure – et peut-être la moins fidèle au cartésianisme. Le paradoxe pourrait néanmoins ne pas beaucoup devoir au seul panache de Péguy : chacun sait ce qui sépare Platon du platonisme, qu'Aristote eût sans doute trouvé à redire aux différents « aristotélismes », pour ne rien dire de Thomas d'Aquin et du thomisme, néo-thomisme, etc.

Reste que la banalité d'un paradoxe n'en émousse pas forcément la pointe. *Descartes est-il cartésien ?* Cette question appelle à mesurer Descartes à ce qui n'est pas lui. Si on l'admet – et nous l'admettons –, *cartésien* ne qualifierait pas des positions ou des thèses *propres à Descartes*, pas plus que *cartésianisme* ne renverrait à la doctrine (supposée systématique) de Descartes. *Cartésiennes* seront dites les positions qui, pour n'être pas strictement celles que les textes de Descartes nous permettent de lui attribuer, n'en seront pas moins *de* Descartes, c'est-à-dire formulées *à partir d'elles* ; qui *partent* de Descartes, et donc aussi bien le quittent ou y reviennent. Mesurer Descartes au cartésianisme reviendrait à mesurer Descartes à ce qui n'est ni tout à fait lui ni tout à fait étranger à lui. Pareille entreprise, on le devine, supposerait que fussent préalablement validées trois conditions délicates : (1) D'abord, il faudrait se donner *un* Descartes supposé « vrai » ou « authentique », en tout cas assignable et consensuellement déterminable, à partir duquel toute *distance* d'avec lui pourra être mesurée ; (2)

¹ C. Péguy, « Notes sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne », dans les *Œuvres en prose complètes*, III, Paris, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 1257.

² P. Valéry, « Descartes », dans les *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 794.

il faudrait ensuite pouvoir déterminer la distance au-delà de laquelle une thèse ne sera *plus* cartésienne, c'est-à-dire finalement définir le périmètre à l'intérieur duquel une position sera *encore* cartésienne sans pour autant être soutenue par Descartes ; (3) il faudrait enfin déterminer la « proportion minimale de cartésianisme » requise pour qualifier de *cartésien* un corpus intégrant des éléments doctrinaux exogènes (l'augustinisme, pour Malebranche) ou même hétérogènes (certains éléments de platonisme ou d'aristotélisme, pour Leibniz) à la stricte pensée de Descartes, telle que nous l'exposent les textes de Descartes.

Ces trois impératifs ne sont périlleux que parce qu'ils charrient des questions graves d'interprétation. Car de Descartes fixer une figure-étalon, déterminer l'empan d'une supposée orthodoxie cartésienne, définir le dosage minimum d'un tel cartésianisme dans un corpus doctrinal, ces trois tâches reposent incontestablement sur une interprétation aussi bien du corpus de Descartes que ceux des auteurs qu'on prétend lui associer. C'est ici que le bât blesse, non seulement parce qu'un tel travail d'interprétation, tout historien le sait, est continu et soumet en permanence à révision ses propres résultats, mais d'abord parce que le concept d'*interprétation* immédiatement se démultiplie, s'enrichit de toute la gamme des actes (et des objets) d'herméneutique possibles. S'agit-il de l'interprétation de la philosophie de Descartes par l'immédiate postérité ? Celle-là a moins eu le sentiment de l'interpréter que de l'expliquer et de l'expliciter³. S'agit-il de la résolution, par ceux qu'on appelle *grands cartésiens*, des problèmes laissés pendants par Descartes ? Ceux-là ont moins cherché la fidélité à ses thèses qu'à ses problèmes, allant jusqu'à appuyer leurs écarts anti-cartésiens sur une fidélité plus profonde à l'esprit cartésien⁴. S'agit-il enfin de l'interprétation de Descartes par ses commentateurs avoués, universitaires ou non ? Mais ceux-là ne cherchent le vrai Descartes qu'à la condition paradoxale de savoir n'y pouvoir jamais parvenir.

Le concept d'interprétation, par sa plasticité même, nous paraît ainsi recéler ainsi nombre d'équivoques que l'historien de la philosophie voit comme autant de richesses exploitables. Partant d'elles, il peut alors s'atteler à décrire deux types de décentrement – décentrement internes et décentrement externes.

(1) On appellera *décentrement internes* les gestes par lesquels Descartes semble à l'interprète (a) infidèle à *lui-même*. Certes, on l'a dit, il conviendrait d'abord de se donner un Descartes rigoureusement et parfaitement cartésien, pour que soit possible l'imputation d'« infidélité à soi » ; mais faute d'une telle détermination, tout repérage de deux (ou plus) lignes théoriques non parfaitement compatibles entre elles invitera à se demander laquelle est *la plus* cartésienne, et partant où Descartes manque à soi-même. Telle est la question que l'on peut formuler, du

³ Cf. ici même, les précisions de V. Carraud dans son article ci-dessous intitulé « En deçà du cartésianisme ? Descartes péronien : le *Studium bonae mentis* ».

⁴ Cf. typiquement Malebranche, *De la recherche de la vérité*, III, I, chap. IV, v.

moins en première analyse, s'agissant de l'articulation entre dualisme et union de l'âme et du corps. Mais cette infidélité même, n'est-elle pas la marque d'une fidélité plus haute : celle qui lie Descartes à la vérité et aux menus faits contre tout esprit de système⁵ ? C'est le type d'hypothèse que proposent Pierre Gueñancia, sur l'union de l'âme et du corps, Tamás Pavlovits sur la question de l'infini, ou Gábor Boros sur les émotions intellectuelles. Dans ces trois cas, la force d'une certaine position strictement cartésienne (la distinction réelle, la primauté de l'*ego cogito* ou la possibilité d'une théologie naturelle) se trouve contestée ou rééquilibrée par Descartes lui-même. On appellera encore décentrement interne (b) les évolutions chronologiques ou biographiques par lesquelles Descartes « accède à lui-même » et à sa propre envergure de philosophe : ainsi Vincent Carraud, suivant une proposition de Pierre Costabel, décrit-il le passage d'un « Descartes péronien » à un « Descartes cartésien ».

(2) Plus divers et plus nombreux sont les décentrement externes : nommons ainsi la mise au jour de décalages de schèmes théoriques, de questions ou des concepts cartésiens, par rapport à une tradition, un *status quaestionis* ou même une postérité déterminés sur le long temps de l'histoire de la philosophie. De ce type seront les (a) les reprises, décalages ou altérations que la postérité imposera aux thèses cartésiennes, et qu'illustrent les contributions de Laure Verhaeghe (sur Pascal) et Miklós Vető (sur Fénelon) ; (b) mais ce peut être la situation de certains concepts cartésiens, situation paradoxale ou neuve, comme le suggèrent Dan Arbib à propos de l'infini ou Alberto Frigo à propos de l'amour.

Pas plus que cette présentation, les contributions qu'on va lire ne prétendent épuiser la question du cartésianisme de Descartes, ni même l'interrogation sur le concept de cartésianisme, naguère ouverte par Geneviève Rodis-Lewis et Henri Gouhier. Tout au plus veulent-elles témoigner de sa labilité et tenter d'en modéliser autant que possible les effets. Ces études sont issues d'un colloque organisé à Budapest le 23-24 janvier 2014 par le Département de Philosophie de l'Université de Szeged et l'Institut français de Budapest. Nous tenons à remercier vivement l'Institut français de Budapest, et particulièrement Hervé Ferrage, le directeur de l'Institut, pour avoir accueilli et subventionné ce colloque. Nous remercions également Miklós Vető pour son soutien personnel.

Dan Arbib et Tamás Pavlovits

⁵ Péguy, toujours, au sujet de Descartes : « Parlez-moi surtout d'une certaine fidélité à la réalité, que je mets au dessus de tout » (« Note sur M. Bergson... », *op. cit.*, p. 1270).



PIERRE GUENANCIA

La distinction et l'union de l'âme et du corps : l'une est-elle plus cartésienne que l'autre ?

Partons de cette remarque de M. Merleau-Ponty : « Sur tous ces sujets [sc : il s'agit des sujets relatifs à l'union de l'âme et du corps : “cette dimension du composé d'âme et de corps, du monde existant, de l'Être abyssal que Descartes a ouverte et aussitôt refermée”, pp. 57-58], nous sommes disqualifiés pas position. Tel est ce secret d'équilibre cartésien : une métaphysique qui nous donne des raisons décisives de ne plus faire de métaphysique, valide nos évidences en les limitant, ouvre notre pensée sans la déchirer. Secret perdu, et, semble-t-il, à jamais »⁶.

Rappelons aussi les termes bien connus de la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643 : « je n'ai jamais employé que fort peu d'heures [...] par an, aux pensées qui occupent l'entendement seul [c'est-à-dire à la métaphysique], et j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit » (AT III, 692). L'union de l'âme et du corps, la vie de l'homme dans le monde, les inclinations naturelles ne permettent pas la spéculation métaphysique, elles indiquent une autre direction de l'esprit que celle de l'étude et de la méditation, une autre destination de l'homme. Le concept de la philosophie n'a pas dans cet ordre de choses la même signification que celle qu'il doit avoir en métaphysique, celle de science plus certaine qu'aucune autre. Dans cet ordre de choses le philosophe doit s'adonner à la recherche d'une philosophie utile pour les hommes, une philosophie « plus pratique que spéculative », selon les termes bien connus de la 6^{ème} partie du *Discours de la méthode*.

Finalité et nature : le concept de nature de la *Méditation VI* est bien différent de celui de la physique et métaphysique (chose étendue, matière et mouvement). La nature enseigne, les mouvements des esprits animaux signalent les choses à rechercher et à fuir ; ces choses corporelles sont reliées à l'homme alors que l'étendue est au contraire de nature radicalement différente de l'esprit qui la connaît. Dans l'union au contraire le sujet de la connaissance est beaucoup trop

⁶ M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985, p. 56.

lié à l'objet pour qu'on puisse s'en faire un concept distinct. D'où la référence à la vie, aux sens, à l'homme du commun qui n'est pas un savant : comprendre l'union, c'est l'éprouver en soi, éprouver la bonne correspondance entre le corps et l'esprit, cette compréhension est celle de la finalité de l'union. Ce n'est pas tant un concept qu'une expérience (comme celle de la liberté, sauf que la liberté est une notion très claire) : la certitude d'être un seul homme, esprit et corps confondus, se manifeste par une propension, une inclination, et non par idée claire et distincte (encore qu'elle soit clairement connue).

Ce problème peut se ramener à celui du rapport entre le corps *res extensa* et le corps humain, un et indivisible comme l'âme : d'un côté la connaissance de la machine (le cadavre de la *Méditation II*), de l'autre l'épreuve des sentiments de plaisir, de douleur (l'âme n'est pas dans la machine seulement comme un pilote dans son navire).

En d'autres termes : le corps machine est multiple, le corps humain est un. Le point de vue de l'union est celui de l'unité. La question principale ici est celle de l'usage, question propre à l'union et à tout ce qui s'y rapporte, question ou préoccupation qui la distingue de toutes les autres : usage des passions (naturel et volontaire), usage du libre arbitre, et même usage de la vie (le terrain de la compréhension de l'union). Cette question aurait-elle un sens dans le cadre de la distinction ? L'usage implique la fin (instituée par la nature ou par les hommes), ce qui permettrait d'expliquer que l'union se comprend en la pratiquant et non par une vue d'entendement. La finalité ne se conçoit pas comme on conçoit la propriété d'une substance. Elle est de l'ordre d'une inclination.

Il faut se demander ce que la pensée de voir et de sentir ne peut pas comprendre, ne peut même pas percevoir : ce n'est pas le phénomène (qui est interne), mais son extériorité par rapport à moi : je peux bien considérer cette pensée comme mienne, de même que ce corps est mien (j'y suis lié, c'est cela l'union), mais elle ne vient pas de moi et ne dépend pas de moi : c'est contre mon attente que j'en prends connaissance. Le plaisir et la douleur font irruption dans la sphère du cogito, même si ce sont des modes de la pensée. Pour les comprendre il faut que je sorte de cette sphère de pensée, ce qui n'est pas en toute rigueur possible, mais en reconnaissant la présence en moi, et même au plus intime de moi-même, de quelque chose qui ne vient pas de la pensée, mais qui vient à la pensée, depuis une extériorité irrécusable. Mon corps en ce sens m'apporte à tout moment la preuve de son extériorité par rapport à moi, quelquefois même cette extériorité est plus présente, plus intime que moi-même, comme dans le plaisir et la douleur. L'intimité de la liaison à mon corps dans la douleur (qui fait que je ne suis pas logé dans mon corps seulement comme un pilote dans son navire) n'est-ce pas la conscience d'une extériorité dont je ne peux pas me séparer ? L'union n'est-ce pas la conscience de l'impossibilité de se séparer de ce corps éprouvé comme mien mais aussi comme non moi, comme autre que moi, et donc comme extérieur à moi *i.e.* à mon âme ? Dans l'union,

l'âme demeure distincte du corps dont elle n'est pas séparée. Former un seul tout ne veut peut-être pas dire : être d'une seule pièce, sinon comment parler de composition (nous sommes tellement composés, dit Descartes, que ce qui nous a plu hier ne nous plait plus aujourd'hui) ? L'unité de l'âme (elle n'a pas de parties, elle est toujours la même, c'est une pure substance) n'implique pas l'homogénéité de ce tout que mon âme forme avec mon corps. Si l'âme expérimente dans l'union le fait de dépendre du corps auquel elle est unie, alors elle comprend son corps comme distinct d'elle, comme quelque chose d'extérieur à elle mais inséparable d'elle. Ce sont ces deux idées (qui peuvent effectivement paraître contraires, au moins) qui forment l'union : l'inséparabilité de deux choses pourtant distinctes. C'est par mon corps (plaisir et douleur) que je suis lié au monde, *i.e.* aux autres corps, et cette liaison aussi est impossible à défaire. Car l'âme en tant que telle demeure toujours ce pouvoir de distanciation, ce regard qui permet de considérer l'extériorité comme telle, et non comme aussi mienne. C'est essentiellement un pouvoir de négation : la pensée de voir n'est pas le voir lui-même, l'immédiateté d'un contenu extérieur qui s'impose à mon œil. C'est la vision pure, coupée de son origine, du moment où elle apparaît, de sa différence avec d'autres contenus, bref de tout ce qui localise la perception et la fait dépendre d'autre chose que de moi. Être uni avec un corps cela revient à se situer en un point du corps (d'où le privilège épistémologique de la douleur, car l'âme est là où elle a mal, elle se localise en un point ou une région du corps). C'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre l'incitation de Descartes à attribuer une sorte d'extension à l'âme (voir la lettre citée plus haut), car c'est cela la concevoir comme unie avec un corps, et rien de plus étranger à la nature de l'âme que l'étendue, la divisibilité, le *partes extra partes*, elle qui est tout d'une pièce, indivisible, la même qui veut et a des appétits. Que veut dire être étendue pour l'âme ? Bien sûr pas que l'âme c'est le corps, ou la peau, ou autre réduction matérialiste. Mais plutôt que dans l'union l'âme ne peut pas être complètement elle-même, elle est toujours aussi autre chose qu'elle-même, elle est liée, intimement, à quelque chose qui pourtant n'est pas elle. Le corps reste donc distinct de l'âme dans l'union, sinon d'ailleurs comment pourrai-je parler d'union, ce serait l'union de quoi avec quoi ? Le revers du sentiment d'être uni avec un corps et de ne former qu'un seul tout avec lui c'est la conscience du non recouvrement de ce corps et du moi qui le tient à juste titre pour son corps. L'union n'efface pas les deux idées distinctes de l'âme et du corps, elle n'en fait pas une seule idée, mais elle consiste à joindre ces deux substances de telle sorte que l'une agisse sur l'autre et réciproquement. L'expérience de l'union est donc celle de l'interaction des deux substances : l'action de l'âme sur le corps (les mouvements volontaires), l'action du corps sur l'âme (les émotions, passions et sentiments). Mais pour comprendre l'union, il faut commencer par poser la distinction entre l'âme et le corps, ce que fait longuement Descartes au début de son traité sur *Les passions de l'âme*. La distinction réelle de l'âme et du

corps est une acquisition fondamentale de la philosophie cartésienne : personne avant moi, dit Descartes, n'avait montré que l'âme et le corps sont des substances radicalement distinctes l'une de l'autre, ou que la distinction de l'âme et du corps est une distinction *réelle*. Mais l'union ? Peut-on dire qu'elle est un apport propre de Descartes au même titre que la distinction ? Non bien sûr, puisque c'est un fait d'expérience commune, c'est ce que chacun sait du seul fait de vivre⁷. Mais Descartes intègre cette donnée non cartésienne dans le cartésianisme et en fait un des piliers de sa philosophie. La force de cette philosophie est de pouvoir, sans cesser d'être philosophie, intégrer à elle des faits qu'elle n'a pas constitués elle-même, comme celui de l'union de l'âme et du corps. Par là elle communique avec le sens commun, et peut être aussi discutée et critiquée par lui. Elle ne forme pas un système clos, régi par une logique seulement interne à ce système. Elle s'expose donc aux arguments qui peuvent la contester : elle ne change pas la nature des faits afin de pouvoir les accommoder au système déjà monté, elle reconnaît ces faits, et la difficulté de les concilier avec ce qu'elle a montré avec certitude. La thèse de l'union n'a rien de spécifiquement cartésien, l'explication « technique » de la façon dont l'âme et le corps communiquent intègre bien à elle les concepts de la physique cartésienne, mais la thèse que l'âme agit sur le corps par les mouvements volontaires et que le corps agit sur l'âme en produisant en elle sentiments, passions, émotions, cette thèse est celle du sens commun, et non de Descartes en particulier. Descartes n'explique d'ailleurs pas comment c'est possible conceptuellement que l'âme et le corps qui sont deux substances contraires puissent agir l'une sur l'autre, il explique comment cela peut se faire matériellement, par la seule nature du corps. Ce qui sous entend qu'il tient l'union pour réelle, ce qui rend inutile la question de sa condition de possibilité. Elle est possible puisqu'elle est réelle, effective, indubitable.

Mais que ce ne soit pas une doctrine spécifiquement cartésienne (comme l'est la thèse de la distinction réelle, qui n'a pas manqué d'attirer des objections multiples de la part des contemporains, ce qui n'est pas le cas de la thèse de l'union, par laquelle, aux yeux de tous, Descartes rejoignait le sens commun), ne signifie bien sûr pas qu'elle n'est pas importante dans la philosophie de Descartes, ni qu'elle n'y a pas une place centrale et qu'à ce titre elle est tout à fait cartésienne. Mais elle ne l'est que conjointe à la thèse de la distinction, qui n'est pas « dépassée » par celle de l'union, mais seulement régionalisée, circonscrite au domaine des idées claires et distinctes.

Comme simple chose qui pense l'esprit peut-il avoir en lui d'autres idées que des idées claires et distinctes ? Certes il en a aussi de confuses (comme les idées des qualités sensibles), mais comme il s'abstient de les rapporter aux cho-

⁷ « Cette étroite liaison de l'esprit et du corps que nous expérimentons tous les jours [est] cause que nous ne découvrons pas aisément, et sans une profonde méditation, la distinction réelle qui est entre l'un et l'autre » (*Réponses aux 4^{èmes} Objections*, AT IX, 177).

ses en dehors de lui, ces idées peuvent aussi, en tant qu'elles sont seulement des idées, *i.e.* des modes de la pensée, être considérées comme distinctes. On a donc d'un côté les choses extérieures considérées comme des corps matériels, indépendamment du fait de savoir si elles existent ou non (la distinction substantielle ne peut pas fonder l'existence des choses corporelles), et d'un autre côté l'esprit (les esprits ? ce n'est pas sûr) comme chose qui pense, *i.e.* qui a en lui les idées de toutes les choses comme de purs noèmes. D'un côté les corps caractérisés par leurs propriétés géométriques, de l'autre l'esprit comme lieu des idées. Mais dès lors que l'on reconnaît que l'esprit est répandu dans tout le corps et qu'il compose comme un seul tout avec lui, il y a pour ainsi dire mélange des constituants propres à chacun d'eux : l'esprit se matérialise (plus qu'il ne s'incarne), le corps devient humain, *i.e.* sensible, un, mien. L'esprit n'est plus défini par la négation des propriétés qui caractérisent le corps, puisqu'il est en quelque façon étendu à travers le corps tout entier. La douleur, le plaisir localisent l'esprit qui est là où il a mal, là où ça fait plaisir. Il n'est plus à distance du corps dont il dénombre les propriétés comme s'il l'observait de l'extérieur (« toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît dans un cadavre », selon l'expression de la *Méditation II*, AT IX-1, 20). Il est ce corps qui éprouve des sentiments. Ceux-ci sont donc le lien qui rattache le continent corps avec le continent esprit, qui cessent alors d'être insulaires. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus d'idées claires et distinctes mais seulement des idées confuses et obscures, cela signifie seulement qu'à côté des premières qui demeurent valides et présentes à l'esprit, il y a désormais des idées pensées comme irréductiblement obscures et confuses, des idées dont le statut ontologique (et pas seulement psychologique) est celui de réalités obscures et confuses. À quel caractère les reconnaît-on ? à l'expérience que fait l'esprit de ne pas pouvoir les mettre à distance de lui, de ne pas pouvoir les séparer de lui. La pensée de voir ou de sentir n'implique pas l'existence d'un corps : je ne sais pas si j'ai des yeux, des mains, mais je pense que je vois et touche des choses. Je peux nier l'existence de ce corps et de ces organes, je ne peux pas nier la pensée de voir ou de sentir. Elle fait donc partie de moi, *i.e.* de mon esprit. Mais sentir ou imaginer : n'est-ce pas appliquer son esprit à quelque chose de différent de lui et apercevoir dans cette différence ou dans l'extériorité de ces sentiments à la pensée l'existence d'un corps auquel je suis lié précisément parce que ces sentiments débordent la pensée de voir et de sentir ? parce qu'ils ajoutent quelque chose à la simple pensée ou aux seuls contenus noématiques des idées⁸, à savoir la présence sentie d'un corps que l'esprit ne peut pas séparer de lui, d'un corps avec lequel il compose un tout, au lieu d'être un tout par lui-même seulement ? Ce qui rend ces senti-

⁸ Cf. Merleau-Ponty : « Le sentir qu'on sent, le voir qu'on voit, n'est pas pensée de voir ou de sentir, mais vision, sentir, expérience muette d'un sens muet » *Le visible et l'invisible*, Gallimard, p. 303.

ments (plaisir, douleur, mais aussi faim, soif) obscurs et confus, c'est l'impossibilité de tracer à l'intérieur d'eux-mêmes une ligne de démarcation entre ce qui relève du corps et ce qui relève de l'esprit. Une analyse qui tenterait la décomposition de ces sentiments afin de parvenir à isoler les éléments simples qui les composent serait ici un contre-sens. Il n'y a pas de natures encore plus simples dont ces natures que sont les sentiments seraient composées. D'où la tentation (peut-être surtout par souci de symétrie avec les autres natures simples corporelles et intellectuelles) de faire de ces natures composées que sont les sentiments la notion primitive de l'union de l'âme et du corps. Le sentiment tout en étant un mode de la pensée (car je ne pourrais pas sentir sans l'âme, et c'est même elle qui sent et qui voit) n'est pas qu'un mode de la pensée, mais quelque chose que la pensée en tant qu'elle est seulement pensée reçoit en elle comme s'il provenait d'ailleurs que d'elle-même comme s'il y avait extériorité du sentiment à la pensée. Je ne sentirais pas si je n'avais pas de corps, ou si j'étais seulement superposé à lui, et non pas uni réellement et substantiellement. Sentir ne se pourrait donc pas sans le corps. Comment concilier ces deux thèses aussi cartésiennes l'une que l'autre : 1) le sentiment est un mode de la pensée ; 2) je ne sentirai pas si je n'avais pas de corps⁹, *i.e.* si mon âme et mon corps ne faisaient pas un seul tout, la conscience étant ici présente dans le tout comme dans chacune des parties de ce tout, assurant ainsi ce que l'on pourrait appeler une double et réciproque immanence : des parties au tout, du tout à chacune des parties ? Un tel passage des propriétés de l'une des substances dans l'autre permet de dire, ce qui est la reconnaissance officielle de l'union, que l'âme est en quelque façon étendue ou présente dans tout le corps, en totalité et en chaque partie, et que le corps humain est un et indivisible, le même corps quelles que soient ses dimensions et sa figure comme *res extensa*. En bref : dans l'union l'âme et le corps ne sont plus des substances distinctes l'une de l'autre, et, du même coup, ne sont plus considérées comme des substances. Ce qui fait (je ne peux pas développer cette question que je mets en attente) que si l'union peut être dite substantielle (au sens de réelle, au sens où le terme de substance dénote l'unité ontologique ou réelle d'une chose), l'homme ne constitue pas une 3^{ème} substance. Il ne peut pas y avoir empilement des substances les unes sur les autres. C'est soit la distinction des substances corporelle et intellectuelle, soit un autre point de vue sur les choses que celui de la substance. Cet autre point de vue c'est celui du mélange ou de la composition, qui caractérise tout ce qui se rapporte ou peut être rapporté à l'homme. C'est une nouvelle nature, en elle-même composée et non simple comme celles du corps et de l'âme, mais primitive comme elles, *i.e.* se comprenant par elle-même et non par l'addition des deux autres. À cette nouvelle nature correspond une façon propre de concevoir, que Descartes dit être celle des sens et de l'usage de la vie. Ce qui caractérise ce nouveau point de vue,

⁹ « on ne peut sentir sans le corps », *Méditation II*, AT IX-1, 21, voir aussi *ibid.*, pp. 23-24.

c'est qu'il s'abstient naturellement de considérer les choses de manière séparatrice et distinctive, *i.e.* en termes de substances (« c'est le propre et la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre », dit Descartes dans les *Réponses aux 4^{èmes} Objections*, AT, IX-1 176). Il s'agit en effet de chercher la liaison ou la correspondance entre ce qui appartient à l'une et à l'autre des deux seules substances connues par l'entendement humain. Comment tel mouvement des esprits donne à l'âme occasion d'avoir telle pensée ? comment telle volonté est suivie d'un mouvement particulier du corps ? Je ne dis pas que la distinction est abolie, loin de là, sinon comment établir ces liaisons et correspondances, mais qu'ici l'entendement va dans le sens contraire de celui de la distinction (et c'est peut-être pour cette raison que l'entendement se nomme ici : les sens ou l'usage de la vie). Si le point de vue de la distinction est celui de la négation (on conçoit clairement et distinctement une substance en niant d'elle tout ce qui ne lui appartient pas, ce qui donne ces définitions privatives de chacune des substances : l'âme n'est pas étendue¹⁰, n'est pas divisible, n'a pas de figure, etc. ; le corps ne pense pas, ne sent pas, il est divisible, etc.), le point de vue de l'union est celui de la corrélation, et même de la convenance entre des qualités ou propriétés pourtant opposées les unes aux autres, du point de vue de ce que Ricoeur appelle « l'entendement diviseur », qui est pour lui (mais pas pour Descartes) un moment dépassé par l'union où l'entendement relie ce qu'il avait séparé¹¹. L'entendement peut-il dire que le corps est bien disposé (pour être uni avec l'âme) ? Il peut seulement dire comment le corps est fabriqué, qu'il fonctionne comme une machine etc. Il peut décomposer et recomposer l'architecture du corps, mais peut-il en comprendre la finalité, les usages auxquels il est destiné ? Ne faut-il pas le savoir par expérience, ne faut-il pas un savoir pratique, comme celui que les sens possèdent par le simple usage de la vie ? Le problème que rencontre l'homme dans sa vie n'est pas celui de savoir quelle est la nature des choses considérée en elle-même, mais en quoi elles peuvent lui être utiles ou nuisibles. C'est un savoir orienté, intéressé, mais vrai dans son ordre. Ce n'est pas non plus un non savoir, comme l'instinct des animaux, puisqu'il faut choisir et ne pas se tromper. Le savoir de l'homme comme tel est de l'ordre de la conduite de la vie, ce qui implique l'expérience, la conscience du probable et du possible, le jugement, autant de qualités qui sont celles de l'esprit. Les sens ne sont pas une instance tout autre que l'entendement, c'est l'entendement mais appliqué à des objets qu'il ne cherche pas à décomposer et à réduire en natures simples, objets qu'il saisit de façon synthétique, comme des tous qui ont rap-

¹⁰ « d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est une chose étendue et qui ne pense point », *Méditation VI*, AT IX, 62.

¹¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Seuil, 2009 [1^{ère} édition : 1950], p. 343 : « l'union de l'âme et du corps ne peut manquer de scandaliser l'idéalisme naturel à l'entendement diviseur ».

port à l'homme comme tout. Ce sont des choses en rapport les unes avec les autres et non des choses isolées auxquelles il a affaire, comme on peut aussi le voir dans la réflexion cartésienne sur les actions de la vie dans la 3^{ème} partie du *Discours*.

On pourrait donc dire, sans doute en simplifiant trop ces questions difficiles et incertaines, que le problème des sens (c'est-à-dire les organes de la sensibilité) est celui du sens (c'est-à-dire une direction qui est aussi une signification), problème irréductible à celui de la nature des choses comme telles, considérées en elles-mêmes. Dès que Descartes fait référence aux sens dans la *Méditation VI* (la faculté de sentir), le problème qui est alors le sien jusqu'au terme de cette méditation est celui de la fiabilité de ce que la nature lui enseigne, sous-entendu pour son bien, non pas son bien d'individu mais son bien en tant qu'homme. Soudain la finalité fait irruption dans le champ de la pensée jusque là limitée dans son exercice à la seule inspection de l'esprit. Alors que là il s'agit de recevoir un enseignement, de suivre une inclination, de reconnaître le sens de ce à quoi l'homme a affaire en tant qu'homme. Or le premier enseignement de cette nature (qui désigne l'ensemble des choses disposées par Dieu) est que j'ai un corps qui est bien ou mal disposé selon les situations rencontrées¹². C'est par là que la passivité vient à la pensée ou à l'âme. Elle vient, dans l'argumentation de Descartes, soutenue par l'idée de sa finalité ou de son usage :

il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée [...], il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi [...] (*Méditation VI*, AT IX, 63)

*

J'en arrive ainsi à la question de la passivité de la pensée, à laquelle Jean-Luc Marion a consacré récemment un livre¹³. J'ai lu ce livre non seulement avec un intérêt constant, mais avec un intérêt croissant à mesure qu'il avance vers les questions contenues dans le dernier livre de Descartes (le *Traité des passions*) et, dans ce livre, aux questions sans doute les plus originales de ce traité : la ques-

¹² « Or, il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps, qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger et de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. », *Méditation VI*, AT IX, 64.

¹³ Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, 2013. Nous avons discuté (avec également Denis Kambouchner) sur ce livre le 14 décembre 2013 à Paris dans le cadre du Séminaire Descartes à l'École Normale Supérieure.

tion de l'admiration (très singulière, aucun cartésien et encore moins aucun non cartésien n'y a prêté attention) ; la question (très rapidement évoquée dans le livre de J-L. Marion) des émotions intérieures, brève et étrange théorie de l'affection de l'âme par elle-même, d'une joie intérieure qui est de nature intellectuelle et non sensible, comme l'autre joie, la plus courante, dont elle peut tout à fait être dissociée ; et, bien sûr, la question de la générosité, à la fois passion et vertu (et même clé de toutes les vertus).

Intérêt croissant à mesure que l'on franchit les étapes de la démonstration : a) le statut de la preuve de l'union de l'âme avec mon corps (*meum corpus*) ; b) la modalité de l'union : qu'est-ce que ça change pour l'âme d'être unie avec un corps avec lequel elle forme un seul tout ; c) la détermination théorique ou épistémologique de cette union (la 3^{ème} notion primitive qui est non seulement irréductible aux deux autres mais qui ne peut être pensée comme une 3^{ème} substance, comme le sont l'âme et le corps) ; d) le passage de l'union à l'unité (où pointe alors la question de savoir si c'est le même soi qui pense et qui éprouve en lui la présence d'un corps dont il ne peut douter) ; et, e) l'aboutissement de cette enquête serrée à la question des passions de l'âme, non pas comme thème ou objet parmi d'autres objets de la philosophie de Descartes, mais comme la manifestation tardive mais décisive de l'essence même de la pensée : la pensée passive, c'est le titre du livre, c'est aussi et surtout la modalité la plus essentielle de la pensée ou de l'*ego cogito*, ce que Descartes aurait de plus en plus vu, ce qui se serait imposé à lui, plus que ce qu'il aurait méthodiquement découvert (« l'ultime découverte essentielle de Descartes », Marion, *Op. cit.*, p. 71).

Tel est le problème de fond de ce livre complexe : en quel sens doit-on entendre la passivité de la pensée pour que cette pensée passive non seulement ne soit pas entendue comme le niveau inférieur d'une pensée principalement active, ni comme seulement un des deux côtés de la pensée dont l'autre serait l'activité, mais comme la possibilité la plus propre de la pensée d'être affectée par ce corps « lequel par un certain droit particulier j'appell[ais] mien » – dit Descartes. La thèse forte du livre étant que, de cette passivité comme condition d'exercice de la pensée, le moi, l'âme, le *cogito* non seulement ne peut se détacher, mais ne peut pas douter – le doute portant sur l'existence des corps extérieurs bien sûr, et de ce corps placé au milieu de ces corps extérieurs, mais non sur l'existence de ce *meum corpus*, trop intimement lié et présent à l'âme pour que celle-ci puisse s'en détacher : « La pure intelligence ne souffre pas, dit J-L. Marion, donc ma mens doit prendre corps dans une chair pour souffrir » (Marion, *Op. cit.*, p. 70).

La chair, notion ultime eût dit Merleau-Ponty qui s'est beaucoup intéressé à ces questions et dont la pensée sur l'union de l'âme et du corps notamment dans sa signification cartésienne soutient implicitement la recherche de J-L. Marion. Merleau-Ponty évoquait aussi à propos de la vision « un mystère de passivité »

(Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 52). La chair est au centre de ce livre, comme cette notion vers laquelle Descartes se serait approché au plus près avec la notion du *meum corpus*, distinct des *alia corpora*, comme la chair (*Leib*) est distincte du corps (*Korper*).

Évidemment ce rapprochement ne va pas de soi, sinon en un sens banal : mon corps n'est pas un corps extérieur, matériel, objectif – comme celui d'un cadavre, qui est son corps mais qui n'a pas un corps sien, un corps propre. Son corps n'est plus qu'une *res extensa*. Mais c'est le propre des grandes interprétations de chercher le passage à la limite de la lettre, et de trouver la clé de l'interprétation d'une pensée dans un concept, une notion, une question qui ne se trouve pas littéralement dans le texte. Ce que Descartes aurait cherché à penser ce n'est ni l'âme ni le corps comme deux substances qui s'excluent mutuellement (*cf.* plus haut le concept de l'une comme négation du concept de l'autre), mais c'est *meum corpus*, la chair, qui éprouve des sentiments (sensations), qui éprouve de la douleur, etc.

J-L. Marion qui connaît et lit si bien les textes de Descartes sait très bien ce qui peut lui être objecté : ce corps qui peut être détaché de moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense dans la *Méditation II* est autant celui de Descartes que ce corps auquel il est intimement uni, pour lequel il souffre, etc. de la *Méditation VI*. Le rappel de la distinction entre l'esprit et le corps qui précède la « preuve » de l'existence de choses corporelles souligne qu'aux yeux de Descartes la reconnaissance d'une union, aussi intime soit-elle, entre l'esprit et le corps tire même sa force du rappel de cette altérité radicale des deux substances. L'âme ne pouvant pas être la cause des sentiments et des passions qu'elle ressent en elle-même, il faut bien, si Dieu n'est pas trompeur, que cette cause soit ce corps particulier auquel elle est unie, et par la médiation duquel tous les autres corps agissent sur elle. Il ne peut y avoir union que si les deux choses qui sont unies sont différentes l'une de l'autre, si ce n'est sous l'identité de substances, du moins en tant que causes produisant des effets spécifiques : l'âme comme cause des mouvements corporels volontaires, le corps comme cause des sentiments et passions (la pensée passive) dans l'âme. Mais l'argument de Descartes lorsqu'il s'agit de l'union est toujours l'usage et la finalité des facultés qu'il trouve en lui. Ainsi la passivité de la faculté de sentir ne serait d'aucun usage, elle serait même inexplicable s'il n'y avait pas une faculté active qui la produisait sous la forme d'effets spécifiques. La passivité rencontrée dans une chose renvoie toujours à l'action d'une chose différente d'elle. C'est le fil conducteur de l'explication des passions de l'âme. Il est bien dans le prolongement de cette explication de l'union par l'altérité des termes unis que développe Descartes dans ce passage si difficile de la *Méditation VI*. Aux passions et sentiments on peut appliquer ce que Descartes dit de l'existence des choses matérielles : on sait qu'elles existent « de ce qu'elles se présentent à nous de telle sorte que nous connaissons clairement qu'elles ne sont pas faites par nous, mais qu'elles

nous viennent d'ailleurs (*aliunde advenire*) »¹⁴. L'étroitesse de l'union et la mien-neté du *meum corpus* ne suppriment pas la conscience que l'âme ou l'esprit ou l'ego a d'être affectée par autre chose qu'elle-même, de recevoir « d'ailleurs » des contenus de pensée différents de ceux qu'elle forme par elle-même lorsqu'elle s'applique à des objets qui ne l'émeuvent pas, au sens propre de ce verbe.

Il me semble que l'interprétation de J-L. Marion tend à minorer la priorité épistémologique de la distinction sur l'union, ainsi que son maintien au sein même, au cœur même de l'union. Certes dans l'union l'âme substance pensante n'a pas affaire au corps substance étendue, mais elle demeure d'une certaine façon distincte de l'union qu'elle forme avec le corps. (Sinon il serait non seulement vain mais absurde d'encourager l'âme à ne pas donner son consentement aux passions qu'elle éprouve. L'âme en ce cas (Hobbes par exemple) ne ferait effectivement qu'un avec le corps, sans moyen de prendre de la distance vis-à-vis du composé qu'elle forme avec lui).

*

L'âme forme avec le composé une union d'un autre type que l'union vécue de façon purement immanente par ceux qui ne philosophent jamais et ne se servent que de leurs sens. Se mettre à leur place ne veut pas dire oublier la distinction mais l'élever à la puissance supérieure en faisant du composé substantiel (donc indécomposable) l'objet intentionnel de l'âme, lorsque celle-ci cherche à se représenter son être tout entier, et doit pour cela ouvrir la porte à ce qui en elle lui vient d'ailleurs (à ce qui comme dira Malebranche est en nous, malgré nous). Le « malgré moi » fait ici partie de moi, il n'en est pas détachable, de même que le volontaire et l'involontaire forment pour Ricœur une synthèse originaire, et par conséquent un mélange, comme l'union de l'âme et du corps (*quasi permixtio*). Ce caractère indécomposable n'empêche pas de distinguer des natures différentes dans ce que comprend cette synthèse. Mais elles ne forment pas deux côtés qui s'opposent ou deux parties qui se combattent. L'union veut dire qu'il n'y a pas de hiérarchie entre les choses qui entrent dans cette composition, qu'il n'y a pas de haut et de bas, d'instance qui commande et d'instance qui obéit. L'union pensée par Descartes implique l'unité du composé¹⁵. De ce point de vue en effet, mon corps c'est moi, ou bien ma chair est pensante (« ma chair *pensante* » dit J-L. Marion, *ibid.*, p. 56). Mais cette union synonyme de pensée passive ne pourrait pas être vécue comme telle si l'âme ne s'unissait pas à elle par le fait même de s'en mettre à distance et de pouvoir s'en distinguer. L'âme est conscience et d'elle-même et de son union avec un corps, et de l'écart entre les deux. C'est en elle seule que se trouvent liés ces deux contenus de pensée temporellement séparés l'un de l'autre que sont la distinction réelle et

¹⁴ À l'Hyperaspistes, août 1641, AT III, 428-429.

¹⁵ Voir le chap. V du livre de J-L. Marion : « L'union et l'unité ».

l'union substantielle. « Il s'agit finalement de penser l'*union* de l'union et de la distinction de l'esprit et de mon corps » (*ibid.*, pp. 55-56). J'ajoute seulement : afin d'éviter le clivage ou la division du sujet entre l'ego pur et l'ego humain incarné, dans laquelle s'est engagé majoritairement le transcendantalisme post-cartésien. C'est la même âme qui doute, qui veut, qui connaît, et qui forme avec son corps un seul tout. Autrement dit : Je suis le même qui doute et qui forme avec mon corps comme un seul tout. Le moi ne se divise pas ; mais il espace temporellement les consciences distinctes de lui-même. Comment cette unité fondamentale et pré-réflexive peut-elle soutenir la distinction et l'union de l'union et de la distinction du corps et de l'esprit, nous l'ignorons. Descartes a bien gardé secrète la recette de cet « équilibre », à supposer qu'il l'ait lui-même connue autrement que « par cette sorte de connaissance intérieure (*interna*) qui précède toujours l'acquise (*reflexam*), et qui est [si] naturelle (*innata*) à tous les hommes"¹⁶. Le fondement de la pensée cartésienne n'est donc pas plus cartésien que non cartésien car c'est celui de tous et de chacun, il est au nombre de « ces choses manifestement connues d'un chacun » évoquées par Descartes à la fin de la *Méditation V* (AT IX, 54).

¹⁶ *Réponses aux 6^{mes} Objections*, point 1, AT IX, 225 ; *Sextae Responsiones*, AT VII, 422.

En deçà du cartésianisme ? Descartes péronien : le *Studium bonae mentis*

I. ÊTRE CARTÉSIEN

Le colloque¹ qui nous réunit a un sous-titre qui ne saurait étonner : *Descartes et son interprétation*. Comme la présentation du colloque l'indique, ce sous-titre vise pour une part à rapporter à la philosophie de Descartes celles de ses successeurs qui ont prétendu l'exposer, la suivre ou la développer, éventuellement pour constituer leur propre doctrine. C'est le cas de ceux que l'historiographie a appelés « cartésiens », après qu'eux-mêmes, comme leurs détracteurs, se sont nommés ainsi, avant d'y accoler une épithète pour les distinguer des grands post-cartésiens, à commencer par Malebranche² : « premiers cartésiens », « cartésiens mineurs » ou quelquefois « petits cartésiens », de Reneri, Tobie d'André ou Clauberg, dans les Pays-Bas, à Geulincx ou Wittich ; de Clerelier, Du Roure ou Poisson, en France, à Regis ou Cally, au début du XVIII^e siècle. L'histoire en a été faite par Francisque Bouillier³, qu'ont complétée plusieurs savants, tels Paul Dibon ou Geneviève Rodis-Lewis⁴ — c'est encore en ce sens que le *Bulletin cartésien* admet la catégorie bibliographique des « cartésiens » ou qu'une collection de « textes cartésiens en langue française » est publiée par les éditions Vrin⁵. Il y a là un

¹ Par la richesse de ses discussions, le colloque fut aussi un véritable séminaire : que Tamás Pavlovits en soit vivement remercié. J'ai donc maintenu pour la publication la forme orale de cette communication.

² Sur la mention ambiguë de Malebranche « au nombre de ces philosophes », voir en particulier la *Défense de l'auteur de La recherche de la vérité contre l'accusation de M. de La Ville*, OCM, XVII-1, 509 (ainsi que la *Réponse de M.****, *ibid.*, 481).

³ *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3^e éd., Paris, Delagrave, 1868, 2 vol.

⁴ Voir les synthèses de ces deux historiens dans le *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, t. 1, éd. par Jean-Pierre Schobinger, Bâle, Schwabe, 1993, respectivement pp. 349-397 pour « Der Cartesianismus in der Niederlanden », et pp. 398-445 pour « Der Cartesianismus in der Frankreich ».

⁵ Sous la direction de Denis Moreau. Reste que le premier volume de cette collection, qui comprend les *Méditations sur la métaphysique* de Lanion et les *Méditations métaphysiques* de Fédé témoigne bien du « processus de recouvrement du cartésianisme proprement dit par la philosophie malebranchiste » (Jean-Christophe Bardout, introduction au volume, Paris, Vrin, 2009, p. 7) – même s'il n'y eut jamais peut-être de « cartésianisme proprement dit » (voir *infra* la note 16).

courant de pensée⁶, qui réunit ceux qui se sont eux-mêmes compris comme disciples de Descartes, ce qui implique une obédience de principe, partielle ou voulue totale, à la philosophie de Descartes, laquelle ne va pas sans l'établissement d'une orthodoxie, sans prosélytisme et même sans effets de mode – dont on pourrait retracer les avatars non seulement jusqu'au début du XVIII^e siècle, mais même jusqu'à sa fin, avec la pièce « féministe » de Mme de Genlis, *Le Club des dames ou le retour de Descartes*⁷. Naturellement, une telle « fidélité » ne va pas sans infidélité, c'est-à-dire sans schismes et sans hérésies, comme dans toute secte philosophique : on connaît l'anagramme que colporte Leibniz, souvent irrité par la fidélité sectaire et le dogmatisme des cartésiens : *Cartesius – sectarius*⁸. Or un phénomène sectaire, qui multiplie les doctrines *ad mentem Cartesii*, tend toujours à la répétition et à la scolarisation, quelques modifications qui y soient plus ou moins volontairement apportées – on pourrait en trouver l'archétype dans la longue *Préface* de Clerselier et dans les *Remarques* de La Forge à la première édition du traité de *L'homme* en 1664. « Cartésien » désigne alors ce que l'on croit conforme à la doctrine constituée publiée, ou publique, de Descartes, prise dans son ensemble et telle qu'on la comprend à un moment où à un autre de l'histoire, ce qui ne va pas sans mettre l'accent sur telle ou telle œuvre ou sur telle ou telle thèse. On pourra alors évaluer le cartésianisme des cartésiens, spécialement celui des « petits cartésiens », en fonction du degré de fidélité à la doctrine constituée et à l'acceptation explicite ou au refus assumé des thèses de Descartes les plus caractéristiques ou les plus difficiles à maintenir – que l'on songe aux « polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne » dont Geneviève Rodis-Lewis a fait naguère l'histoire en classant les cartésiens, du pseudo-Ameline (1667) à Poiret (1715), selon qu'ils furent défenseurs ou adversaires de la doctrine dite de la création des vérités éternelles⁹ – rien d'étonnant alors à ce que l'on puisse à rebours nommer aussi

⁶ Un courant de pensée, plus qu'une « école » : ce dernier mot est employé par Geneviève Rodis-Lewis, même si elle distingue la diffusion du cartésianisme dans les universités des Pays-Bas, qui emprunte surtout « la forme du commentaire », de sa diffusion en France, qui « limita cet aspect scolaire » et vit se répandre « maints petits ouvrages » de présentation et de développement de la doctrine cartésienne (voir, outre la contribution au *Grundriss* citée à la note précédente, « L'école cartésienne et ses limites », dans Yvon Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie* II, Paris, Gallimard, pp. 383-403) – il n'entre pas dans mon propos de faire droit à ces distinctions qui engageraient la discussion d'une « scolastique » cartésienne.

⁷ 1784, cité in François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002, p. 62. Le « féminisme » des « femmes cartésiennes » commence dès le dernier tiers du XVII^e siècle : qu'il me suffise de citer Mlle Dupré, nièce de Desmarets de Saint-Sorlin, « qui avait reçu le surnom de la Cartésienne » ou Mme de Grignan, que Mme de Sévigné appelait « ma chère petite cartésienne » (Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 442 et p. 439).

⁸ Selon Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 309.

⁹ *Studia cartesiana*, 2, Amsterdam, 1981, pp. 105-123, repris dans *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin-Reprise, 1985, pp. 139-157 ; voir aussi notre « Arnauld : A Cartesian Theologian ? Omnipotence, Freedom of Indifference and the Creation of the

« cartésienne » une thèse spécifique de Descartes détachée de son contexte : ainsi « cartésien » se dit, depuis Kant, de l'argument ontologique, *cartesianischer Beweis*¹⁰. Mais, quels que fussent les choix que les cartésiens opérassent dans les thèses cartésiennes, et quelque délicate que soit l'évaluation de ce qu'ils pussent retrancher de la doctrine cartésienne en prétendant rester cartésiens malgré son édulcoration, la cohérence doctrinale d'ensemble autorise à employer « cartésien » pour ce qui reste *en gros* conforme aux éléments fondamentaux de la méthode, de la métaphysique et de la physique de Descartes. On peut donc discuter qu'il en aille avec ces auteurs d'une véritable *interprétation* de Descartes, eux qui prétendent bien plutôt à son explicitation ou, comme dit Poisson, à un « commentaire » ou des « remarques »¹¹ – sauf à entendre *interprétation* selon son modèle musical. De ce point de vue, les auteurs les plus intéressants sont sans doute ceux qui essaient d'élaborer, à partir de la doctrine de Descartes et toujours en se voulant parfaitement fidèles *ad mentem Cartesii*, ce qu'il n'a pas élaboré lui-même, comme une logique (Poisson, Clauberg), dans la période qui précède la publication des *Regulae ad directionem ingenii*, parues en néerlandais en 1684 et en latin en 1701. Au demeurant, bien des cartésiens ne tiennent pas la doctrine cartésienne pour achevée : elle requiert donc des compléments. Comme le disait Ferdinand Alquié à propos de Clerselier et La Forge, ils « gardaient alors le souci de parfaire une œuvre que la mort avait interrompue »¹². Mais là encore, ces prétendus compléments ne valent pas véritablement comme des interprétations, sauf à donner lieu au développement d'un problème pris en lui-même et à sa solution : ainsi en va-t-il de l'occasionalisme, qu'on peut bien qualifier d'interprétation de Descartes en ce qu'il se veut une solution¹³ à ce qui resterait aporétique chez lui, ce qui ne va évidemment pas sans modification de la théorie initiale – modification qui s'est souvent avérée être une théologisation, au moins sous la forme d'une augustinisation¹⁴. L'hypertrophie de la question de la causalité entre la substance matérielle et la substance spirituelle puis en chacune d'elles et la rationalisation de la cause¹⁵ suffisent peut-être, du reste, à rendre compte de ce que l'histoire du cartésianisme dans la seconde moitié du

Eternal Truths », dans E. J. Kremer (dir.), *Interpreting Arnauld*, University of Toronto Press, 1996, pp. 91-110 ; version française dans le *XVII^e siècle*, 1996, 2, pp. 259-276.

¹⁰ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, III, 5, Ak. II, 162 ; *Kritik der reinen Vernunft*, A 602 / B 630, Ak III, 403 ; pour *ontologischer Beweis*, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, *ibid.*, 160-162 et *KRV*, A 591-592 / B 619-620, Ak III, 396-397.

¹¹ Voir Nicolas Poisson, *Commentaire ou Remarques sur la Méthode de René Descartes*, Vendôme, 1670 (réimpression New York, Garland, 1987).

¹² F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 43 – ce sera encore vrai, et peut-être plus vrai que de tous les autres, de Malebranche.

¹³ Ce qui n'empêche nullement cette « solution » d'avoir divisé les « cartésiens », comme Francisque Bouillier le note au commencement du chapitre sur Malebranche de son *Histoire*, *op. cit.*, t. II, p. 3.

¹⁴ Voir Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978.

¹⁵ Voir mon *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

XVII^e siècle s'identifie avec l'histoire de l'occasionalisme. En ce sens, et en ce sens seulement, on peut sans doute parler d'*interprétation* de Descartes pour le Malebranche de *La recherche de la vérité*¹⁶, à condition de préciser aussitôt que les compléments, les modifications et même les transpositions¹⁷ que Malebranche impose à la philosophie cartésienne ne cessent jamais de l'être au titre de sa fidélité même aux principes de Descartes, accomplissant d'avance la prétention de comprendre Descartes mieux qu'il ne s'est compris lui-même, selon la devise de l'herméneutique attribuée à Schleiermacher et reprise de Kant à propos de Platon¹⁸. Enfin, le mot d'*interprétation* semble valoir cette fois au sens plénier pour un Pascal et peut-être un Fénelon, dont il sera question dans ce colloque¹⁹. Aussi n'en parlé-je pas davantage, d'autant que je me suis efforcé naguère de caractériser cet usage de Descartes en recourant au concept de subversion²⁰. Bref, *to* « cartésien » *legetai pollachôs* – il reviendra à d'autres d'ordonner la multiplicité des sens de « cartésien » quand ce mot s'applique, bien évidemment, à ceux qui ne sont pas Descartes, mais dont la philosophie personnelle engage son interprétation. Que peut bien signifier en revanche la question autrement étonnante qui constitue le titre même de ce colloque : *Descartes est-il cartésien ?*

II. DESCARTISTE, CARTISTE, CARTÉSIEEN, PÉRONIEN

Commençons par un point de vocabulaire. Descartes lui-même n'eût peut-être pas aimé qu'on le nommât « cartésien », ou qu'on nommât « cartésienne » sa philosophie, voire celle de ses disciples. Tout simplement parce que « carté-

¹⁶ Je dis prudemment le Malebranche de *La recherche de la vérité* pour laisser de côté ici la question de savoir quand et dans quelle mesure prend son essor le « malebranchisme » entendu comme système de philosophie nettement distingué du cartésianisme ; voir Ferdinand Alquié, *Op. cit.*, pp. 37-43 et *supra* la note 5.

¹⁷ J'emprunte de nouveau le mot à Ferdinand Alquié, *Op. cit.*, p. 55-60.

¹⁸ *Herméneutique*, trad. Christian Berner, Paris, Cerf, 1989, p. 34 ; *KRV*, A 314 / B 370, Ak IV, 200. Sur cette maxime célèbre et son histoire, voir Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. V, Leipzig et Berlin, Teubner, 1924, p. 331s., Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, in *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, t. I, p. 301s. ; puis O. F. Bollnow, « Was heisst einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat », in *Studien zur Hermeneutik*, 1983, 1, p. 48s. ; Manfred Frank, « Die Bedeutung des Grundsatzes "Einen Autor besser verstehen als er sich verstand" », dans *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Francfort am Main, 1985, pp. 358-363 ; Pier Cesare Bori, *L'interpretazione infinita : l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologne, Il Mulino, 1987, trad. française de François Vial, Paris, Cerf, 1991, pp. 122-129 et Christian Berner, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Cerf, 1995, p. 77s. et « Ethique et herméneutique. Remarques sur l'impératif du "mieux comprendre" », conférence à paraître.

¹⁹ Sur le concept d'interprétation au XVII^e siècle, voir *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y.-C. Zarka, Milan, FrancoAngeli, 1993.

²⁰ Voir *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, 2^e éd. 2007.

sien » est formé sur le latin *Cartesius*, que Descartes récuse, au moins dans un premier temps. Aussi les fidèles Clerselier et Rohault avaient-ils employé « descartiste »²¹, conformément au refus de Descartes de latiniser son nom. Baillet, dans *La vie de Mr Descartes*, rapporte :

Les Etrangers parmi lesquels il se trouva engagé d'habitudes, ne tardèrent pas à le [le nom Descartes] tourner en *Cartesius*. Cette manière de changer les noms en latin, tant par le retranchement de l'article des langues vulgaires, que par la terminaison éloignée des manières de les prononcer, était assez ordinaire parmi les gens de lettres pour empêcher que personne en fût surpris. Il fut peut-être le seul qui voulût y trouver à redire, jugeant qu'il était du devoir d'un enfant de famille de ne pas laisser altérer ou corrompre un nom qui lui aurait été scrupuleusement conservé par ses ancêtres. *Cartesius*, selon lui, était un nom feint²², plus propre à le faire méconnaître des personnes de sa connaissance et à le faire désavouer de ses parents, qu'à le faire connaître à la postérité. L'événement fit voir qu'il avait encore autre chose à craindre de cette licence de latiniser son nom, puisque quelques-uns de ses ennemis cherchant à lui dire des injures, s'avisèrent de l'appeler *Cartaceus Philosophus* [« philosophe de carte », traduit Baillet, c'est-à-dire de papier]²³. Mais il fallut céder à l'impétuosité de l'usage qui l'emporta sur ses raisonnements : et il a reconnu lui-même dans la suite du temps, que *Cartesius* a quelque chose de plus doux que *Descartes*, dans les écrits latins²⁴. Ce qui se trouve aujourd'hui confirmé par ses sectateurs, qui s'appellent même en notre langue *cartésiens* plus volontiers que *descartistes*, malgré l'épreuve que M. Rohault et M. Clerselier²⁵ avaient faite de ce dernier nom²⁶.

²¹ On trouve aussi au XVII^e siècle « cartiste », par exemple chez Jean-Baptiste de La Grange qui combat les « cartistes » dans *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes*, Paris, 1675 : voir p. 54, 353, 469 ; p. 352, Regius est qualifié de « cartiste ».

²² *Lettre à Regius* du 24 mai 1640, AT III, 68, 12-14 = *Lettres de Mr Descartes*, éd. Clerselier, Paris, 1667, t. I, 387 = *Correspondance*, éd. Jean-Robert Armogathe, Paris, Gallimard, 2013, t. II, p. 733.

²³ Il s'agit d'Arnold Senguerd (Senguerdus), selon Baillet, *Vie de Mr Descartes*, Paris, 1691, t. I, p. 13, qui présidait la *disputatio de magnete* de Schuyt, en juillet 1639 : voir Jean-Robert Armogathe, *ibid.*, p. 1121, n. 11.

²⁴ *Lettre à Mersenne* du 31 décembre 1640, AT III, 277, 5-7 = *Lettres de Mr Descartes*, t. II, 284 : « Je crois que dans l'impression [des *Méditations*] il me faudra nommer *Cartesius*, à cause que le nom français est trop rude en latin » ; voir aussi la *lettre à Mersenne* du 11 novembre 1640, AT III, 235, 14-15 = *Lettres de Mr Descartes*, t. II, 265 = *Correspondance*, éd. Armogathe, I, (« *Renati Descartes Meditationes...* ») puis celle du 27 mai 1641, *Correspondance*, éd. Armogathe, t. I, p. 465 (« retenir mon vrai nom Descartes »).

²⁵ *Lettre* de Clerselier à Fermat du 6 mai 1662, dans *Lettres de Mr Descartes*, t. III, 276.

²⁶ *Vie de Mr Descartes*, Paris, 1691, t. I, pp. 12-13. Baillet conclut : « Au reste la raison que M. Descartes avait de rejeter le nom latin de *Cartesius* paraîtra encore plus évidente et plus solide lorsqu'on saura que l'ancienne orthographe du nom de la famille était *Des Quartes* ; et dans les titres latins du quatorzième siècle, *De Quartis* ».

Mais puisque l'habitude est prise, gardons en français « cartésien » malgré Descartes, et venons-en enfin à lui.

En un premier sens, auquel Descartes eût donc apparemment préféré « descartiste », et rigoureusement synonyme de celui-ci, nous pouvons appeler « cartésien » non ce que nous savons de Descartes, mais *ce qu'il a voulu que nous sachions de lui*. Et il l'a voulu en publiant, c'est-à-dire en montant sur le théâtre du monde. « Cartésien » désigne donc les opinions qui se « trouvent expressément en ses écrits », comme Descartes le dit en désavouant Regius dans la *Lettre-préface aux Principes*²⁷ – ses écrits, c'est-à-dire les œuvres publiées ou les lettres qu'il a voulu rendre publiques en s'assurant lui-même de leur publicité, *via* Mersenne, ou en les adressant à Elisabeth, à Christine, ou à Chanut pour Christine. En ce sens, « cartésien » vaut aussi pour ce que Descartes, en s'avançant sur le théâtre du monde, a publié masqué, c'est-à-dire en paraissant – comme on parle de la parution d'un livre – d'abord anonyme²⁸. N'oublions pas qu'en 1637 Descartes a publié son premier livre anonyme, s'effaçant entièrement devant sa méthode. On n'a sans doute pas assez relevé le paradoxe qui consiste à parler en première personne, à livrer « l'histoire de [s]on esprit »²⁹ et à « y représenter [s]a vie comme en un tableau »³⁰, tout en publiant son livre sans nom d'auteur³¹ – j'en viendrai dans un instant à une autre œuvre que Descartes a eu le projet de publier *larvatus*. En un premier sens donc, « cartésien » qualifie ce que Descartes a voulu que nous sachions de lui.

²⁷ « Je suis obligé [...] de prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion, s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits », AT IX-1, 19, 25-20, 2. Il va de soi qu'une analyse plus fine de la catégorie de « cartésien » devrait distinguer ceux qui ont prétendu l'être du vivant de Descartes, en particulier dans les universités néerlandaises, et traiter séparément les disciplines, afin de tenir compte du statut particulier de la médecine (voir ci-dessus la note 6).

²⁸ « Ut comedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt : sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeco. De même que les comédiens, attentifs à ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque ; de même moi, au moment de monter sur le théâtre du monde, où je me suis tenu jusqu'ici en spectateur, je parais masqué » ; nous citons les écrits de jeunesse de Descartes dans l'édition de *l'Étude du bon sens* par Vincent Carraud et Gilles Olivo présentée *infra*, ici II, *Registre de 1619*, pp. 64-65 (= AT X, 213, 4-7) et note 67, pp. 81-83. Pierre Costabel remarquait : « En souhaitant devenir acteur sur le théâtre du monde, Descartes a su très tôt que cela ne va pas sans aliéner une grande part de sa personnalité profonde » (*Op. cit.*, p. 183).

²⁹ *Lettre de Balzac à Descartes* du 30 mars 1628, AT I, 570, 23.

³⁰ *Discours de la méthode*, AT VI, 4, 1-2.

³¹ Outre le frontispice de la première édition du *Discours* et des *Essais*, voir principalement la *lettre à Mersenne* de mars 1636, AT I, 340, 14-16 ; les *lettres à Huygens* du 3 mars et de juin 1637, AT I, 622-623 et 637-638 puis l'*Epistola ad P. Dinet*, AT VII, 574, 22-575, 8. Descartes avait également l'intention de publier *Le monde* sans nom d'auteur : voir les *lettres à Mersenne* des 8 octobre et 18 décembre 1629, AT I, 23, 23-26 et 85, 13. Sur la volonté cartésienne d'anonymat et le statut d'auteur, voir désormais la thèse de Julia Roger, *Descartes et ses livres. L'édition comme geste philosophique*, chap. I, § 2d.

En un second sens, « cartésien » peut désigner *ce que nous savons de Descartes, mais qu'il n'a lui-même pas voulu faire connaître à ses contemporains*. Pierre Costabel remarquait naguère que « nous avons aujourd'hui un avantage sur les contemporains de Descartes, celui de disposer de documents, lettres et manuscrits, qui nous permettent de mieux comprendre l'homme, distinct de l'écrivain » – entendons, de l'écrivain qui a publié. Car l'homme, c'est-à-dire le philosophe au travail, a aussi écrit des textes non publiés – ce que nous pourrions appeler des essais, à commencer par les *Regulae ad directionem ingenii*. Pierre Costabel ajoutait : « mais cet avantage n'est réel que dans la mesure où nous acceptons l'idée que cette distinction est susceptible de nous apprendre quelque chose »³². Je vous propose d'admettre cette distinction entre ce que Descartes « écrivain » a publié et ce qu'il a « laissé soustrait à la diffusion publique ». Elle me paraît fondamentale pour aborder historiquement une œuvre dont la « cohésion doctrinale » est aussi forte que celle de Descartes. Vous voyez qu'il ne s'agit pas seulement de se donner les moyens de rendre compte du *développement* de la pensée de Descartes³³, car le développement peut se lire d'une œuvre publiée à l'autre, voire dans la même œuvre, comme c'est le cas entre les *Meditationes* et les *Responsiones*. Mais il s'agit d'accéder à ce qui fut nécessaire à l'élaboration de la philosophie de Descartes, sans cependant que Descartes ait voulu le publier, pour des raisons qui tiennent soit au vocabulaire de ces textes que je dirais de travail (qui emploient un lexique encore passablement scolastique, ou qui n'est pas définitivement fixé), soit à leur structure argumentative, soit à leur problématique même et à la nature des difficultés auxquelles ils parvenaient – que l'on songe encore aux *Regulae ad directionem ingenii*³⁴. C'est en ce sens que, dans l'article remarquable – même s'il fut peu remarqué – sur lequel je m'appuie, Pierre Costabel prenait le mot « cartésien ».

Pour éviter de donner deux sens différents, voire opposés, au même mot « cartésien » – ce que Descartes a voulu que ses contemporains sachent de sa philosophie et ce qu'il n'a pas voulu qu'ils sachent de son élaboration –, Pierre Costabel proposait, à titre expérimental, d'« user d'un adjectif permettant de traduire la nuance que “cartesius” exprime en latin par rapport à “cartesianus” ». En « conservant “cartésien” pour ce qui est lu chez Descartes écrivain et relève de la cohésion doctrinale évoquée à l'instant », Pierre Costabel appelait « “péronien” ce qui correspond à une expression plus personnelle (mais pas

³² « Physique et métaphysique chez Descartes », dans *Human Implications of Scientific Advance. Proceedings of the XVth International Congress of the Library of the History of Science*, E. G. Forbes (éd.), Edimbourg, 1978, pp. 268-277, repris in *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin-Reprise, 1982, pp. 181-190 ; ici p. 184.

³³ Selon le titre de l'ouvrage de Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1997.

³⁴ Voir, en particulier pour l'analyse du sens matériel de l'idée ou de l'expression *natura simplex*, Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005, chap. VI.

moins philosophique) de Descartes, sieur du Péron, gentilhomme poitevin »³⁵. On peut ainsi appeler « péroniennes » les conceptions de Descartes restées inconnues, ou tout au moins pour lesquelles il demandait à Mersenne – ou à d'autres correspondants – la plus grande discrétion, ne fût-ce que pour un certain temps. Pierre Costabel en prend deux exemples avant d'en venir aux *Regulae*, l'œuvre majeure du corpus péronien, dont Jean-Luc Marion a montré, dans *Sur l'ontologie grise de Descartes*³⁶, à quel point elle laissait encore lire une confrontation directe avec Aristote. Le premier est l'affirmation du printemps 1630, que Descartes voulait au fondement de sa physique, selon laquelle les vérités métaphysiques peuvent être démontrées d'une façon plus évidente que les démonstrations de géométrie³⁷ : sept ans plus tard, le *Discours de la méthode* n'en dit pas un mot. Second exemple : « Les *Essais* de la méthode, dont deux sur trois intéressent la physique, ne contiennent pas un mot qui soit en désaccord avec un itinéraire intellectuel inspiré par le modèle de la logique mathématique. Il y a donc manifestement, au moment de la première publication de Descartes, une différence entre ce qu'il livre au lecteur et le projet profond dont il parle seulement à quelques initiés, de manière plus ou moins explicite »³⁸.

Je voudrais aujourd'hui faire mienne la proposition de Pierre Costabel, restée sans suite aucune, en vous présentant une œuvre inachevée, qui me semble parfaitement pouvoir illustrer la distinction entre un Descartes cartésien et un Descartes péronien : le *Studium bonae mentis*. Plus exactement, il s'agit d'essayer de saisir Descartes au moment où, loin d'être sûr de lui et, en ce sens, dogmatique, comme le Descartes cartésien, il cherche sa voie. Je voudrais vous montrer un Descartes hésitant. Je ne le ferai, faute de temps, que sur un point, mais un point décisif.

III. UNE HÉSITATION PÉRONIENNE : LE *STUDIUM BONAE MENTIS*

Je m'appuierai pour cela sur l'édition que Gilles Olivo et moi venons de faire paraître sous le titre *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*³⁹. En nous demandant quand et pourquoi Descartes, de savant qu'il était, devait se faire philosophe, c'est vers le *Studium bonae mentis* que nous avons découvert qu'il fallait principalement nous tourner. De quand

³⁵ « Physique et métaphysique chez Descartes », p. 184. Le titre « sieur du Péron » servait à distinguer Descartes de son frère aîné Pierre ; voir *La vie de Mr Descartes*, t. I, p. 12.

³⁶ Paris, Vrin, 2^e éd. 1981.

³⁷ *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, AT I, 144, 14-17.

³⁸ « Physique et métaphysique chez Descartes », p. 185.

³⁹ Paris, PUF, 2013 (désormais *Étude du bon sens*). Les pages qui suivent reprennent en partie les pp. 117-160 du livre : on y trouvera les textes dans leur intégralité et on s'y reportera pour le détail des analyses.

date le *Studium bonas mentis* ? Son *terminus ad quem* est aisé à fixer en raison de l'affaire Rose-Croix : printemps 1623, quand Descartes, arrivant à Paris, dément la réputation d'être de la confrérie des Rose-Croix. Plus important est le *terminus a quo*, auquel nous assignons la fameuse date du 10 novembre 1619. Descartes a, ce jour-là, porté un certain regard sur le savoir dans sa totalité virtuelle, il a entrevu l'unité de la science dont la *mathesis universalis* et la *méthode* seront le nom. Ce jour fut celui que consigne une formule décisive, livrée simultanément par Leibniz et par Baillet : « Cum [...] mirabilis scientiae fundamenta reperirem »⁴⁰. La maturation du *Studium* fut sans doute assez longue, comme en témoigne la formulation anniversaire du 11 novembre 1620 : « Coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis »⁴¹. Descartes commence « à comprendre le fondement de l'invention admirable » dont il a eu l'intuition un an plus tôt. De cette compréhension inaugurale a jailli un *projet*, celui du *Studium bonae mentis* précisément, que Descartes a eu très tôt – mais sans doute pas très longtemps – l'intention de publier⁴², mais auquel il a continué de travailler jusqu'en 1623⁴³. Le *Discours de la méthode* se contente de l'évoquer, assez précisément cependant pour qu'on y lise le premier accès à l'universalité de la connaissance : « Même je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions, qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable »⁴⁴. Si Baillet publie quelques extraits du *Studium*, force est de constater qu'il les livre sans en saisir lui-même l'intérêt. La manière même dont *La vie de Monsieur Descartes* le cite indique assez qu'il n'a su que faire de ce qu'il présente pourtant comme un « ouvrage latin que M. Descartes avait poussé assez loin ». Ses successeurs n'ont pas été plus inspirés : qu'il puisse s'agir de philosophie dans le *Studium* semble n'avoir fait l'objet d'aucune considération sérieuse. C'est pourtant en travaillant sur les débris que Baillet en donne que nous avons pris conscience du rôle absolument décisif de ce premier *projet de philosophie* de Descartes.

⁴⁰ *Étude du bon sens*, pp. 99-101 ; voir *La vie de Mr Descartes*, t. I, pp. 50-51 et 81 et Leibniz, *Notata quaedam G. G. L. circa vitam et doctrinam Cartesii*, in A (Sämtliche Schriften und Briefe, Akademie der Wissenschaften, Berlin) VI/4c, N° 376, 2057-2058 = AT X, 179 ; 7, 25-27 ; 216, 19-25.

⁴¹ *Ibid.* Nous en récapitulons les étapes p. 94 : hiver 1618-1619, généralisation (des procédures mathématiques) ; hiver 1619-1620, universalité (l'unité de la science) ; hiver 1620-1621, la méthode / *mathesis*.

⁴² À Pâques 1621, voir l'*Étude du bon sens*, p. 107 et notes p. 113.

⁴³ L'essentiel du *Studium* put néanmoins avoir été acquis pendant les hivers 1619-1620 et 1620-1621.

⁴⁴ AT VI, 17, 3-10 ; je souligne ; voir déjà Etienne Gilson, *René Descartes. « Discours de la méthode »*. *Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1925 ; 5^e éd. 1976, p. 180.

Parmi ces débris du *Studium*, on trouve d'abord un sommaire en quatre parties principales : « Ce sont des considérations <1> sur le désir que nous avons de savoir, <2> sur les sciences, <3> sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, <4> sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement »⁴⁵. On y repère immédiatement plusieurs concepts fondamentaux, à commencer par la première occurrence du concept d'*ordre*, remarquablement couplé avec celui de sagesse. Par là même, on mesure d'emblée ce qui les distingue de la doctrine postérieure : nous n'avons pas affaire à l'unité de la science *dans* la sagesse, et la « jonction » des « fonctions de la volonté avec celles de l'entendement » n'implique aucun rôle de la volonté dans l'établissement de la vérité. On y reconnaît aussi une répartition des considérations (un *ordre*, précisément) qui, pour être déjà *évidemment* cartésienne, ne l'est cependant pas tout à fait – en quoi je la qualifie de péronienne. Pris au sérieux, ce sommaire permet de répartir chacun des extraits du *Studium* dans l'un ou l'autre de ces quatre ensembles de considérations – d'autant qu'il arrive à Baillet de préciser à quel article appartient un extrait cité. Aussi avons-nous pu rendre ces extraits à la place à laquelle il est vraisemblable qu'ils figuraient dans le *Studium*⁴⁶. Remis à leur place initiale, les extraits donnés par Baillet, lus avec attention, révèlent toute la nouveauté et toute l'acuité des premières réflexions cartésiennes.

Après un 1^{er} article autobiographique qui insiste sur l'amour du Descartes collégien pour la philosophie (ce que nuancera singulièrement le *Discours de la méthode*), l'article 2 rapporte le mépris de Descartes pour les sciences qu'on lui avait enseignées, et par là prenait acte de l'insuffisance de leur classification scolastique. L'article 4 lui répond, en proposant une nouvelle classification, qui se fait par ajouts successifs des principes sur lesquels les sciences reposent : les sciences cardinales ne dépendent que de l'entendement, ou de l'entendement et de l'imagination ; les sciences expérimentales dépendent aussi des sens ; les sciences libérales dépendent en outre de la mémoire. L'extrait suivant de l'article 4 se concentre sur les sciences cardinales ou originales que sont la vraie philosophie et la vraie mathématique, et sur le nom qu'il convient de donner à leurs « études » : les études d'entendement sont *contemplation*, celles d'imagination *méditation*, selon un emploi du mot qu'on ne saurait dire cartésien, si du moins on le rapporte à son usage ultérieur, mais qu'on pourra bien dire péronien. Ce texte est à notre connaissance sans postérité dans le corpus, qui ne regroupera jamais philosophie et mathématique sous le même genre de science dite

⁴⁵ *Étude du bon sens*, p. 127. Si l'on infère du résumé que Baillet a donné des *Regulae ad directionem ingenii*, dont nous avons conservé le texte, la valeur qu'il faut accorder à ce sommaire, il n'y a aucune raison de douter de la fidélité avec laquelle les objets du *Studium* sont énumérés.

⁴⁶ Alors qu'AT X, 191-203 les donne dans l'ordre de leur apparition dans *La vie de Mr Descartes*.

cardinale. En ce sens, au contraire de plusieurs passages précédents, cet extrait ne livre pas la genèse de la doctrine cartésienne, mais constitue une tentative restée sans lendemain.

Je veux pour finir concentrer mon intérêt sur les deux très brefs extraits sur la mémoire qui appartiennent, à l'évidence, à l'article 3 consacré aux « dispositions de l'esprit pour apprendre » : « Il semblait douter que la mémoire fût distinguée de l'entendement et de l'imagination. Il ne croyait pas qu'elle pût s'étendre ou augmenter, mais seulement plus ou moins se remplir » la mémoire « qu'il nommait *intellectuelle*, qui ne dépend que de l'âme, et qu'il ne croyait point capable d'augmentation ou de diminution en elle-même »⁴⁷.

Baillet rapporte ce qui semble bien avoir été, dans un premier temps, une *hésitation* de Descartes sur le statut de la mémoire dans son rapport à l'entendement et à l'imagination : qu'est-ce qui, dans l'acquisition des sciences, relève de la mémoire, de l'imagination ou de l'entendement ? Peut-on les distinguer ? La première citation, considérée en elle-même, pourrait même porter à croire que Descartes n'était pas davantage en mesure de distinguer l'entendement de l'imagination. La proximité de ces deux passages montre cependant que Descartes pose d'abord que *la* mémoire ne peut s'étendre ou s'augmenter pour caractériser ensuite cette mémoire incapable d'extension ou d'augmentation comme « mémoire intellectuelle » – d'où le doute sur son indistinction d'avec l'entendement et l'imagination. Le doute énoncé ici sera levé par la *Règle XII*, qui expliquera que l'âme est capable d'une mémoire propre, et non pas corporelle, qui s'identifie à la force de connaître en tant qu'elle unifie toutes les facultés de l'esprit : mémoire, imagination et entendement, qui ne se distinguent proprement que par ce à quoi ces facultés s'appliquent. À cette force revient proprement le nom de mémoire quand elle s'applique à l'imagination seule⁴⁸. Et c'est en ce seul sens que la mémoire ne se distingue ni de l'entendement ni de l'imagination. La continuité de la réflexion de Descartes du *Studium* aux *Regulae* est ici manifeste. Le *Studium* nous livre donc un Descartes s'interrogeant, posant les alternatives et les difficultés que sa philosophie explicitera et tranchera ; bref, un Descartes commençant de philosopher.

⁴⁷ *Étude du bon sens*, pp. 134-135 ; *La vie de Mr Descartes*, t. II, p. 66, en marge (=AT X, 200-201) puis p. 477 = AT X, 201. Le premier extrait est une remarque faite à hauteur du passage de Baillet qui expose la théorie cartésienne du *conarion* en paraphrasant la *lettre à Meyssonnier* du 29 janvier 1640 et celle à *Mersenne* du 1^{er} avril 1640, lesquelles contiennent la réponse à la question posée par Meyssonnier sur ce que Descartes « pensait des *espèces qui servent à la mémoire* » (*Lettres de Mr Descartes*, t. II, lettres 36 et 38, pp. 209-210 et 217-219 = AT III, 20, 4-21, 2 et 47, 12-48, 29). Le contexte du second extrait distingue, à l'occasion du commentaire de la mémoire de Descartes (*Discours de la méthode* I, AT VI, 2, 23-25), mémoire locale, mémoire corporelle et mémoire intellectuelle (*La vie de Mr Descartes*, t. II, p. 477 = AT X, 201).

⁴⁸ AT X, 415, 13-416, 15.

Remarquons enfin que les textes de l'article 3, consacrés à l'entendement, à la mémoire et à l'imagination, ou ceux de l'article 4 que j'ai évoqués, qui classent les sciences à partir de l'entendement et de l'imagination, forment un premier essai pour examiner l'esprit pour lui-même : *studium mentis*. Le *Studium* allait donc bien plus loin que la réalisation du désir d'une science nouvelle confié à *Beeckman* le 26 mars 1619⁴⁹, en se donnant les moyens *méthodiques* de l'unité de la science, conformément à la découverte du 10 novembre 1619 (l'universalité) et à sa compréhension plénière du 11 novembre 1620 (le discours sur les sciences n'est plus immanent aux sciences mêmes). On saisit désormais que le *Studium* vise plus loin encore, en s'assignant pour objet ce qu'il faut étudier : la *mens*, l'esprit. Ce que Descartes pressent alors, sans pouvoir en faire la théorie, c'est que la connaissance de la *mens* elle-même est le fondement de toute science possible – par où il devient évident que la détermination de la tâche de devoir connaître avant tout l'entendement suit de fort peu l'invention de la méthode. C'est la *mens* qui est ultimement l'objet du *Studium* – mais un objet non encore véritablement pensé –, parce que c'est en elle que réside toute connaissance possible. Tel est ce que signifie *Studium bonae mentis – de bona mente, sive de hac universali sapientia cogitare*, comme le dira la *Règle* I⁵⁰. « L'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse » impose donc de commencer par cette science cardinale qu'est la vraie philosophie, par conséquent de commencer par ce « qui dépend de l'entendement », comme le dit le dernier extrait de l'article 4⁵¹. Mais c'est là précisément que le *Studium* s'arrête. Il s'arrête en vérité au commencement : le *Studium* entrevoit, sans pouvoir le penser, que commencer par « ce qui dépend de l'entendement » requiert de commencer par l'entendement lui-même. Le *Studium* entrevoit bien déjà que l'entendement, pour traiter de « ce qui dépend de lui », doit traiter de lui-même, mais il n'y parvient pas. À l'évidence, les forces ont manqué au Descartes de vingt-cinq ans, ou à peine plus. Reste que le *Studium bonae mentis* constituait une admirable tentative pour examiner la *mens* en elle-même et pour elle-même. C'est aux *Regulae* – et, en un autre sens, aux *Meditationes*⁵² – qu'il reviendra de l'accomplir.

Quelques années de travail plus tard, après que la *Règle* I aura regretté que « presque personne ne pense à la *bona mens* »⁵³, la *Règle* VIII saluera le *Studium*, dans une parenthèse discrètement autobiographique :

⁴⁹ AT X, 156, 8-157, 3.

⁵⁰ AT X, 360, 19-20.

⁵¹ « C'est là qu'il rapportait toutes les sciences, mais principalement celles qu'il appelait *cardinales*, ou *originales*, comme la vraie philosophie qui dépend de l'entendement, et la vraie mathématique qui dépend de l'imagination », *Étude du bon sens*, p. 140.

⁵² Voir mon *Invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 233.

⁵³ AT X, 360, 19-20.

Si quelqu'un se propose pour question, d'examiner toutes les vérités, à la connaissance desquelles suffit la raison humaine (ce que doivent il me semble entreprendre une bonne fois en la vie tous ceux qui étudient sérieusement à parvenir au bon sens), celui-là donc suivant les règles que nous avons données trouvera, qu'on ne peut rien connaître avant l'entendement, puisque de lui dépend la connaissance de toutes les autres choses, et non le contraire⁵⁴.

Ainsi les *Regulae* mènent à bien ce que le *Studium* n'avait qu'entrevu : que l'ordre requiert de commencer par le commencement, c'est-à-dire par l'entendement lui-même.

Je conclus d'un mot. « La vraie philosophie dépend de l'entendement ». Le *Studium* ne constitue pas seulement, comme Étienne Gilson l'avait remarqué, un petit traité *De la philosophie*⁵⁵ ; il est le premier traité *de philosophie* de Descartes, ouvrant la voie au traité de « vraie philosophie » que seront les *Regulae ad directionem ingenii*. Libérant ce champ inédit pour Descartes qu'est la philosophie, le *Studium bonae mentis* s'avère donc être un texte décisif, en dépit de son inachèvement et de son démembrement – décisif dans son échec même, dont les *Regulae* délivreront pleinement le sens. J'ose espérer que les propositions que Gilles Olivo et moi avons avancées pour en restituer le projet parviendront à esquisser la figure d'un Descartes péronien devenant philosophe et, par là, se donnant les moyens de devenir cartésien.

⁵⁴ « Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, *qui serio student ad bonam mentem pervenire*), ille profecto per regulas datas inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra », AT X, 395, 17-24.

⁵⁵ René Descartes. « *Discours de la méthode* ». *Texte et commentaire*, *Op. cit.*, p. 82.

GÁBOR BOROS

Sur les émotions intellectuelles chez Descartes

Dans l'article 147 de son ouvrage intitulé *Les passions de l'âme*, Descartes introduit le concept de « l'émotion intellectuelle » ou « l'émotion intérieure de l'âme » de manière suivante : « [...] nostre bien & nostre mal depend principalement des emotions interieures, qui ne sont excitées an l'ame, que par l'ame mesme ; en quoy elles different de ces passions, qui dependent tousjours de quelque mouvement des esprits » (§ 147, RL173)¹. Ce qui distingue ces émotions de toutes les autres c'est que leur origine se trouve dans *la volonté*, la seule faculté active *de l'âme*, alors que les autres émotions viennent de l'influence active que *le corps* exerce sur (ou même « contre ») l'âme². De prime abord, cette bifurcation semble donc être bien fondée. Cependant, certains problèmes inquiétants concernant le concept d'émotion intellectuelle (ou intérieure) rendent difficile l'interprétation de cette partie très importante de la théorie de passion de Descartes.

Tout d'abord, le titre même du traité, ainsi que son explication dans les premiers articles, mettent en relief une caractéristique de l'enquête des phénomènes affectifs que Descartes voit comme la nouveauté la plus pertinente de son approche, nouveauté qui l'oppose à toutes les précédentes. Cette nouveauté consiste en la distinction univoque entre les fonctions de l'âme et celles du corps, distinction qui aboutit à l'idée d'une relation antagoniste entre les deux. La thèse selon laquelle les passions sont attribuées à l'âme présuppose de façon univoque une double conviction : d'une part, que les phénomènes affectifs apparaissent uniquement dans l'âme et, d'autre part, qu'elles y apparaissent à cause de l'influence de l'*activité* du corps « contre » l'âme, qui ne peut que subir passivement cette influence.

¹ Le texte *Des Passions de l'âme* sera cité dans l'édition suivante : Descartes, *Des passions de l'âme*, Geneviève Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin, 1970, par le numéro du paragraphe, RL et le numéro de la page.

² « [...] nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre nostre ame, que le corps auquel elle est jointe » § 2, RL 66.

Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau, est généralement appelé par les Philosophes une Passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent & le patient soient souvent fort différents, l'Action & la Passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter. (§ 1, RL66)

Il s'agit donc ici d'une distinction et distribution assez nette entre les rôles actifs et les rôles passifs dans tout ce qui se déroule dans l'être humain composé du corps et de l'âme. Il s'ensuit de cela que si quelque chose arrive au corps, où l'âme est la partie active, le corps doit être nécessairement passif. Or, à ma connaissance, Descartes ne parle jamais des passions du corps comme des phénomènes affectifs qui s'opposent aux « actions » ou émotions de l'âme.

Une autre difficulté, sans doute plus importante, apparaît lorsqu'on considère la fameuse définition générale des passions présentée dans l'article 27.

Après avoir considéré en quoy les passions de l'âme different de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir : Des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits. (§ 27, RL 86)

C'est ici que Descartes introduit le terme « émotion » en l'utilisant pour désigner l'état d'agitation de l'âme – être en mouvement sans contrôle – liée d'une manière inséparable aux esprits animaux – les corps *insensibles* en forme de gaz – qui dispose le corps *sensible* – les parties solides de notre corps – à devenir agité de manières variées. D'autres passages du traité rendent manifeste que le mot d'« émotion » retient pour Descartes – ainsi que pour ses contemporains – sa signification originale inchoative, c'est-à-dire l'état d'une chose qui vient d'être transmise du repos pacifique à l'être (é)mu. Et qui plus est, ce mouvement brusque incontrôlé désigné par le mot latin *emotio* n'était pas un mouvement *physique* mais un mouvement d'un corps *politique*, c'est-à-dire le mouvement, l'ébranlement, la *commotion* d'une corporation des sujets d'un état contre leur gouvernement³. Ces espèces des « mouvements », d'ébranlements sont normalement sans plan précis et, comme tels, il est assez difficile de les maîtriser – le gouvernant ne peut que réagir de manière passive à eux. Il est évident que Descartes fut conscient de cette connotation originellement politique du mot d'émotion. Dans le contexte de sa théorie de la passion, la corporéité des sujets se trouve représentée métaphoriquement par des esprits animaux, pendant que

³ Cf. mon article « The Passions » dans *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, D. M. Clarke et C. Wilson éd., Oxford, OUP, 2011, pp. 182-200, 182 sq., avec les références à G. Soós et à H.-J. Diller.

les fonctions du gouvernement sont pratiquées justement par l'âme. Or, si l'on parle de l'*émotion* de l'âme en tant qu'un ébranlement, cela devrait être conçue au sens pathologique-passionnel de la *commotion*, ou bien comme l'activité obsessionnelle d'un gouvernement sans plan réel pour agir ou réagir, comparable à l'empereur Nérot, par contraste avec un gouvernement qui règle les affaires selon un plan raisonné, un gouvernement, auquel nous pensons quand nous parlons du fonctionnement actif de l'*intellect*, son être « ému » ou plutôt son être *actif*.

On peut mentionner encore une troisième difficulté, qui concerne davantage la structure que le contenu du traité. Lorsque Descartes introduit dans la première partie des *Passions de l'âme* les termes les plus fondamentaux de son analyse de l'affectivité humaine notamment « passion », « émotion », « sentiment », « perception », il ne prépare pas le lecteur à l'apparition ultérieure de l'émotion intellectuelle, qui est une autre espèce fondamentale de l'émotion s'opposant radicalement aux espèces introduites auparavant. Il ne l'accentue pas non plus lorsqu'il donne une énumération des causes primaires des passions au commencement de la seconde partie du traité :

On connoist, de ce qui a esté dit cy dessus, que la derniere et plus prochaine cause des passions de l'ame n'est autre que l'agitation, dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres ; Il est besoin de rechercher leurs sources, et d'examiner leurs premieres causes. Or encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'ame, qui se détermine à concevoir tels ou tels objets ; Et aussi par le seul tempérament du corps, ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lors qu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins par ce qui a été dit, que toutes les mesmes peuvent aussi estre excitées par des objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales ; D'où il suit que pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets. (§ 51, RL107)

C'est comparable au procédé de Spinoza, qui, lui aussi, omit d'introduire le concept d'un affect *actif* déjà au commencement de son analyse des affects dans la troisième partie de l'*Éthique*. S'il avait introduit ses affects actifs déjà là – au lieu de laisser le lecteur se confronter avec eux seulement dans les dernières propositions de la troisième partie – il n'aurait pas laissé la porte tellement ouverte pour une interprétation nietzschéenne ou weberienne de sa pensée au XX^e siècle.

Quatrièmement, même s'il n'agit assurément pas d'une difficulté insurmontable, la confiance un peu exagérée qui s'exprime dans l'article 148 à la fin de la deuxième partie des *Passions* semble, elle aussi, assez étrange.

Or, d'autant que ces émotions intérieures nous touchent de plus près, et ont par conséquent beaucoup plus de pouvoir sur nous que les Passions dont elles diffèrent, qui se rencontrent avec elles, il est certain que, pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire, mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte, que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il n'ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme. (§ 148, RL 174)

Ce qui me semble problématique ici, c'est l'opposition de cet article avec la fin de la première partie, notamment avec l'article 46, où Descartes témoigne de beaucoup moins de confiance dans le pouvoir de l'âme à modérer (pour ne pas dire supprimer) les passions en tant qu'émotions *corporelles*, les *seules* émotions connues à la fin de la première partie. Cela paraît absolument logique étant donné la définition des passions que je viens d'indiquer. La raison de cette méfiance envers la propre capacité de l'âme est qu'en principe les émotions consistent justement en des turbulences dans et autour du cœur, le sang et les esprits animaux, qui font le corps entier trembler, ébranler, fortement agiter, qui peut être comparé aux commotions, turbulences politiques. Descartes dit dans l'article déjà cité :

jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en mesme façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens. Et comme l'ame, en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouïr un petit bruit ou de sentir une petite douleur, mais ne peut s'empêcher en même façon d'ouïr le tonnerre ou de sentir le feu qui brusle la main, ainsi elle peut aisément surmonter les moindres passions, mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. (§ 46, RL 100 sq.)

On peut aussi trouver étonnant que dans l'article 17, où Descartes parle de la volonté en tant que la seule faculté *active* de l'âme, il ne parle pas de la possibilité d'un phénomène affectif *actif*. Un tel phénomène serait parallèle à l'affect actif chez Spinoza, à l'inclination naturelle chez Malebranche et aux affects développés à partir des perceptions claires chez Leibniz.

I. LE CONCEPT DE L'ÉMOTION INTELLECTUELLE

Pour répondre à ces problèmes, ma thèse principale consiste à dire que le concept cartésien de l'émotion intellectuelle ou intérieure de l'âme n'est pas un concept univoque. Il y a plusieurs tâches que Descartes voulut accomplir par l'introduction du concept d'un « affect actif de l'âme ». Selon les contextes, ces tâches relèvent de l'enchaînement propre de ses idées ou des questions posées par ses correspondants comme Chanut ou la Princesse Elisabeth. Sans doute il a achevé les *Passions* en hâte avant son départ pour Stockholm, ce qui l'empêcha de mener à bien son projet original esquissé à la fin de la quatrième partie des *Principes*, qui aurait à conclure son nouveau système de la philosophie. Au lieu de cela, il écrivit un ouvrage appartenant à la *philosophia aulica* centré sur la thématique des passions de l'âme, et de thèmes populaires de la littérature morale classique et contemporaine, la vertu et le vice. Ce qu'il fut important pour lui et ses adresses c'était un manuel sur la genèse, le développement, les symptômes et les remèdes des passions, non pas un « traité de l'homme » avec la vraie éthique définitive. Bien entendu, l'ouvrage sur les passions aurait fait partie d'un traité plus large complété parmi d'autres par une théorie des *actions* de l'âme comparable à ce que Spinoza donnait dans la 5^e partie de l'*Éthique*⁴. S'il avait eu assez de temps à réfléchir sur ce problème il aurait pu finir par employer le terme « action » au lieu de « l'émotion (intellectuelle ou intérieure) de l'âme » comme le faisait Spinoza deux décennies et demie plus tard ; ou bien peut-être il aurait préféré un autre terme comme « sentiment intellectuel », qui répondrait à l'expression *se sentir ému(e)* mise en valeur par Pierre Guenancia⁵.

Si je ne me trompe, c'est dans la quatrième partie des *Principes de la philosophie* que Descartes qualifie pour la première fois une émotion « intellectuelle ». Dans l'article 188 de cette partie, Descartes explique qu'il eût voulu mais ne sut pas compléter le traité en ajoutant aux parties publiées deux parties de plus. Il y résume ce qu'il aurait écrit dans ces deux parties en concentrant leurs analyses sur les sensations et la vie émotionnelle de l'être humain. C'est dans l'article 190 qu'il présente ses avis concernant un groupe des phénomènes qui apparaît régulièrement dans la vie quotidienne mais qui est assez troublant pour un philosophe mécaniste tel que lui. Il décrit brièvement trois types différents d'émergence du plaisir dans l'esprit. La première manière est un procès purement corporel, similaire à celui qu'il devait analyser amplement dans les *Passions* :

⁴ C'est-à-dire, la théorie de l'émotion intérieure ne resterait pas développée « souterainement » ou « elliptiquement » comme le formule Pierre Guenancia dans *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998, p. 323.

⁵ Comme dit P. Guenancia : « Descartes aurait appelé d'un autre nom ce qu'il a toujours considéré comme inséparable de la notion de passion, à savoir la notion peu usitée d'action de l'âme qui, pour lui, se confond avec celle de la volonté », *Op. cit.*, p. 302.

Car, par exemple, lorsqu'il arrive que notre sang est *fort pur* & bien temperé, en sorte qu'il se dilate dans le cœur plus aysément & plus fort que de coustume, cela fait tendre les petits nerfs qui sont aux entrées *de ces concavités*, & les meut d'une certain facon qui respond jusques au cerveau & y excite nostre ame à sentir naturellement de la joye. (AT IX-2, 311)

Toutefois, il y a des « autres causes » qui « excitent en notre ame ce mesme sentiment de joye ». Une de ces autres causes est en principe corporelle, elle aussi, bien qu'en ce cas-là les mouvements qui font que le sang est bien tempéré ne soient pas des mouvements fortuits mais ont quelque chose de régulier qui caractérise les procès de l'imagination :

Ainsi, lors que nous pensons jouir de quelque bien, l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soy le sentiment de la joye, mais elle fait que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles ausquels ces nerfs sont inserez ; & faisant par ce moyen que les entrées du cœur se dilatent, elle fait aussi que ces nerfs se meuvent en la façon qui est instituée de la nature pour donner le sentiment de la joye. (*Ibid.*)

Toutefois, la manière la plus intéressante est la troisième, où les mouvements corporels déjà bien connus ne sont pas initiés par des procès corporels.

Ainsi, lors qu'on nous dit quelque nouvelle, l'ame juge premierement si elle est bonne ou mauvaise ; & la trouvant bonne, elle s'en réjouit en elle-mesme, d'une joye qui est purement intellectuelle, & tellement independante des émotions du corps, que les Stoïque n'ont pû la dénier à leur Sage, bien qu'ils ayent voulu qu'il fust exempt de toute passion. Mais si tost que cette joye spirituelle vient de l'entendement en l'imagination, elle fait que les esprits coulent du cerveau vers les muscles qui sont autour du cœur, & là excitent le mouvement des nerfs, par lequel est excité un autre mouvement dans le cerveau, qui donne a l'ame le sentiment ou la passion de la joye. (*Ibid.*)

Dans ce passage, Descartes confère à ce qu'il devait appeler les *émotions*⁶ intellectuelles le rôle d'explication partielle de l'émergence des symptômes corporels des passions sans aucun contact corporel entre nous et les objets particuliers qui excitent normalement ces passions en nous. Descartes réfléchit ici sur un fait assez connu mais étonnant en même temps : quand nous écoutons quelque chose – « une nouvelle » dit-il –, lisons des histoires dans des livres ou les voyons au théâtre et, en général, dans des situations qui – parce qu'ils possèdent un caractère représentatif et significatif – transcendent la sphère purement physique, les mêmes passions seront excitées en nous que nous éprouvons à l'occasion

⁶ Peut-être ce n'est pas par hasard qu'il n'y utilise pas le mot générique « émotion ». Peut-être il hésita si ce terme soit adéquate.

d'un contact purement physique avec un objet physique. Descartes attribue ce phénomène à l'activité de l'âme raisonnable qui détache du porteur physique le contenu représentatif et significatif pour qu'il influence après nos mécanismes corporels, *comme si* un procès de causation physique simple et normale y avait lieu. Ces deux manières, la manière physique et la manière « intellectuelle », peuvent même interférer l'une avec l'autre : par exemple, quand nous aimons un acteur ou une actrice grâce au sujet d'une pièce de théâtre ou d'un film alors que dans la vie réelle nous ne le /la trouvons aucunement aimable. Cette causalité intellectuelle se produit assez souvent dans la vie réelle ; car si l'on raconte une histoire, l'entendement doit fonctionner de la même manière qu'un appareil de décodage, et le fonctionnement de l'âme est le même, indépendamment du lieu et de la manière et matière du développement du scénario dans un ouvrage théâtral ou une série télévisée ou même une rumeur.

Bien entendu, cette espèce d'émotion intellectuelle s'étend à toutes les passions possibles – du moins je ne vois aucune raison à en exclure une. En revanche aucune évaluation ou distinction ne peut être impliquée en elles en tant qu'émotions *intellectuelles* par opposition aux émotions *passionnelles* ou *corporelles*. On peut même forger un argument en faveur de cette interprétation à partir de l'exemple le plus fameux, ou plutôt notoire, « singulier », certainement le plus énigmatique que Descartes ait jamais utilisé. Je pense à l'article 147 des *Passions* avec le mari pleurant sa femme. D'abord je cite la conclusion de cet article où Descartes précise l'explication des émotions intellectuelles donnée dans les *Principes IV* en introduisant un méta-niveau de l'intellectualité :

Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour, ou la haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination ; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions.

Au premier niveau nous n'avons trouvé aucune valeur positive spécifique attribuée aux émotions intellectuelles, qui y servent d'un appareil de décodage, pendant qu'ici il s'offre un second niveau de l'intellectualité. Notre réflexion sur nous-mêmes, sur notre capacité de fonctionner comme un appareil de décodage – nous présentant à nous-mêmes quelques biens qui nous appartiennent – *excite* une joie intellectuelle qui *ne peut absolument pas* se transformer en tristesse. Or, je pense que c'est ce caractère forcément joyeux des émotions intellectuelles au second niveau qui devrait être regardé comme la clé de la compréhension de l'exemple avec le mari pleurant sa femme.

[...] il serait fâché de voir ressuscitée, il se peut faire que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui ; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié qui se présentent à son imagination tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme, l'émotion de laquelle a tant de pouvoir que la tristesse et les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force.

Si l'on prend pour une clé de compréhension l'émotion intellectuelle avec des niveaux différents, on peut comprendre ce passage comme montrant un mari qui subit un événement émotionnel très compliqué. Tout d'abord, la cérémonie funéraire comme un acte rituel comparable à un spectacle au théâtre lui fait *comprendre*, c'est-à-dire que son entendement est appelé à décoder le message selon lequel sa femme est partie *à jamais*. La tristesse excitée par ce message décodé – qu'on peut appeler *tristesse intellectuelle au premier niveau* – est accompagnée par le reste de son amour envers sa *femme encore vivante* qu'il doit regarder durant la cérémonie *à l'état de cadavre* ainsi que par la pitié et la tristesse *imaginative*. En même temps, la tristesse intellectuelle au premier niveau est, elle aussi, accompagnée d'une joie intellectuelle au second niveau relevant de sa réflexion sur sa capacité d'éprouver la tristesse intellectuelle au premier niveau qui lui est transmise par la cérémonie funéraire et le rite – l'apparence physique tout pure ne communiquerait jamais les ingrédients essentiels de notre concept européen très compliqué de la mort⁷.

⁷ Je n'ai aucune information si Kant s'est jamais occupé de la théorie de passion de Descartes. De toute façon, dans l'article 64 (selon l'Akademie-Ausgabe ; § 61 selon Weischedel) de la première partie de son ouvrage *Anthropologie* (qui répond à peu près à ce qu'on nomme dans le contexte du XVII^e siècle une théorie de passion) il développe une chaîne des idées parallèles à celles que je viens de présenter en tant qu'une interprétation de Descartes. D'abord il introduit l'attitude réflexive sur nos émotions élémentaires : « Wir urteilen aber auch über Vergnügen und Schmerz durch ein *höheres* Wohlgefallen oder Mißfallen an uns selbst (nämlich das moralische) : ob wir uns demselben weigern oder überlassen sollen. » Puis il montre expressément à l'exemple du deuil le conflit possible entre l'émotion de premier niveau et la réflexion morale de second niveau : « 1, Der Gegenstand kann angenehm sein, aber das Vergnügen an demselben *mißfallen*. Daher der Ausdruck von einer *bitteren Freude*. – Der, welcher in mißlichen Glücksumständen ist und nun seine Eltern, oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, sich über ihr Absterben zu freuen ; aber auch nicht, sich diese Freude zu verweisen. Eben das geschieht im Gemüte eines Adjunkts, der einem von ihm verehrten Vorgänger mit ungeheuchelter Traurigkeit im Leichenbegängnisse folgt. 2, Der Gegenstand kann *unangenehm* sein ; aber der Schmerz über ihn *gefällt*. Daher der Ausdruck *süßer Schmerz* : z. B. einer sonst wohlhabend hinterlassenen Witwe, die sich nicht will trösten lassen ; welches oft ungebührlicher Weise für Affektation ausgelegt wird. » Et après tous, même la joie intellectuelle la plus pure apparaît, où c'est notre capacité d'éprouver des joies d'un certain type dont la joie prend son origine : « Dagegen kann das Vergnügen überdem noch gefallen, nämlich dadurch, dass der Mensch an solchen Gegenständen, mit denen sich zu beschäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet : z. B. die Unterhaltung mit schönen Künsten, statt des bloßen Sinnengusses, und dazu noch das

II. L'AMOUR EN TANT QU'UNE ÉMOTION INTELLECTUELLE

Il est connu que les *Passions* était composées suite à un intense échange d'idée sur les passions entre Descartes, la Princesse Elisabeth, Chanut et même la Reine Christine. De notre point de vue c'est Chanut et ses questions sur l'amour qui méritent une attention particulière, parce qu'elles étaient la motivation des réflexions de Descartes dans sa lettre du 1^{er} février 1647 sur l'essence de l'amour : « si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu » et « lequel des deux dérèglements et mauvais usages est le pire, de l'amour ou de la haine ? » (B 249)⁸ Il y a aussi une quatrième question à laquelle Descartes répondit dans sa lettre du 6 juin 1647 : « touchant les causes qui nous incitent souvent à aimer une personne plutôt qu'une autre, avant que nous en connaissions le mérite » (B 267 sq.). Dans la première des deux lettres, il commence ses réponses par la distinction entre « l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est une passion » (B 249). À mon avis, ces passages ont le caractère d'une expérience de pensée intermédiaire : Descartes fait des expériences avec des expressions qui viennent d'une part des formulations des *Principes* mais qui préfigurent, d'autre part, celles des *Passions*, même si elles ne peuvent pas être identifiées les unes aux autres. Dans les *Passions*, il commence par une définition simple de l'amour, qui est à peu près la même que celle de « [l'amour] qui est une passion, » alors qu'il y a des différences importantes. « L'Amour est une émotion de l'ame causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paroissent luy estre convenables » (§ 79, RL 121). Dans les *Passions*, Descartes ne parle pas de « l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable » en tant qu'une espèce particulière des émotions intellectuelles. Je suppose que la raison de ce fait est justement le caractère expérimental de la distinction dans la lettre : Descartes était sûr qu'un concept d'émotion intellectuelle dût être introduit mais n'était pas sûr du caractère précis que les émotions intellectuelles devait revêtir ni de leurs relations aux émotions passionnelles. Un des signes de son intention originale de les accentuer plus que les passions est le fait qu'en répondant à Chanut son point de départ est justement la définition de l'amour *intellectuel*. Un autre signe est qu'il parle expressément de l'état *incorporel* de l'âme ce qu'il ne mentionne guère dans *Les Passions*. Dans la lettre, il nous assure que « tous ces mouvement de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désire, en tant

Wohlgefallen daran, daß er (als ein feiner Mann) eines solchen Vergnügens fähig ist. – Eben so kann der Schmerzeines Menschen obenein ihm noch mißfallen. » I. Kant, *Werke*, (ed. Weischedel) Francfort, Suhrkamp (Insel), 1964, vol. 12, p. 560.

⁸ Je cite le texte de la correspondance sur la base de l'édition de J.-M. et M. Beyssade : Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, J.-M. et M. Beyssade (éd.), Paris, GF-Flammarion, 1989.

que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps » (AT V, 602, B 250).

Il semble que par les « objets de l'amour » au cas de l'amour intellectuel, Descartes dénote la *connaissance* des choses, et c'est la raison pour laquelle il peut dire de l'âme amoureuse qu'il se joint à l'aimé « aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe » – c'est-à-dire « non seulement par sa volonté » (B249), comme il est le cas avec « l'amour comme passion ». Ces qualités de l'amour intellectuel semble évidemment préparer la réponse positive de Descartes à la seconde question de Chanut concernant la possibilité d'aimer Dieu naturellement : oui, si on pense à l'amour *intellectuel*, mais non, si on pense à l'amour *imaginatif*. Toutefois, il affaiblit la force du terme d'intellectualité déjà dans le paragraphe suivant lorsqu'il dit que « pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive » (*ibid.*). Bien entendu, on peut absolument interpréter ce passage en négligeant l'adverbe « ordinairement » pour avoir comme résultat un parallélisme strict entre l'amour ou l'émotion intellectuelle et sensuelle⁹. Cependant, j'hésiterais un peu et j'accentuerais au contraire un peu davantage l'adverbe « ordinairement », car Descartes mentionne deux cas complémentaires dans lesquels le parallélisme strict ne fonctionne pas :

il arrive quelquefois que ce sentiment d'amour se trouve en nous, sans que notre volonté se porte à rien aimer, à cause que nous ne rencontrons point d'objet que nous pensions en être digne. Il peut arriver aussi, au contraire, que nous connaissions un bien qui mérite beaucoup, et que nous nous joignons à lui de volonté, sans avoir, pour cela, aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé. (250 sq.)

Toutefois, le paragraphe suivant commence par une quasi-répétition de la phrase où se trouve l'adverbe « ordinairement » :

Mais, pour l'ordinaire, ces deux amours se trouvent ensemble : car il y a une telle liaison entre l'une et l'autre que, lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, cela fait que l'âme imagine des qualités aimables en des objets, où elle ne verrait que des défauts en un autre temps. (*Ibid.*)

⁹ Si je ne me trompe, D. Kambouchner interprète, lui-même, le passage de cette manière dans son commentaire magistral. Voir *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel, 1995, t. I, 356 sqq.

La seconde partie de cette proposition est assurément très connue de nos lectures de Lucrèce et du *Misanthrope* de Molière, et elle peut être liée aux jugements précipités et pour cela erronés de la volonté analysés par Descartes dans la *Méditation IV*. Pourtant, ces faits ne doivent pas nous faire perdre de vue l'explication qui manque pour des cas évidents dans les citations antérieures, ou le parallélisme *ne* fonctionne *pas*.

En conclusion, je voudrais reprendre l'idée que je viens de mentionner selon laquelle Descartes avait l'intention de travailler davantage sur les espèces variées des émotions « purement intellectuelles ou raisonnables ». Par exemple, je pense que le schème suivant aurait pu bien fonctionner en ce contexte : appelons « raisonnable » les émotions que Descartes mentionne dans l'article 190 de la quatrième partie des *Principes* : les émotions excitées dans nous en décodant le message de l'auteur d'un livre, d'un ouvrage dramatique ou simplement d'une conversation dans la rue que nous avons entendue par hasard, même avec une pensée distraite. Pourtant, même si notre pensée était distraite, nos émotions pourraient être dites « raisonnables » car notre raison a travaillé de façon inconsciente sur le phénomène ayant une signification symbolique, hors du purement physique, du pure bruit soi-disant. Ce décodage, détachement du message « spirituelle » ou symbolique de son porteur physique pourrait être compris comme une partie sophistiquée du travail de la raison en tant qu'« instrument universel » comme l'appelle la cinquième partie du *Discours* : sans ce travail de la raison nous ne possédions aucune sensibilité pour la dimension symbolique de la culture humaine, qui se fonde sur notre capacité de parler par/avec raison – par opposition aux animaux et machines anthropoformes ; nous affronterions la musique, la littérature etc. comme des phénomènes purement physiques, comme les animaux le font, du moins selon Descartes (*cf.* AT VI, 56 sqq.). À ce premier niveau nous aurions le parallélisme strict même institué de la nature : après le décodage du message « raisonnable » nous éprouvions l'émotion « sensitive ou sensuelle » – ou simplement la *passion*.

Appelons « intellectuelles » les émotions dont les objets se présentent à nous par l'entendement pur, comme le concept philosophique de Dieu analysé dans la *Méditation III*, dont s'ensuit fameusement la geste de Descartes invitant le lecteur à contempler Dieu :

Mais avant d'examiner plus scrupuleusement ce point et de poursuivre en même temps mon enquête en direction des autres vérités qu'on peut en recueillir, je voudrais m'arrêter ici quelque temps à la contemplation de Dieu comme tel, approfondir à part moi les attributs de ce Dieu et de la beauté de cette immense lumière, autant que le regard de mon esprit, ébloui, pourra le supporter, faire l'objet de mon intuition, de mon admiration, de mon adoration. De même en effet que la foi nous fait croire que la souveraine félicité de l'autre vie consiste en cette seule contemplation

de la majesté divine, de même aussi, dès à présent, nous expérimentons qu'une telle contemplation, quoique beaucoup moins parfaite, peut donner le plus grand plaisir dont nous soyons capables en cette vie. (*Méditation III*, AT VII, 41)

Évidemment, ce doit être quelque chose de similaire que Descartes avait en tête lorsqu'il répondait à la seconde question de Chanut positivement : oui, c'est sûr, la lumière naturelle nous enseigne d'elle-même que nous avons à aimer Dieu. Toutefois, j'ai quelque doute – comme peut-être Descartes eut aussi le sien – concernant la portée vraiment générale de la thèse sur cet amour intellectuel accompagné toujours *d'un amour passionné, sensitive ou sensuelle* parmi la majorité du peuple moins cultivé après une lecture de la *Méditation III*. C'est pourquoi je suis enclin de penser que le parallélisme au sens strict ne fonctionne pas à ce niveau.

Finalement, appelons les émotions « purement intellectuelles » celles qui sont excitées par la réflexion sur les émotions intellectuelles de premier et second niveau. En ce qui concerne le parallélisme en ce cas-là, j'aimerais reprendre l'exemple du mari pleurant sa feu femme ou « l'autre soi-même » – même concédant qu'il y a des cas moins clairs. Derechef : je doute qu'il y ait une caractéristique commune parmi des gens dans la vie quotidienne, c'est-à-dire que ses corps sont disposés d'une manière appropriée pour qu'ils éprouvent une joie passionnée qui corresponde à la joie purement intellectuelle tirant leur origine de ses réflexions sur ses capacités à décoder le message funéral.

Descartes avait donc de bonnes raisons pour ne pas parler tellement ouvertement et systématiquement dans les *Passions de l'âme* des « émotions intellectuelles ou intérieures » que le lecteur attendrait. Outre des problèmes systématiques que je viens d'analyser, on peut discerner un problème spécifique qui compromettent tous les théologies naturelles basées sur la capacité naturelle de l'intellect humain.

Ce problème concerne les émotions intellectuelles selon mon schème. Comment peut-on distinguer un groupe d'êtres humains sur la base de leur capacité intellectuelle qui se transpose presque automatiquement dans la sphère de l'affectivité et leur donne plus de chances à une espèce de bonheur plus élevé que celui accessible aux autres ? Ce problème interfère manifestement avec les présupposés fondamentales de « la religion en laquelle Dieu [l]'a fait la grâce d'être instruit dès [s]on enfance » (*Discours 3*)¹⁰.

¹⁰ La rédaction de cet article a été soutenue par le projet K81576 « Affectivité dans la philosophie » de l'OTKA.

Contribution à l'histoire d'un scotisme cartésien

Jalons pour une histoire cartésienne de l'infini scotiste*

I. LES ENJEUX D'UN DESCARTES SCOTISTE

Tel qu'il est posé, le sujet de notre colloque invite à d'importants préalables méthodologiques. À quelles conditions Descartes peut-il être cartésien ou anticartésien ? En amont du paradoxe facile que recèlerait l'expression d'un « Descartes anticartésien », cette question impose de définir l'adjectif de *cartésien*. Qu'est-ce qu'*être cartésien* ? Si *être cartésien*, c'est *soutenir les thèses dûment énoncées par Descartes*, alors assurément, cartésien, Descartes le fut toujours ; mais la circularité de cette définition ne nous permet guère de progresser. La question d'un éventuel *anticartésianisme* de Descartes suggère donc un pas de côté ; elle ne pourra trouver, je ne dis pas de *solution*, mais même seulement un *sens*, qu'à la condition que le cartésianisme comme catégorie soit reconduit à autre chose que lui-même ; et que cette reconduction prenne appui sur un philosophème, une thèse, un concept, tout à la fois assez précis pour offrir matière à un rapprochement rigoureux, et assez crucial pour rejaillir sur l'interprétation d'ensemble de la pensée cartésienne. D'une telle reconduction, un exemple historique s'impose : H. Gouhier avait montré naguère qu'*être cartésien*, après Descartes, ce fut pour une part être augustinien ; sous sa plume, les expressions de *cartésianisme augustinisé* ou d'*augustinisme cartésianisé* éclairaient le cartésianisme par la superposition de Descartes et Augustin¹, superposition autorisée par le rapprochement, déjà contemporain

* Une première version de cet article a été prononcée au colloque « Descartes est-il cartésien » organisé par T. Pavlovits (Budapest, 23-24 janvier 2014). Il a profité des réactions critiques de V. Carraud, T. Pavlovits et L. Verhaeghe ; qu'ils en soient remerciés.

¹ H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978 ; cf. aussi, du même, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, p. 19 sqq.

du *Discours de la méthode*, entre le *cogito* de Descartes et un éventuel antécédent du *De Civitate Dei*², rapprochement qui allait partager la postérité cartésienne³.

² Reprenons brièvement les étapes de ce rapprochement : 1/ D'abord il s'agit d'échanges avec Mersenne autour du *Discours de la méthode* : (a) AT I, 376 : Descartes à Mersenne, 25 mai 1637 : « je ne vous ai rien mandé [...] du passage de saint Augustin, pour ce qu'il ne me semble pas s'en servir à même usage que je fais ». De quoi s'agit-il ? Nous n'avons plus la lettre de Mersenne, mais Adam (AT I, 376) se fonde sur la lettre à Mersenne de décembre 1640 (AT III, 261) pour supposer qu'il s'agissait du rapprochement entre le *Discours de la méthode* IV et le fameux passage du *De civitate Dei*, XI, 26 où apparaît la formule : « Si enim fallor, sum ». Mais Descartes balaye le rapprochement, sans doute jugé sans intérêt. (b) Mersenne égare la référence qu'il a donnée à Descartes, et la lui redemande (dans une lettre perdue) – Descartes répond le 15 novembre 1638, qu'il ne peut la lui donner et qu'il n'a pas pu encore consulter Augustin (AT III, 435). (c) Deux ans plus tard, Descartes semble avoir retrouvé la référence, décembre 1640, Descartes à Mersenne (AT III, 261). 2/ Comment Descartes a-t-il retrouvé la citation de saint Augustin pour la donner en décembre 1640 à Mersenne : une hypothèse serait qu'elle viendrait de Colvius : cf. Descartes à Colvius, 14 novembre 1640, AT III, 247-248 (la lettre de Descartes y est sans destinataire connu ; mais à partir d'une autre version de cette lettre, se déduit son destinataire, cf. AT X, supplément, p. 578) ; là se trouve l'importante mise au point de Descartes sur sa différence avec Augustin. 3/ S'agissant des *IVae Objectiones*, Arnauld déclare que la première chose « digne de remarque » est : « que Monsieur Descartes établisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant lui Saint Augustin » ; et d'interpréter le *Haud dubie igitur etiam sum, si me fallit* de Descartes (*Meditatio* II, AT VII, 25) à la lumière du *De libero arbitrio*, II, 3, 7 ; *De quantitate animae*, 15 ; *Sol.* I, 4 ; *De utilitate credendi* 15 [11]. La réponse de Descartes est mitigée (« il semblait avoir peur que les autres ne les trouvaient pas assez fortes et convaincantes » (IV 170). 4/ Descartes à Mesland, 2 mai 1644, AT IV, 113 ; 5/ Avec Arnauld : (a) le 3 juin 1648 : Arnauld propose anonymement à Descartes un rapprochement entre sa distinction des substances et saint Augustin (AT V, 186) En réponse, Descartes propose une entrevue, mais ne dit rien du rapprochement avec *De Trinitate* X. – De cette mise au point, il résulte que : 1/ La seule lecture augustiniennne de Descartes véritablement attestée et discutée par lui est *De civitate Dei* XI, 6 ; le débat s'est vite refermé, et chaque fois qu'il s'est rouvert, Descartes l'a étouffé. On peut donc dire que le rapprochement avec *De lib. arb.* II, 3, 7, n'a jamais eu lieu, et que celui avec *De Trinité* X, suggéré tard par Arnauld, n'a pas pu avoir lieu. 2/ Descartes ne s'est donc pas vivement intéressé à saint Augustin : a) au moment où Mersenne souligne la parenté avec le *De Civitate*, XI, Descartes se contente de distinguer son usage du *cogito* de celui d'Augustin (25 mai 1637) : Descartes ne se donc pas allé voir ; b) il ne va voir qu'après son échange avec Colvius (14 novembre 1640), et c'est la seule comparaison précise dont on dispose. c) Avec Arnauld et Mesland, les références à Augustin lui paraissent intéressantes, mais ne semble pas vouloir creuser davantage. – C'est donc un paradoxe : que le rapprochement de Descartes avec saint Augustin est un *fait de commentaire*, et un fait de commentaire qui s'est produit du vivant même de Descartes, et auquel le philosophe, sans s'y être précisément soustrait, s'est prêté sans véritable intérêt. Du coup, le rapprochement entre Descartes et Augustin doit à la fois interroger la proximité supposée les lier, mais aussi l'étrange silence de Descartes sur un tel rapprochement, dont il se défend aussi peu qu'il s'en enthousiasme. Le rapprochement est donc un fait de commentaire auquel Descartes n'a que peu cédé, et toujours pressé par son interlocuteur (et surtout Colvius). Ce fait trouve peut-être deux voies d'explication : (a) Descartes n'a été renvoyé qu'au *De civitate* XI, qui ne contient de développement que maigre sur les questions métaphysiques qui l'occupent ; mais eût-il vu *De Trinitate* X, la chose eût été différente. (b) De fait, ni Descartes ni Mersenne ne paraissent de très grands familiers d'Augustin. Autant Arnauld l'est, autant Descartes ni Mersenne ne le sont : Mersenne donne à Descartes une référence, mais la perd (en 37) ; et Descartes ne peut la lui redonner qu'après le courrier de Colvius (en décembre 1640) ; quant à Descartes, il regarde le texte de *De civitate Dei* uniquement sur la demande de Colvius (tard, puisqu'il n'a pas accédé au texte au moment où Mersenne le lui indique, en 37). – Bref, il ne faut s'exagérer l'augustinisme

Cet exemple illustre trois précisions méthodologiques majeures : (a) Pour mener une telle enquête, il faut proposer des interprétations et des rapprochements reposant sur un questionnement lui-même pleinement philosophique : l'histoire de la philosophie ne peut être que le fait de philosophe, et l'historien est ici non pas extérieur à son objet, mais, par une spécificité dont l'histoire de la philosophie a le monopole, il appartient au phénomène même qu'il interprète. (b) De surcroît, un tel éclairage *ad extra* peut seul faire voir certaines lignes qu'une interprétation par trop internaliste ne pourrait pas même déceler : en inscrivant le corpus cartésien dans une cartographie conceptuelle à la fois synchronique et diachronique, l'historien y repère certaines lignes de failles, une tectonique des plaques, qui, pour n'apparaître qu'à de certaines lunettes, n'en apparaissent pas moins. Ainsi pareille méthode a valeur de *mise à l'épreuve* d'une pensée et de ses articulations dynamiques. (c) Enfin, l'exemple d'H. Gouhier montre bien l'intérêt pour éclairer l'après-Descartes d'un retour sur l'avant-Descartes : élucider l'augustinisme des post-cartésiens, c'est d'abord en revenir à saint Augustin : *l'a parte ante* décide de *l'a parte post*.

En nous autorisant de ces trois décisions méthodologiques, nous voudrions risquer ici une hypothèse analogue à celle de Gouhier et parfaitement compatible avec elle : qu'*être cartésien*, ce fut d'abord *être scotiste* ; en sorte qu'*être anti-cartésien*, ce fut aussi être *anti-scotiste* et que Descartes a pu, lui aussi, *dans une certaine mesure* qu'il faudra préciser, être anti-cartésien : il se pourrait en effet que la voie scotiste confère à la pensée de Descartes une assez grande intelligibilité pour laisser apparaître, en creux, les moments non-cartésiens de Descartes lui-même. Pourquoi le scotisme ? Chacun le sait : la vigueur de l'école scotiste au XVII^e siècle, qu'atteste ne fût-ce que l'édition Wadding (Lyon, 1639) n'est plus à démontrer⁴. Car l'histoire de la philosophie ces vingt dernières années a établi un

assumé de Descartes ni de Mersenne : c'est plutôt une influence diffuse qu'une connaissance précise. « L'examen des rapports entre les pensées d'Augustin et de Descartes sur le *cogito* s'est engagé sur une base très insuffisante » (E. Bermon, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, p. 11).

³ Sur ce point, s'impose la lumineuse et décisive hypothèse de G. Rodis-Lewis : « Descartes, loin d'avoir pu recueillir l'écho d'un augustinisme ambiant, aurait permis à ses contemporains de retrouver l'originalité métaphysique du penseur d'Hippone, dans ses affinités avec la démarche cartésienne. Ainsi la seconde moitié du XVII^e siècle voit-elle une alliance entre l'augustinisme et le cartésianisme, strictement limitée aux perspectives du dernier système » (« Augustinisme et cartésianisme », dans *L'anthropologie cartésienne*, Paris, Puf, 1990, p. 101) ; c'est cette hypothèse que V. Carraud fait sienne dans « Le véritable auteur du *cogito* : traits d'anti-augustinisme », dans son *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007). Pour tous les auteurs du XVII^e siècle ayant rapproché Descartes d'Augustin (Ambrosius Victor, Clauberg, Clerselier, La Forge, le P. Poisson, Malebranche, Arnauld, Nicole, Régis) ou les ayant au contraire distingués (Pascal et son *De l'art de persuader*), cf. G. Rodis-Lewis, « Augustinisme et cartésianisme », *op. cit.*, pp. 105-109.

⁴ Nous renvoyons aux deux numéros des *Études philosophiques* consacrés à « Duns Scot au XVII^e siècle », 60, 2002/1 (« L'Objet et sa métaphysique ») et 61, 2002/2 (« La cohérence des subtils »).

constat que Gilson, tout à sa passion pour Thomas d'Aquin, a manqué mais qu'il a rendu possible⁵ : que la scolastique à laquelle Descartes se confronte directement n'est pas tant animée par l'esprit thomiste que par la pensée scotiste, laquelle se retrouve *via* Suarez jusqu'au prétendument thomiste Caterus, dont les objections révèlent souvent autant sinon plus le scotisme que le thomisme. J. Schmutz, O. Boulnois, J.-F. Courtine ou encore R. Ariew ou I. Agostini ont définitivement montré que le scotisme a lourdement imprégné la scolastique moderne, toutes écoles confondues, et a contribué à poser les termes du débat⁶.

Ce fait établi, sur quel concept allons-nous prendre appui pour mesurer le *scotisme de Descartes* ? Deux thèmes précis ont été jusqu'à présent bien documentés : la question de l'*esse obiectivum*, par O. Boulnois⁷, J.-F. Courtine⁸ ou F. Marrone⁹ ; et, à moindre degré relativement à l'importance de l'enjeu, la question de la liberté d'indifférence, par O. Boulnois¹⁰ ou J. Schmutz¹¹. Nous voudrions ici soumettre à l'examen un troisième concept : le concept d'infini, en tant qu'énoncé de Dieu il acquiert un statut de nom divin. De loin déjà un tel rapprochement s'impose, puisque nul n'aura affirmé avec autant de force que Duns Scot qu'*ens infinitum* est le nom le plus adéquat de Dieu et, d'autre part, c'est bien en s'appuyant sur l'*idea Dei* comme d'une *substantia quaedam infinita* que Descartes parvient à prouver l'existence de Dieu. Depuis un siècle, la tradition du commentaire n'a d'ailleurs pas manqué cette possible filiation, même si elle l'a défendue de manière tantôt lacunaire, tantôt inexacte. Trois noms évidemment s'imposent : Koyré, Marion et Agostini. (a) Dans son travail pionnier, l'*Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*¹², A. Koyré décelait bien la filiation scotiste de l'idée cartésienne de Dieu, mais, analysant la métaphysique cartésienne comme une « œuvre hardie d'apologétique mystique »¹³, il confé-

⁵ Dans une lettre du 7 novembre 1920 à Henri Gouhier, Étienne Gilson l'enjoignait de « combler l'entre-deux entre Descartes et saint Thomas » (cité par E. Faye, *Descartes et les philosophes français de la Renaissance*, Conférence donnée en 1998, en ligne sur <http://www.appep.net/wp-content/uploads/2012/06/faye01.pdf>.)

⁶ Pour une mise au point générale, cf. J. Schmutz, « L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme à l'âge classique », dans *Duns Scot au XVII^e siècle*, in *Les études philosophiques*, 2002/1, pp. 51-81

⁷ Cf. par exemple O. Boulnois, « être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'*esse obiective* », *Collectanea franciscana*, 69, 1990, pp. 117-135.

⁸ Entre autres, J.-F. Courtine, « La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques », dans O. Depré et D. Lories, *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp. 1-20, repris dans *Les catégories de l'être*, Paris, Puf, 2003, pp. 241-265.

⁹ F. Marrone, *Res e realitas in Descartes. Gli antecedenti scolastici della nozione cartesiana di «realitas obiectiva»*, Lecce, Conte Editore, 2006.

¹⁰ O. Boulnois « Le roulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, 61, 2002/2, pp. 199-237.

¹¹ J. Schmutz « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. », *Les Études philosophiques* 61, 2002/2, pp. 169-198.

¹² A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Ernest Leroux, « Bibliothèque de l'École des hautes études », 1922.

¹³ *Ibid.*, p. 1.

rait à l'idée d'infini chez Descartes une inspiration mystique ; dès lors, Scot se trouvait quasi identifié à Bonaventure, sans que jamais fussent questionnées ni la pertinence de la catégorie de mysticisme ni la permanence supposée d'une doctrine franciscaine, dont Bonaventure était censé avoir offert une formalisation *ne varietur* à laquelle le scotisme inévitablement devait se conformer. (b) J.-L. Marion : certes, l'audacieuse construction du chap. IV du *Prisme métaphysique de Descartes*¹⁴ indiquait la filiation scotiste du nom d'infini, mais elle soutenait en même temps et contradictoirement son irréductibilité à l'onto-théo-logie, dont pourtant O. Boulnois allait montrer que le scotisme offrait l'illustration la plus adéquate¹⁵ ! (c) Enfin, s'il faut reconnaître que le travail d'I. Agostini constitue à n'en pas douter l'une des contributions les plus neuves, les plus fécondes et les plus considérables que la métaphysique cartésienne ait suscitées ces dernières années, il faut admettre ici quelque résistance devant la méthode qui s'y déploie : d'un côté, *L'infinità di Dio*¹⁶ construit des généalogies, élucide des filiations et éclaire des réseaux au sein du maquis de la scolastique moderne ; d'un autre, *L'idea di Dio in Descartes*¹⁷ s'installe au cœur des *Meditationes* et des *Responsiones* pour montrer les écarts qui creusent de l'intérieur les textes cartésiens ; mais alors, ces deux élaborations ne se complètent pas exactement : l'enquête historique et généalogique s'attache peu à Descartes, et ses conclusions demeurent en attente d'une interprétation spéculative ; quant à l'enquête conceptuelle, elle laisse délibérément de côté la question généalogique au profit d'une démarche strictement internaliste : d'un côté, donc, une histoire sans interprétation, d'un autre une interprétation sans histoire. – Reste que, chacune sur son mode propre, ses trois explorations ont pavé la voie à l'exercice auquel nous nous proposons de nous prêter ici¹⁸, et auquel les dimensions retreintes de cette communication confèrent un caractère d'esquisse que vous pardonnerez.

¹⁴ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.

¹⁵ O. Boulnois, « Quand commence l'onthéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot » dans *Revue Thomiste* XCV, 1995, pp. 85-108.

¹⁶ I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Rome, Editori riuniti, University Press, 2008.

¹⁷ I. Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze, Le Monnier/Mondadori, 2010.

¹⁸ Cf. surtout I. Agostini, « La tradizione scotista e la dottrina della positività dell'infinito », *Quaestio*, VIII (2008), pp. 105-124.

II. LA POSITIVITÉ ONTOLOGIQUE

En définissant l'infini comme ce à quoi rien ne peut être ajouté puisqu'il possède toutes les perfections¹⁹, Descartes, le fait est connu, contredit massivement Aristote. Trois formules suffiraient à l'indiquer : (a) D'abord, la définition de l'infini comme « actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit » (AT VII, 47, 19-20) inverse très exactement sa détermination aristotélicienne : « οὐ γὰρ οὐ μὴδὲν ἔξω, ἀλλ' οὐ αἰεὶ τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν – en effet, non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais ce hors de quoi il y a toujours quelque chose, voilà l'infini » (III, 6, 207a 1-2)²⁰. C'est pourquoi Descartes y voit une totalité, ce qu'Aristote refusait. (b) Ensuite, alors que l'infinité aristotélicienne n'est qu'en puissance, l'infinité cartésienne est infinité en acte : non seulement en vertu de la critique radicale de l'être en puissance menée par la *Meditatio III*²¹, mais aussi parce que, à supposer que l'être en puissance eût un sens (et il en a, en tant qu'il indique une progression), Dieu ne saurait tendre vers ce qu'il n'a pas déjà : Dieu comme infini « *majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere* »²², puisqu'il est *actu infinitum*. (c) Enfin, l'énoncé aristotélicien : « καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ἧ ἄπειρον – et il n'enveloppe pas, il est enveloppé, en tant qu'infini » (207a23-24) trouve sa contradiction littérale dans la formule *non tam capere quam... capi*, des *Iae Responsiones* (AT VII, 114, 7), que Descartes reprend au § 67 du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques de Guillaume de Saint-Thierry*²³. Parce que l'infinité cartésienne est totalité de perfection, elle englobe, au contraire de l'infinité aristotélicienne qui ne peut qu'être englobée puisque inachevée. – On pourrait ainsi multiplier les confrontations terme à terme : toutes établiraient sans conteste que Descartes inverse précisément et littéralement les formulations aristotéliciennes. Or, qu'il s'agisse là d'un *héritage* et non à proprement parler d'une *instauration* cartésienne, c'est ce que suffisent à montrer les réactions des contemporains de Descartes : si ceux-ci objectent à la nature des preuves ou à certains coups de force cartésiens, aucun ne remet en question que Dieu soit à la fois infini *et* en acte, ou infini *et* totalité de perfection²⁴. Descartes ne fait donc que prendre acte de

¹⁹ « Deum autem judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit » (AT VII, 47, 19-20).

²⁰ Trad. d'H. Carteron, dans Aristote, *Physique*, Paris, Les Belles Lettres, « Guillaume Budé », 1996, t. I, p. 106.

²¹ « esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est » (AT VII, 47, 21-22).

²² Nous soulignons.

²³ *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, texte, notes critiques, traduction par M.-M. Davy, Paris, Vrin, 1958, rééd. 1977, pp. 96-97 (cf. aussi l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques*, texte, introduction et notes, par J.-M. Déchanet, o.s.b., trad. de M. Dumontier, o.s.b., Paris, Le cerf, « Sources chrétiennes », n°82, 1962, réimpr. corrigée 2007 ; PL 180, 473-546, ici 500C-501A).

²⁴ (a) Caterus : « Atqui, cogitando, ideas rerum in me habeo, ac imprimis ideam entis perfectissimi et infiniti » (*Objectiones Iae*, AT VII, 91, 18-92, 2) ; ou, récapitulant la preuve

mutations organisées avant lui, qui avaient permis d'attribuer l'infinité à Dieu et de l'accommoder à la perfection divine en la soustrayant à l'être-en-puissance et à l'inachèvement.

Cette mutation, il revient à Scot de l'avoir exemplairement déployée. La 5^e question du *Quodlibet*²⁵ est à cet égard des plus révélatrices : Scot y pose d'emblée que « formaliter infinitum est perfectio simpliciter ». Le rapprochement avec Descartes pourrait alors s'établir sur trois points : (a) la conception de l'infinité en acte ; (b) la conception de l'infinité comme d'un mode ; (c) la quantification analogique de l'entitas.

(a) Soit la conception de l'infinité en acte. Analysant la *notio infiniti*, aux § 5-9, Duns Scot met en œuvre une véritable subversion de la conception aristotélienne de l'infini. Cette subversion s'exerce sur *Physique* III, 6 (207a7-9) dûment citée et – fidèlement – expliquée ; or, dans la mesure où pour Duns Scot l'infini aristotélien, toujours quantitatif, est infini en puissance, donc fini en acte, fini tout court et foncièrement imparfait, il faut (§ 6) transformer (*commutemus*) cet infini quantitatif *en puissance* en infini quantitatif *en acte* : il n'y a là que pure et simple *expérience de pensée*²⁶ : La coprésence de toutes les parties en acte de l'infinité en puissance suppose le passage – la *commutatio* – *d'une logique de la succession à une logique de la simultanéité* : « omnes illa partes, quae in infinita successione essent reductae in actum et haberent esse post alias, tunc simul essent in actu conceptae. »²⁷ D'une telle actualité découle la perfection : car si le manque est le propre de ce qui laisse hors de soi une partie non actualisée, alors un infini en acte est un tout hors de quoi il n'est rien : il est donc parfait. Réalisons à présent la même expérience non plus avec la quantité mais avec l'étantité, par un glissement purement analogique (*proportionabiliter*) : si l'infini quantitatif en acte

de la *Mediatio* V, il la présente comme un passage du concept de l'étant parfait à l'existence de l'étant infini : « Itaque permittamus, aliquis claram distinctamque ideam habeat entis summi et perfectissimi ; quid inde promovet ulterius ? Nempe istud infinitum ens esistere. » (AT VII, 97, 17-19) ; (b) Mersenne, qui reformule la *première* preuve (qui passe la *substantia infinita*, AT VII, 45, 21) en recourant au concept d'*ens perfectissimum* : « Ex idea summi entis, quam a te minime produci posse contendis, audes concludere necessitatem existentiae summi entis, a quo solo possit esse illa idea, quae tuae menti observatur » (AT VII, 123, 7-10). (c) Arnauld : « Ac tantum abest ut haec ratio in ente summe perfecto sive infinito, locum habere possit », AT VII, 211, 9-10. Les premiers lecteurs de Descartes, ses contemporains les plus impeccablement formés à la scolastique (Arnauld) ne se sont pas effarouchés de l'identité entre l'*ens infinitum* et l'*ens summe perfectum*, puisqu'ils l'ont très explicitement reconduite sans jamais y faire porter leurs objections. Dès lors, paraît suspecte la tentative de les opposer, selon cette même scolastique qui depuis longtemps a donné son accord.

²⁵ Nous les lisons d'après les *Questiones quodlibetales*, éd. bilingue de F. Alluntis, Madrid, La Editorial Catholica, 1968.

²⁶ « si posset ibi esse in actu – s'il pouvait être aussi en acte », ou : « imaginaremur – nous imaginerions » que suivent des irréels, ou bien, plus nettement : « secundum imaginationem » et « si esset possibilis » (§ 8). On aurait tort de manquer cette dimension fictionnelle de la démarche de Scot.

²⁷ « toutes ces parties, qui, dans la succession infinie, auraient été reconduites à l'acte et auraient eu l'être les unes après les autres, seraient alors conçues simultanément en acte. »

est parfait, l'infini en acte en étantité l'est aussi bien ; voire il l'est davantage car l'infini quantitatif est la somme de parties en elles-mêmes finies, donc imparfaites, au lieu que l'infini ontologique *fait bloc*. Nous voici donc en possession d'un concept ontologique d'éstantité infinie en acte identifiée à la simplicité et à la totalité. Il est difficile de ne pas retrouver ici l'infinité cartésienne : acte infini d'être, totalité de toutes les perfections simultanées auxquelles on ne peut rien ajouter.

(b) Soit à présent le statut de l'infini chez Scot. Les § 10-11 déterminent le lien entre l'infinité et l'*ens* : « Infinitas non est proprietas sed modus intrinsecus entis. » L'infinité n'est ni une passion extrinsèque (*passio extrinseca*) de l'étant ni même un transcendantal, comme le vrai et le bien, car ceux-ci sont des passions convertibles formellement distinctes de l'*ens*. L'infinité est un *modus intrinsecus* de l'étant. Qu'est-ce à dire ? Soit une nouvelle expérience de pensée : « circumscribendo quodlibet quod est proprietas vel quasi proprietas ejus [sc. entis], adhuc infinitas ejus non excluditur, sed includitur in ipsa entitate » : si on ôte à l'étant tout ce qui est propriété ou quasi propriété, demeurera son infinité, incluse dans l'éstantité même : l'infinité est le mode d'être de l'étant infini au sens où il en est la *texture*, le *tissu*, l'*éttoffe* ; on ne saurait penser l'*ens infinitum* sans que l'infini le qualifie *de l'intérieur* ; l'*ens* infini n'est pas un *ens* qui aurait, *en plus*, l'infinité comme détermination contingente : au contraire l'infinité détermine l'*ens* lui-même en son fond. – Retrouve-t-on chez Descartes cette conception du *modus* ? Oui, si l'on veut bien distinguer entre les trois fonctions de l'infini : (i) d'abord, l'infini est le nom divin par excellence, au point qu'*idea Dei* et *perceptio infiniti* s'équivalent rigoureusement : « perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam medi ipsius » (VII 45, 28-29) ; (b) deuxièmement, l'infini est un attribut divin au même titre que les autres, un propre de Dieu et qui fait nombre avec toutes les perfections divines dans les deux définitions de Dieu de la *Meditatio III*²⁸ ; (c) enfin, c'est un « attribut d'attribut »²⁹, c'est-à-dire un attribut qui « étire » (« in infinitum extendere »³⁰) toutes les autres perfections. – Si la première et la seconde fonctions de l'infini héritent sans conteste du scotisme, il est peu douteux que l'*attribut d'attribut*, l'attribut à la seconde puissance, ne soit précisément ce que Scot appelait mode, c'est-à-dire détermination intrinsèque des perfections.

²⁸ Cf. la *Meditatio III* : « illa [idea] per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae prater ipsum sunt, creatorem intelligo » (VII 40, 16-18) ; et « Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitatem, independentem, 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).

²⁹ Nous empruntons cette expression maladroite mais juste à A. Robinet, *Descartes. La lumière naturelle*, Paris, Vrin, 1999, p. 205.

³⁰ Descartes à Regius, 24 mai 1640, AT III, 64, 5-20.

(c) Dernier point : la quantification de l'*entitas*. Il est clair que, pour que l'infini qualifie intrinsèquement le plus haut degré d'*entitas*, il faut que l'*entitas* même puisse être quantifiée sans reste. Descartes et Scot auront-ils assumé une telle décision ? Sans nul doute : (i) Envisager une assimilation de la perfection de l'être à une nature quantifiable, c'est ce que se propose, toujours avec beaucoup de nuances, le § 13 de la 6^e question du *Quodlibet*. Ce paragraphe envisage de répondre à la question : « qualiter magnitudo poni esset in divinis – comment la grandeur pourrait être apposée au divin ? » au moyen du commentaire d'un texte d'Aristote : « sunt autem magnum et parvum, et majus et minus, et secundum se et ad invicem dicta, quanti passiones secundum se ; transferuntur etiam et ad alia haec nomina »³¹. En quête du sens visé par Aristote (*vult dicere*), Scot établit qu'Aristote avait en vue la distinction entre la quantité *proprie dicta* et la quantité *extensive*. Grâce à cette distinction, tout étant devient quantifiable, soit *proprie* soit *extensive* : « quantitas aliquo modo convenit omni enti cujuscumque generis – la quantité convient d'une certaine manière à tout être, quel que soit le genre auquel il appartient. » Comprendons bien : il n'y a rien qui, *d'une manière ou d'une autre*, ne soit quantifiable ; c'est pourquoi « translative accepta sunt transcendentia et passiones totius entis – ils [les concepts de grand et de petit] se prennent par transposition comme des concepts transcendants et les passions de l'étant tout entier. » La quantité devient alors un quasi-transcendantal de l'étant. Cette première analyse d'Aristote se trouve alors immédiatement superposable à l'analyse du *De Trinitate* VI, 8 d'Augustin, opposant la « quantitas molis » et la « quantitas virtutis » ou « perfectionis ». À la *quantitas proprie dicta* d'Aristote correspond la *quantitas molis* d'Augustin, et à la *quantitas translative* la *quantitas virtutis* (ou *molis*). L'être de Dieu peut être quantifié mais à condition que cette quantité soit de perfection, c'est-à-dire ne soit finalement que dérivée. (ii) Descartes répète encore cette décision, certes non thématiquement, mais en adaptant la hiérarchie de l'*esse objectivum* de l'idée à l'*esse formalis* de l'idéat et en définissant la perfection par la plus grande quantité d'être : « id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet » (AT VII, 40, 28-41, 1).

III. POSITIVITÉ ET NÉGATIVITÉ DE L'INFINI

Soit donc acquis un premier résultat : tant par la conception de l'infinité en acte, par le triple rôle de l'infini (nom divin par excellence, attribut ou mode) et par une conception quantificatrice de l'étant, la conception cartésienne de l'infinité divine rejoue celle de Scot. Mais ce résultat doit affronter ici une objection :

³¹ « Le grand et le petit, le plus et le moins, en eux-mêmes et dans leur relations mutuelles, sont en effet des modes de la quantité en soi ; mais ces noms sont transférés même à autre chose » – *Métaphysique* V, chap. 13, 1020a23-26.

Duns Scot est-il le seul ou le premier à faire de l'infinité divine un nom de Dieu, voire *le* nom de Dieu ? La question importe, car si Duns Scot n'est ni le premier ni le seul, si d'autres avant lui et après lui ont soutenu la même position, alors la positivité ontologique de l'infini découle moins d'une décision scotiste que de l'association entre Dieu et l'infini en vigueur depuis la moitié du XIII^e siècle. À trop accorder au scotisme de Descartes nous commettrions alors une erreur de perspective : la mutation de l'infinité dont hérite Descartes serait moins un fait proprement scotiste que l'inévitable corollaire de l'attribution à Dieu de l'infinité, attribution qui a précédé et suivi Scot et dont il n'a ni le monopole ni l'initiative.

Reconnaissons que l'objection ne manque pas de fondement. Un bref examen de Thomas d'Aquin, Bonaventure, Henri de Gand et même Suarez le confirmera : pour chacun d'entre eux, et quel que soit sa proximité avec Aristote, l'infinité ne dénote ni ne connote pas une lacune mais une plénitude – un être en acte. (a) Soit Thomas d'Aquin : qu'il s'agisse de la question 7 de la *prima pars* de la *Summa Theologiae* ou du chap. V du *De ente et essentia*, l'infinité divine est toujours démontrée au moyen de l'hylémorphisme, retrouvant la distinction entre un *infinitum privative* et une *infinitum negative* du commentaire des Sentences de P. Lombard³² : parce qu'il revient à la matière de limiter la forme et que Dieu est une forme reçue par aucune matière, la forme divine est proprement illimitée de droit comme de fait, *infinitum negative*. Le principe de finitude – *l'esse receptum in materia* – épargne Dieu : l'infinité divine est déjà, près d'un demi-siècle avant Scot, interprétée comme illimitation *positive*, donc perfection suprême. (b) Contemporain de Thomas d'Aquin, Bonaventure offre matière à une conclusion comparable : la mobilisation du concept patristique d'*immensitas* et de la distinction *privative/negative* permet d'établir l'actualité de l'infinité divine : Dieu est en tant qu'*infinitum actu*, est totalité stable et définitive de perfections ; simple et parfait, il n'est pas en progrès, mais toujours déjà accompli ; dès lors, son infinité « non repugnat simplicitati – [l'infinité] ne contredit pas la simplicité ni l'accomplissement »³³. (c) Henri de Gand est peut-être celui qui offre l'élaboration la plus ambitieuse : définissant l'être lui-même par sa capacité à « s'étendre », suivant un concept radicalement neuf de *protensio*, Henri établit thématiquement l'identité entre la perfection, la bonté, l'infinité, etc., et tous les autres attributs divins³⁴. Mieux : la *protensio* ne doit pas s'entendre comme

³² Cf. Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 43, a. 1.

³³ Cf. Bonaventure, *In I Sent.*, d. 43, a. 1, q. 2.

³⁴ Henri de Gand, *Summa quaestionum ordinariam*, art. XLIV, « De Dei infinitate » ; cet article est précédé de considérations sur la bonté de Dieu (art. XLI), la perfection de Dieu (art. XLII), la totalité de Dieu (art. XLIII) ; elle précède la volonté (art. XLV) et l'amour de Dieu (art. XLVI). Cet ordre n'est pas arbitraire : il n'y a d'infinité divine que liée discursivement à la bonté, la perfection et la totalité divines. – Sur ce point et sur le concept de *protensio*, cf. notre étude, « Henri de Gand : la *protensio* et le tournant de l'infini », dans *Les Études philosophiques*, « Actualités de l'infini au XIII-XIV^e siècles, 2009/4, n° 91, pp. 477-503.

mouvement-vers, mais comme dynamisme de l'être au sein d'une « ontologie du plein » – c'est-à-dire comme *actu infinitum*, Dieu lui-même. (d) Quant à Suarez, il reprend assez exactement, au sein d'un concept de *latitudo entis* qui doit assez à la *protensio* gantoise, la détermination de l'infini comme *modus entis*³⁵. – Ce bref parcours relance donc derechef la question : en promouvant l'infini en acte comme nom divin, Descartes a-t-il été *seulement* scotiste ? N'a-t-il pas plutôt ratifié une décision très communément partagée depuis Thomas d'Aquin jusqu'à son contemporain, Suarez ? Dans cette hypothèse, le scotisme de Descartes ne serait qu'une surinterprétation locale, aveugle aux enjeux philosophiques et théologiques les plus généraux (l'association de Dieu et de l'infini) et aux moments historiques qui les mettent en jeu (la place des condamnations de 1241 dans la promotion de l'infinité divine).

Tant s'en faut pourtant qu'un tel soupçon trouve validation, pour une raison au moins : que certains des penseurs ici évoqués ont en commun d'associer l'infinité en acte à une interprétation négative de l'infini. Thomas d'Aquin et Henri de Gand le révèlent exemplairement : (a) Pour Thomas d'Aquin, dans la mesure où l'infinité divine repose sur la négation de la matière et que nos facultés sont d'abord dirigées vers le sensible, il est clair et constant que l'infinité divine ressortit de la *via negativa*³⁶. (b) Henri de Gand pousse la difficulté à son paroxysme : établissant que l'infinité signifie la positivité ontologique ultime de l'étant comme tel, sous le concept de *protensio*, il n'en soutient pas moins qu'une telle positivité est connue négativement, de sorte que le régime épistémologique et le régime ontologique de l'infini se contredisent rigoureusement³⁷. (c) Il n'y a pas jusqu'à Suarez qui, malgré sa fidélité générale au scotisme, n'insiste sur la connaissance négative de l'infini³⁸. – De cette histoire, deux noms échappent, deux franciscains précisément : (d) Bonaventure : sur fond d'une distinction entre la simplicité divine, qui s'offre à notre connaissance, et son immensité, qui l'interdit, il construit la thèse remarquable de l'identité du simple et de l'immense³⁹, au point que Dieu soit toujours connu *totus sed non totaliter* : on croirait déjà y reconnaître du Descartes. (e) Mais il revient à Scot de réaliser définitivement ce que Bonaventure n'avait fait qu'esquisser : l'accord entre positivité ontologique et positivité épistémologique.

Cette positivité épistémologique sonne la définitive défaite d'Aristote et le retournement paradoxal de l'infini. En quel sens ? Rappelons que l'infinité divine avait été mobilisée la première fois en Occident chrétien en réponse aux condamnations de 1241 pour parer aux dangers de la vision de l'essence de Dieu

³⁵ Suarez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. XXVIII, section I.

³⁶ *Summa theologiae*, Ia p., q. 86, art. 2 et q. 88, art. 3.

³⁷ *Summa Questionum Ordinarium*, art. XLVII.

³⁸ Disp. XXVIII, section II.

³⁹ *In III Sent. dist.* 14, a. 1, q. 2, art. I.

par les bienheureux, vision d'essence que confirmait E. Tempier⁴⁰ : contre ce qui apparaissait comme une menace de réduction de la transcendance divine, l'infini divine, empruntée à la patristique grecque, permettait de restaurer la distance entre Dieu et la créature, au moyen de l'incompréhensibilité divine associée à l'infini – en vertu d'Aristote lui-même, pour qui l'infini étant matière et être en puissance, « ἀγνώστον ἢ ἄπειρον – il est inconnaissable en tant qu'infini » (207a25-26). C'est donc par un retournement magistral de situation que l'infini se trouvera chez Bonaventure non point compris mais intelligé, au point qu'il revienne à Scot d'en contester définitivement l'interprétation apophatique. C'est de cette contestation que Descartes hérite – ce qu'il faut à présent précisément établir. Pareille opération exige un rappel : comment le fini et l'infini négocient-ils leur appartenance à l'*ens* chez Scot ? Au moyen de la complémentarité entre l'univocité du *conceptus entis* et la *divisio entis* : (a) D'abord, l'étant fini comme l'étant infini relèvent du *conceptus entis*, c'est-à-dire ultimement du primat de l'univocité de la représentation⁴¹ ; (b) dans la mesure où le fini et l'infini sont des *gradus* affectant l'étant en sa densité, le *conceptus entis* est diffracté, écarté, en une disjonction qui établit entre le fini et l'infini la plus grande distance possible, *mais toujours au sein de l'étant univoque* ; cette *divisio entis* est saturante, fini et infini étant des transcendants disjonctifs : de tout étant on devra pouvoir dire s'il est fini ou infini. S'ensuit un face-à-face du fini et de l'infini, de Dieu et de la créature, chacun occupant l'une des deux positions de la *divisio entis*. – Que le concept d'infini travaille la métaphysique cartésienne de manière à la soumettre aussi bien à la représentation qu'à la disjonction, c'est ce qu'à présent nous voulons vérifier.

IV. UNIVOCITÉ ET POSITIVITÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE

Dans sa généralité, le triomphe de la représentation mis en œuvre par Scot puis Descartes se construit de la manière suivante. (a) Duns Scot d'abord : si le concept d'étant est le *subjectum metaphysicae*, l'introduction de Dieu en métaphysique impose sa soumission à un tel concept. Le mode de l'infini ne signifie donc pas le retrait de Dieu hors de l'*ens*, mais son assujettissement sans reste au *conceptus entis* éminemment représentable. Dès lors, tout discours sur Dieu imposera un concept quidditatif de Dieu, l'*ens infinitum*. Cette nécessité, l'*Ordinatio* l'affirmera nettement : « Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo

⁴⁰ « Firmiter autem credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis » (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. Henri Denifle et Henri Chatelain, Paris 1889, t. I (1200-1286) p. 170 sq., n. 128).

⁴¹ Cf. entre autres, l'étude classique d'O. Boulnois, *Être et représentation*, Paris, Puf, 1999.

attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quidditative concipiatur Deus »⁴². (b) Descartes relève encore de cette exigence du *conceptus infiniti* : puisque l'*ego* est connu en premier, toute connaissance d'objet sera d'abord connaissance par *idée*⁴³ ; or l'idée, en sa fonction propre, offre une représentation : le *cogito* comme premier principe impose que tout accès à l'extériorité réponde d'abord à l'exigence de la *cogitatio*, c'est-à-dire de la représentation. C'est pourquoi en formulant pour règle de la *vera Logica* la priorité du *quid sit* sur le *an sit*⁴⁴, et significativement au sujet de la preuve de l'existence de Dieu, Descartes se maintiendra rigoureusement en site scotiste, contre Aristote. L'infini ne s'excepte pas de ce réquisit universel de la représentation : au contraire, il l'endosse suprêmement, puisque l'*idea infiniti* est l'idée *maxime clara et distincta* ! Contrairement à une lecture trop rapidement levinassienne, l'idée d'infini ne creuse ici aucune échappée hors de la représentation, elle s'y installe et la valide au plus haut point. – Ainsi, Descartes et Scot entérinent le même acquis : le primat du concept, c'est-à-dire de la représentation. Prise dans le temps long de l'histoire de la métaphysique, cette communauté se marque à trois traits : (a) Il n'est pas hasardeux que le concept précis de *realitas objectiva* (« ou par représentation ») s'inscrive dans l'horizon scotiste le plus caractérisé : il signale dans la *Meditatio III* la soumission de l'infinité à l'objectivité, c'est-à-dire à la représentation. Ce concept est d'autant plus significatif qu'il n'apparaît qu'en *Meditatio III* pour énoncer la soumission à la représentation de l'infini – qui devait initialement lui échapper ! (b) Mais il y a plus : il n'est pas non plus hasardeux que les premières anticipations du *cogito*, inchoatives et inexactes mais significatives, apparaissent en site scotiste : quelque différence qu'on doive établir entre de telles formulations et l'énoncé proprement cartésien, il demeure que de telles prémonitions portent à l'effectivité l'exigence sous-tendue par la promotion du *conceptus entis* : l'exigence d'un *ego cogitans* au fondement d'un concept⁴⁵. (c) C'est pourquoi enfin, la métaphysique scolaire sera cartésienne, puisque Descartes, sans jamais s'intéresser à la question de l'*ens*, en aura formulé la condition, à savoir l'*ego cogito* ; et c'est enfin la reprise par Kant d'une telle condition qui assurera la continuité du scotisme jusqu'à Kant inclus : si tout le scotisme va vers Kant,

⁴² *Ordinatio*, I, dist. 3, Ia p. (« De cognoscibile Dei »), q. 1 : « Je dis donc d'abord, non seulement qu'on peut avoir naturellement un concept dans lequel Dieu est conçu comme par accident dans quelque attribut, mais encore un certain concept dans lequel Dieu est conçu par soi et quidditativement. »

⁴³ Cf. Descartes à Gibicuf, 19 janvier 1642 : « nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons » (AT III, 476, 9-11).

⁴⁴ Iac *Responsiones*, AT VII, 107, 27-108, 18 ; Cf. la substitution de « *leges verae Logicae* » à « *leges Logicae meae* » commandée à Mersenne (31 décembre 1640, AT III, 272, 25-273, 3).

⁴⁵ Sur ce point, cf. J. Schmutz, « L'existence de l'*ego* comme premier principe métaphysique avant Descartes », dans O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet*, Paris, Vrin, 2007, pp. 215-268 et sa critique par V. Carraud, *L'invention du moi*, Paris, Puf, 2010, pp. 232-233.

c'est parce que la représentation impose un *Je pense* qui nécessairement « doit pouvoir l'accompagner »⁴⁶.

Ce primat de la représentation suscite une conséquence vérifiable : le refus de la *via apophatica*. Que l'infini travaille en faveur de la représentation et contre toute théologie mystique, c'est là un paradoxe historique considérable, puisqu'à l'infini revenait la fonction de suggérer l'irreprésentable. Pourtant, ce refus de l'interprétation apophatique de l'infinité divine, Descartes l'illustre, conformément à Scot, à de nombreuses reprises ; nous voudrions en esquisser quelques unes. (a) En rigueur d'apophatisme, l'infini résulte de la négation progressive et jamais aboutie des déterminations du fini : ainsi l'entendait Denys, ainsi l'entendra encore Thomas d'Aquin. Mais alors l'apophatisme suppose la primauté épistémologique du fini sur l'infini⁴⁷ – primauté que Descartes récuse formellement et explicitement : « priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam fini » (AT VII, 45, 28-29). En réalité, la primauté de l'infini relève ici d'une nécessité plus haute : que toute négation se détache sur fond de position, au point que la position soit toujours première : comme Descartes, Duns Scot l'avait vu, puisque toute négation impose la position du concept d'étant⁴⁸. (b) Second exemple : le reflux dans les *Meditationes* de l'incompréhensibilité de l'infini, reflux d'autant plus décisif qu'il a été peu remarqué. De fait, l'incompréhensibilité divine ne joue aucun rôle dans la preuve de la *Meditatio III*. En effet, à la suite de Levinas, le commentaire a souvent identifié l'incompréhensibilité et l'inausabilité par l'*ego* à la faveur du concept, rigoureusement phénoménologique mais rigoureusement non cartésien, de *constitution* : or si l'idée d'infini ne peut être causé par l'*ego*, ce n'est pas littéralement parce qu'elle est incompréhensible, mais parce qu'elle offre une réalité objective en tout point inégalable – c'est-à-dire une intelligibilité suprême. Plusieurs indices le confirment. (i) La preuve est déjà énoncée (At VII, 45, 9-18) sans mention de l'incompréhensibilité au moment où celle-ci apparaît, à titre d'objection : « Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum » (AT VII, 46, 18-21). La réponse à cette objection formule exactement le caractère de l'idée d'infini comme « maxime vera, et maxime clara et distincta » (AT VII, 46,

⁴⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », § 16, Ak III 108, B 131. Sur l'*ego* comme réquisit de l'ontologie, cf. V. Carraud, « L'ontologie peut-elle être cartésienne ? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 à 1664 : de l'*ens* à la *mens* », dans T. Verbeeck (éd.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 13-38.

⁴⁷ *Summa theologiae*, Ia p., q. 7, art. 1 : « Considerandum est igitur quod infinitum dicitur ex quod non est finitum » ; *ibid.*, q. 11, art. 13 : « Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. »

⁴⁸ *Ordinatio* I, dist. 3, part. 1 : « nulla negationes cognoscimus de Deo sine per affirmationes. »

27-28). C'est reconnaître que *l'incompréhensibilité n'était pas le fondement de la preuve mais une menace pesant sur son fondement* : loin de garantir la preuve de la *Meditatio III*, l'incompréhensibilité, en menaçant la vérité de l'idée, en suspendait le fondement. (ii) De plus, l'apparition de l'adage aristotélicien : « infinitum, qua infinitum est, nullo modo a nobis comprehendi » dans les *Iae Responsiones* ne relève pas d'une initiative de Descartes mais d'une suggestion de Mersenne : « Il est bon, où je parle de infinito, de mettre, comme vous dites, infinitum, qua infinitum est, nullo modo a nobis comprehendi » (Descartes à Mersenne, 31 décembre 1640, AT III, 272, 24-26). Non seulement Descartes recourt ici à un énoncé scolaire élémentaire, mais il n'y recourt ni de son propre chef ni dans ses propres termes.⁴⁹ – On pourrait construire la même démonstration sur *Principia* I, 9 : la preuve *a posteriori* ne mobilise pas l'incompréhensibilité, laquelle n'est introduite qu'en I, 19. Ainsi, *l'incompréhensibilité ne joue aucun rôle dans la preuve a posteriori*. Chaque fois qu'elle apparaît, dans la *Meditatio III* ou *Principia* I 19, c'est pour répondre à une objection qui *fait suite* à la preuve comme telle (AT VII, 46, 18, « nec obstat » ; AT VIII, 12, 12, « quamvis ») ou éventuellement en fragilise la base (l'idée de Dieu), mais jamais n'en constitue le fond. (c) Autre exemple du refus de la *via apophatica* : dans une lettre du 23 décembre 1640 que nous n'avons plus, Mersenne objectait à la métaphysique cartésienne l'ineffabilité divine soutenue par Augustin ; ainsi mobilisée, l'ineffabilité divine avait rang d'attribut négatif destiné à s'opposer à la connaissance de Dieu par son concept : c'était reconnaître la contradiction entre la démarche métaphysique de Descartes et la *via negativa*. La réponse de Descartes revient précisément à entériner cette contradiction en rappelant la distinction d'AT VII, 52, 3-5 entre *comprehendere* et *quocunque modo attingere cogitatione* afin de soutenir non plus l'ineffabilité divine, mais au contraire sa suprême effabilité : certes, « Non possumus omnia quae in Deo sunt verbis complexcit, nec etiam mente comprehendere, ideoque Deus est Ineffabilis et Incomprehensibilis », mais d'un autre côté, eu égard à la possibilité de *atingere cogitatione*, il est possible d'affirmer que « multa tamen sunt revera in Deo, sive ad Deum pertinent, quae mente attingere, ac verbis exprimere, imo etiam plura quam in ulla alia re, ideoque hoc sensu Deus est maxime Cognoscibilis et Effabilis ». L'infinité divine n'est donc plus ineffable, elle est devenue, contre Augustin, mais au moyen d'Augustin lui-même⁵⁰, *maxime effabilis*. (d) Un dernier point rapprochera Scot et Descartes : l'un et l'autre interdisent que l'amour se porte sur une négation. D'un côté, Descartes

⁴⁹ On voit qu'ici l'objection suivant laquelle la discrétion de la Correspondance en matière de métaphysique viendrait de ce que Descartes n'exploite pas ses échanges comme des laboratoires de concepts (H. Gouhier, *PRD*, p. 75), tombe : en vérité, les lettres qui entourent la rédaction des *Meditationes* peuvent, du moins pour certaines d'entre elles, sinon être interprétées comme des moments de la constitution de la doctrine des *Meditationes*, du moins en révéler d'importants.

⁵⁰ Cf. Augustin, *Sermo 117*.

fonde l'amour de Dieu sur une quasi univocité de la *res cogitans*, puisque la première chose que nous devons savoir pour aimer Dieu est qu'il est « un esprit ou une chose qui pense » (Descartes à Chanut, 1^{er} février 1647, AT IV, 608, 12) ; d'un autre Scot reconnaît clairement que « non summe negationes amamus »⁵¹. L'amour ne se satisfait d'aucune négation : c'est là un renversement complet de la théologie mystique, puisque la *via apophatica* devait précisément s'abolir dans l'adoration silencieuse.

V. DISJONCTION ET FACE À FACE

Ainsi l'idée cartésienne d'infini répète jusqu'à présent le scénario scotiste : totalité en acte de perfection, positivité épistémologique sur fond d'univocité de la représentation. Mais valide-t-elle la *divisio entis*, le « face à face » de l'étant infini et de l'étant fini ? Il n'est pas besoin d'insister sur ce point : jamais le face à face n'aura été plus clairement posé qu'au moyen de la doctrine de libre création des vérités éternelles : les vérités mêmes ont ici rang de créatures donc d'étant, et requièrent une cause – à titre d'étant. La libre création des vérités éternelles confère rang d'étant non seulement aux existences, mais aux essences elles-mêmes⁵², c'est-à-dire au possible *et omnia alia*⁵³ : non seulement donc les vérités sont face à Dieu comme le fini devant l'infini, interdisant en conséquence tout univocité d'un concept de fond.

VI. LES LIMITES DU SCOTISME

Ainsi sont vérifiées les deux critères du scotisme de Descartes : d'une part, l'infini obéit bien au réquisit de la représentation, inversant radicalement la négativité ontologique et épistémique dont il restait lestée y compris chez Henri de Gand ; d'autre part, tout étant est fini ou infini, y compris les vérités elles-mêmes. S'agit-il dès lors d'identifier sans reste Descartes et Scot ? Assurément non, pour un motif décisif : que Descartes ne s'intéresse absolument pas à la

⁵¹ Ordinatio I, 3, § 10. « La théologie purement négative, commente O. Boulnois, qui entendrait culminer dans le silence de la louange et la communion de la charité, se coupe de sa propre fin. En effet, la négation seule ne suffit pas à donner le signifié positif que requiert l'amour pour avoir un objet » (*Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988 p. 67).

⁵² Dieu « est aussi bien l'auteur de l'essence comme de l'existence des créatures » (27 mai 1630, AT I, 152, 3-4). L'extension du règne de la causalité se dira dans la *Meditatio III etiam de ideis* (AT VII, 41, 3).

⁵³ *Entretien avec Burman*, AT V, 160, éd. J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981, texte 25, pp. 70-71.

métaphysique entendue comme science de l'*ens*⁵⁴, ni ne se dote d'aucun concept consistant d'*ens*. Et il se pourrait alors que ce désintérêt compromît radicalement autant la filiation scotiste que la cohérence de la construction cartésienne. En effet, pour Scot, primat de la représentation et *divisio entis* reposaient l'une et l'autre sur la primauté du concept d'étant univoque : c'est sur fond d'un tel *conceptus entis* que s'ouvrait l'écart entre le fini et l'infini sans que jamais la représentation fût mise en péril. Récusant un tel concept d'étant comme fondement de la représentation et de la disjonction, les textes de Descartes doivent choisir entre une représentation univociste sans division fini/infini et une division en absence de tout étant.

(a) Soit donc l'univocité sans division. C'est précisément la situation des *Meditationes*, puisqu'il revient à l'*ego* d'ajuster l'étiage de l'étantité à la mesure de sa *cogitatio*. Nous l'avons vu, l'infini se trouve être un *cogitatum* pour un *cogito* : mieux, il assume exemplairement l'univocité de la *cogitatio* au point de se donner en une *idea maxime clara et distincta*. L'univocité ici établie est l'univocité de tous les *cogitata qua cogitata* ; elle suppose la primauté ontique de l'*ego* comme pôle cogitatif et la soumission de tous les *noemata* à la *cogitatio*, c'est-à-dire à ses critères de certitude et de vérité⁵⁵. L'*ego*, Dieu et tout étant quelconque s'équivalent en ce qu'ils sont tous *cogitata*. Mais alors cette univocité *ego*-centrée, en soumettant Dieu à la *cogitatio*, en compromet gravement l'exceptionnalité : Dieu est un étant appartenant à la hiérarchie de l'étant univoque, pensé comme *cogitatum – cogitatum* suprême certes, mais *cogitatum* tout de même. En faveur de cette univocité tendancielle, songeons par exemple à (i) la lettre à Silhon (?), de mars 1637, évoquant « la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine » (AT I, 353, 20-26) ; ou encore (ii) la lettre à Clerselier du 23 avril 1649, où Descartes réduit l'infini, non plus à mode de l'étant mais à la totalité de l'étant : « l'idée de l'infini, comprenant tout l'être » (AT V, 356, 15-21). Ce n'est pas que ces modèles ne posent pas de problème de compatibilité, mais tous prolongent une tendance univociste encore scotiste. Il n'est guère difficile de voir la ligne qui va de ces textes à ceux des grands cartésiens. (a) À cette univocité sans division répondrait symétriquement la division sans univocité : les lettres du printemps 1630, en soutenant la libre création par Dieu des vérités éternelles, élèvent certes les vérités à une dignité ontique dont la tradition les avait privées, mais les maintiennent ce faisant hors de toute communauté d'étantité avec Dieu : entre le Dieu créateur et les vérités créées, nulle univocité ne résorbe l'écart. Cette irrémédiable césure entre le fini et l'infini interdit toute univocité de l'étant.

⁵⁴ Sur ce point, J.-L. Marion, *Sur le prisme, op. cit.*, chap. I.

⁵⁵ Cf. sur ce point la lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, où la vérité est « une notion si transcendentale claire, qu'il est impossible de l'ignorer » (596, 25-597, 3) », et l'important commentaire de G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005, p. 217 *sqq.*

Ainsi, entre le règne de l'univocité sans disjonction de 1641 et celui de la disjonction sans univocité de 1630, le chiasme est net. Une dernière observation sur l'incompréhensibilité le fera encore saisir : Nous avons vu que la preuve de la *Meditatio III* tout entière fondée sur l'intelligibilité de l'idée d'infini n'accorde à l'incompréhensibilité aucun rôle, au point que l'incompréhensibilité n'apparaît qu'en un second temps et à titre d'objection ; or les lettres de 1630 déploient le scénario exactement inverse : Dieu y est d'abord décrit comme « être infini et incompréhensible » (AT I, 150, 7) ⁵⁶, avant qu'une objection de Mersenne oblige Descartes à faire un sort à son intelligibilité. En 1641, l'intelligibilité est première du fait du régime univociste instauré par l'*ego*, et l'incompréhensibilité n'apparaît que secondairement, comme réponse à une objection ; en 1630, au contraire, l'écart entre Dieu créateur et sa créature impose une distance telle que prime l'incompréhensibilité, facteur d'équivocité d'avance dressé contre toute unification des vérités et de Dieu dans l'unité d'un concept.

Ainsi donc Descartes a-t-il élaboré une univocité sans disjonction et une disjonction sans univocité. Ces deux voies sont-elles équivalentes d'un point de vue scotiste ? Sont-elles non-scotistes « au même degré » ? Assurément non et il faut bien plaider pour la supériorité de l'univocité. D'abord, parce que la division scotiste laisse le premier et le dernier mot à l'univocité, d'où elle ne se détache qu'en la révélant. La nouveauté scotiste, c'est bien l'unité du concept représentable d'étant, comme fond de toute division, laquelle devient finalement seconde ou secondaire. L'univocité du concept conditionne la division, et non l'inverse. Ensuite, contrairement à Descartes, jamais Scot n'a proposé d'interpréter la *divisio entis* comme *causalité tendanciellement équivociste* de l'*ens infini* sur l'*ens fini* ; au contraire, c'est toujours sur la base de l'unité du concept que la division doit s'établir. Bref, si l'on nous pardonne la brutalité de la formule, nous dirions que, en rigueur de scotisme, l'univocité sans division est moins absurde que la division sans univocité.

Mais dans ces conditions, il faut bien reconnaître qu'en soutenant tantôt la disjonction tantôt l'univocité, ou plutôt en choisissant de mettre l'accent tantôt sur l'une tantôt sur l'autre, Descartes a moins littéralement fait éclater le scotisme qu'il n'a dressé contre lui la doctrine de la création des vérités éternelles : scotiste par la représentation, anti-scotiste par la création des vérités éternelles ; scotiste en 1641, anti-scotiste en 1630 – la pensée cartésienne contient ainsi la réponse à son propre scotisme. Certes, on pourrait (on devrait) relativiser l'écart entre 1630 et 1641 : mais ces deux dates ne renvoient pas tant à des moments de l'élaboration cartésienne ou à des corpus qu'à deux tendances hypostasiées pour

⁵⁶ La primauté de l'incompréhensibilité sur la connaissance ou l'intelligibilité (réduite au statut d'objection) se marque d'abord au sein de la même phrase, dans la lettre du 15 avril 1630 : « nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions » (AT I, 145, 21-22) ; puis entre les lettres du 15 avril et celle du 27 mai : l'incompréhensibilité d'AT I, 150, 7 est rééquilibré par le savoir d'AT I, 52, 9-19.

l'analyse. Descartes a donc *interprété* le scotisme ; en résulte dans sa conception de l'infini une tension, que seule la comparaison terme à terme avec le corpus scotiste permet de faire voir. Mais la postérité cartésienne, et au premier chef Spinoza, Malebranche et Leibniz⁵⁷, en optant pour l'univocité de la représentation contre la création des vérités éternelles, choisira de faire triompher le scotisme de Descartes, et ce faisant d'interpréter à son tour l'interprétation de Descartes. Contre *un certain* Descartes, le cartésianisme sera cartésien parce qu'il sera scotiste – augustinien *et* scotiste, et sans doute augustinien *parce que* scotiste.

⁵⁷ La chose est connue : rappelons toutefois J.-L. Marion, « Création des vérités éternelles. Principe de raison. Spinoza, Malebranche, Leibniz », dans *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, chap. VI, pp. 183-219 ; sur l'univocité chez Malebranche, cf. J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999 ; chez Spinoza, F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009, p. 273 *sqq.* et surtout Piero Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 t., Florence, La Nuova Italia Editrice, 1960 (t. I) et 1969 (t. II) ; un tel examen reste encore à mener sur Leibniz. Sur les trois, cf. encore V. Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002.

La priorité de l'infini dans l'ordre de la perception chez Descartes

Selon la *Meditatio III*, l'idée de l'infini (ou l'idée de Dieu) se caractérise de trois manières : (1) elle est plus claire, plus distincte (*maxime clara et distincta*) et plus vraie (*maxime vera*) que les autres idées ; (2) sa perception précède la perception du fini (« *priorem [...] in me esse perceptionem infiniti quam finiti* » AT VII, 45) et (3) sa connaissance claire et distincte n'implique pas sa compréhension (« *non comprehendam infinitum* », *ibid.*). Les commentateurs ont déjà suffisamment analysé la première et la troisième caractéristique, mais ils ont beaucoup moins parlé de la deuxième, notamment de la priorité de l'infini par rapport au fini dans l'ordre de la perception¹. Il s'agit cependant d'une doctrine qui a été appréciée par des penseurs différents au XX^e siècle. Alexandre Koyré souligne l'importance de cette doctrine dans un contexte mathématique, notamment dans l'élaboration de la théorie des ensembles :

Nous pensons surtout au grand fondateur de la philosophie et de la science modernes, à René Descartes. Supérieur à Cantor par la puissance et la profondeur de ses vues, il a pu établir non seulement la légitimité essentielle de l'infini actuel [...] mais il en a fait le fondement et le principe de la théorie du fini [...] Ainsi, comme l'a déjà vu Descartes, c'est l'infini qui est la notion première et positive et le fini ne se comprend que par la négation de celui-ci².

En affirmant la priorité de l'infini par rapport au fini Descartes précède Cantor qui définit les ensembles finis à partir des ensembles infinis en suggérant que la

¹ À ce propos je ne renvoie qu'à deux travaux récents : Igor Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Le Monnier Università, Firenze, 2010 ; et Dan Arbib, « Le Dieu cartésien : quinze années d'études (1996-2011) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2013/5, 138, pp. 71-97.

² A. Koyré, « Remarques sur les paradoxes de Zénon », *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971 (1^{re} éd. 1961), respectivement p. 26 et p. 28.

notion de l'ensemble infini précède celle de l'ensemble fini. Dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Emmanuel Lévinas apprécie la même doctrine cartésienne dans un contexte tout à fait différent :

Phénoménologie de l'idée de l'Infini. Elle n'intéressait pas Descartes à qui suffisaient la clarté et la distinction mathématiques des idées, mais dont l'enseignement sur l'antériorité de l'idée de l'Infini par rapport à l'idée du fini, est une indication précieuse pour toute phénoménologie de la conscience³.

Ces deux exemples montrent bien la portée et l'importance de la doctrine cartésienne. La même doctrine apparaît chez d'autres penseurs de l'âge classique, notamment chez Malebranche et chez Leibniz. Malebranche écrit que « non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini »⁴. Leibniz répond à Locke, dans les *Nouveaux essais*, que « Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition [...] l'infini véritable n'est pas une modification, c'est l'absolu ; au contraire, dès qu'on modifie, on se borne, on forme un fini »⁵. La reprise de cette thèse de Descartes par les philosophes de son époque montre son importance dans la théorie cartésienne de la connaissance, alors que les interprétations du XX^e siècle révèlent que cette doctrine de Descartes a une portée considérable qui la rendent applicable dans différents domaines du savoir.

Dans cette étude, nous voulons précier ce que cette priorité de l'infini signifie chez Descartes. Nous soutenons que, selon Descartes, l'infini n'est pas seulement une idée parmi les autres, ou une idée innée parmi les autres idées innées, mais qu'il s'intègre à la structure cognitive de l'esprit humain. L'infini devient ainsi le principe de la connaissance en tant que condition *a priori* de toute perception finie. Dans nos analyses, nous nous concentrerons seulement à la façon comme l'esprit perçoit l'infini sans nous occuper des preuves ontologiques qui en découlent ; nous nous bornerons donc à définir la relation entre l'esprit et l'infini dans l'ordre de la perception⁶.

³ E. Lévinas: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992 (première édition en 1982), p. 11.

⁴ Malebranche, *La recherche de la vérité*, III, II, VI, dans *Œuvres*, I, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1979, p. 341.

⁵ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XVII, 1 et 2.

⁶ Cet article a été rédigé avec le soutien de la Fondation de Recherche OTKA (N° K81165).

I. PERCEVOIR L'INFINI

« Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti » (AT VII, 45) – écrit Descartes dans la *Meditatio III*. Dans la doctrine cartésienne relative à l'infini, il est essentiel que l'esprit contienne l'idée *positive* de l'infini. La positivité de l'idée de l'infini signifie, avant tout, qu'on ne la compose pas à partir des idées finies par la négation de leur limitation, mais qu'elle est originairement donnée et dotée d'un contenu positif. Dans les *Principia*, à propos de l'infini, Descartes dit que « in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus » (AT VIII, 15). Sa positivité signifie ensuite que cette idée est une idée vraie ou, autrement dit, qu'elle n'est pas matériellement fautive : « Nec dici potest hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse » (*ibid.*). La vérité et la fausseté des idées dépendent de leur réalité objective. La *Meditatio IV* oppose l'idée négative du néant à l'idée positive de l'infini : « inquirens animadverto non tantum Dei, sive entis summe perfecti, realem et positivam, sed etiam [...] nihili, sive eius quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi observari » (AT VII, 54). L'idée du néant et celle de l'infini constituent ainsi les deux extrémités dans la hiérarchie des idées définie par leur réalité objective.

Dans la théorie cartésienne de la perception, la réalité et la vérité des idées sont intimement liées à la qualité de leur perception. L'idée de l'infini est l'idée la plus positive, elle enferme la plus grande réalité possible par conséquent elle est l'idée la plus vraie : « plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in qua minor falsitatis suscipio reperitur » (AT VII, 46). Si cette idée est la plus vraie, il va de soi que sa perception est la plus claire et la plus distincte, c'est-à-dire la plus évidente. La clarté s'effectue par la réalité objective : en représentant la plus grande réalité possible, l'idée de l'infini est la plus présente « aux yeux de l'esprit »⁷ et se voit plus clairement que n'importe quelle autre idée. En même temps l'idée de l'infini représente la plus grande réalité par son unité et simplicité qui est l'« una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo » (AT VII, 50). Cette unité et simplicité impliquent que l'idée de l'infini soit la plus distincte parmi les idées, car elle se présente à l'esprit d'une manière absolument séparée de toutes les autres idées. On peut donc conclure de la positivité de l'idée de l'infini que cette idée est plus claire et plus distincte, c'est-à-dire plus évidente que n'importe quelle autre idée.

La priorité de l'idée de l'infini par rapport au fini appartient à ce contexte et s'explique également par la grande réalité objective de cette idée : « manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius » (*ibid.*). Il est à souligner que Descartes n'utilise pas ici

⁷ Cf. « dum in meipsum mentis aciem converto », AT VII, 51.

le terme « idea », il parle simplement de « perceptio infiniti » alors que, dans la traduction française, il écrit « notion ». Il affirme que la perception de l'infini précède « en quelque façon » celle du fini, et non seulement la perception des idées finies en général, mais aussi celle de moi-même. Dans l'« ordre de méditer » cela peut surprendre car la première évidence est celle du *cogito*. La priorité s'explique par le fait que l'*ego* se comprend comme un être imparfait et fini dont l'imperfection et la finitude supposent la perception préalable du parfait et de l'infini : « Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem ? » (*ibid.*). Ici l'infini se reconnaît par une comparaison que l'on ne peut manquer de faire lorsque l'on perçoit les idées finies. Dans une lettre tardive à Clerselier, Descartes l'explique de la manière suivante :

Or je dis que la notion que j'ai de l'infini est en moi avant celle du fini, parce que, de cela seul que je conçois l'être ou ce qui est, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçois ; mais, afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. (AT V, 356)

En parlant de la primauté de l'infini, Descartes utilise l'expression « notion » et non pas « idée ». La priorité de la notion de l'infini, bien entendu, n'est pas temporelle. Descartes indique clairement que l'infini est la condition de la perception du fini, et qu'il constitue, phénoménologiquement parlant, l'horizon des idées finies. La perception des idées finies n'est possible que si l'on « retranche » quelque chose de l'infini, c'est à dire qu'on le limite, on le contourne ou on le dé-finit. Jean-Luc Marion appelle cela très justement « primauté transcendente de l'infini » : « l'infini ne précède pas le fini seulement à titre d'étant transcendant, mais surtout à titre de condition transcendente de la possibilité du fini »⁸. Comment définir la perception s'orientant vers l'infini compris comme condition transcendente des perceptions finies ?

Dans l'*Entretien avec Burman*, Descartes distingue entre connaissance explicite et connaissance implicite en disant que la connaissance du *cogito* précède *explicitement* celle de Dieu, mais *implicitement* elle s'appuie sur la connaissance de Dieu qui la précède. La connaissance explicite suppose qu'on remarque quelque chose, qu'on y porte attention (*attendere*), alors que la connaissance implicite s'effectue sans attention :

⁸ Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 241. Cf. aussi Kim-Sang Ong-Van-Cung, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2012, pp. 220-223.

Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem ; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum. (AT V, 153)

La perception de l'infini précède la perception de fini en tant que perception implicite. Chez Descartes, on trouve plusieurs exemples de la perception implicite. Selon l'*Entretien avec Burman*, la connaissance évidente de la proposition « quicquid cogitat, est » précède implicitement la connaissance explicite du « cogito, ergo sum » (AT V, 147). Selon la *Meditatio II*, la connaissance évidente du *cogito* se trouve implicitement à l'arrière-plan de toute connaissance évidente. Le *cogito* semble ainsi constituer la condition *a priori* de toute connaissance. À propos de la perception du morceau de cire, Descartes écrit les choses suivantes :

Quid, inquam, ego qui hanc ceram videor tam distincte percipere ? Nunquid me ipsum non tantum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiusque, cognosco ? Nam, si judico ceram existere, ex eo quod hanc videam, certe multo evidentius efficitur me ipsum etiam existere, ex eo ipso quod hanc videam. (AT VII, 33)

Si la connaissance implicite est la condition des connaissances explicites, la première est plus évidente que la seconde.

La priorité de l'infini par rapport au fini, dans l'ordre de la perception, signifie donc que l'infini est la condition transcendantale de toute perception finie et qu'il se donne à connaître en une perception implicite. La perception implicite est une connaissance sans attention et sans objet, mais il est une perception réelle et évidente, voire plus évidente que les perceptions explicites.

En mettant l'accent sur la priorité de l'infini dans l'ordre de la perception, nous nous trouvons devant un dilemme. Il semble que l'infini se donne à la perception de deux manières : d'une manière explicite, en tant qu'idée la plus claire et la plus distincte, et d'une manière implicite, en tant que la condition *a priori* de toute perception finie. Le terme « idée » chez Descartes est ambigu, et on a tendance à faire la distinction entre une signification large et une signification étroite⁹. La première définit l'idée comme n'importe quel acte conscient de l'esprit, la deuxième comme une image représentant des choses. Néanmoins, dans les deux cas, l'idée suppose que sa présence soit consciente à l'esprit, en accord avec la définition que Descartes en donne dans les *IIae Responsiones* : « Idea nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cu-

⁹ Cf. à ce propos Steven Nadler, « The Doctrine of Ideas », dans S. Gaukroger (éd.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 87-89.

jus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum » (AT VII, 160). Il s'ensuit que la perception implicite ne s'effectue pas par idée. La perception implicite précède la perception explicite de l'infini. Les questions qui se posent à ce propos sont donc les suivantes : Quel est le rapport entre les deux perceptions de l'infini ? La perception explicite de l'infini en tant qu'idée présuppose-t-elle la perception implicite de l'infini ? Autrement dit : est-ce la perception implicite de l'infini qui devient perception explicite de l'infini, et, si oui, comment ?

II. FORMER L'IDÉE DE DIEU

Pour Descartes, il va de soi que tout le monde a l'idée de Dieu et que cette idée est telle qu'il la décrit dans la *Meditatio III*. Il ne s'y occupe pas de le prouver, il ne fait que la montrer : « Ex his autem meis ideis [...] alia est quae Deum [...] repraesentant » (AT VII, 42-43). Il soutient que tout le monde a la même idée de Dieu, car « par l'idée de Dieu, je n'entends autre chose que ce que tous les hommes ont coutume d'entendre lorsqu'ils en parlent »¹⁰. Peut-être Descartes a-t-il été surpris en voyant que ses adversaires, et même ses amis, avaient mis en cause l'idée de Dieu en nous ou, au moins, que l'idée de Dieu en nous soit une idée qui représente positivement l'infini. Régius, Caterus, Mersenne, l'Hyperraspistes, Hobbes et Gassendi lui opposent à peu près la même objection, à savoir que l'idée décrite par Descartes n'existe pas dans l'esprit, ou bien que l'idée de l'infini est produite par l'augmentation des idées finies à l'infini et, par conséquent, elle n'est pas positive mais négative. Le trait commun de ces objections consiste à dire que, inversement à la thèse de Descartes, le fini a une priorité par rapport à l'infini dans l'ordre de la perception. Cette critique pousse Descartes à élaborer des arguments en faveur de l'idée positive de l'infini dans l'esprit qui a une importance majeure dans l'argumentation des *Meditationes*. Les réponses qui visent à fonder la priorité de l'infini par rapport au fini sont importantes pour comprendre comment l'esprit perçoit explicitement l'infini.

Dans la toute première objection adressée aux *Meditationes*, Régius écrit à Descartes que « ex eo quod in nobis sit aliquid sapientiae, potentiae, bonitatis, quantitatis etc., nos formare ideam infinitae vel saltem indefinitae sapientiae, potentiae, bonitatis, et aliarum perfectionum quae Deo tribuuntur, ut etiam ideam infinitae quantitatis » (AT III, 64). Au lieu de contredire Régius, Descartes accepte cette précision et dit que « quod totum libens concedo, et plane mihi persuadeo non esse aliam in nobis ideam Dei, quam quae hoc pado formatur » (*ibid.*). Alors que, dans la *Meditatio III*, Descartes affirme que chacun trouve dans son esprit l'idée positive de l'infini qui est plus claire et plus distincte que toutes

¹⁰ Lettre à Mersenne, juillet 1641, AT III, 393.

les autres idées, il accepte ici la nécessité de « former l'idée de Dieu ». Bien entendu, il ajoute aussitôt la remarque suivante : « contendam me non posse esse talis naturae ut illas perfectiones, quae minutae in me sunt, possim cogitando in infinitum extendere, nisi originem nostram haberemus ab Ente, in quo actu reperiantur infinitae » (*ibid.*). L'argument de Descartes consiste donc à affirmer que l'idée de l'infini est formée par l'augmentation des idées finies, mais cette augmentation ne pourrait pas produire l'idée de l'infini, telle qu'elle est en nous, si nous n'étions pas créés par Dieu même. Afin de comprendre comment l'esprit peut percevoir explicitement l'infini, nous devons examiner la procédure de « former l'idée de Dieu ».

Dans son livre intitulé *Descartes on Innate Ideas*, Deborah A. Boyle analyse la procédure de cette formation¹¹. Elle s'intéresse à ce problème dans le contexte des idées innées. Sa thèse principale consiste à affirmer que la conception cartésienne relative aux idées innées est cohérente, bien que Descartes utilise le terme « idée innée » dans trois significations différentes. L'idée innée revêt une signification objective, matérielle et dispositionnelle¹². Dans le premier sens, l'idée innée est l'*objet* d'un acte de pensée, dans le deuxième, elle est l'*acte de pensée* même, et dans le troisième elle signifie simplement la *capacité* ou de la *faculté* de percevoir l'idée. Cette troisième signification est fondée sur une réponse que Descartes donne à Hobbes en affirmant que « cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper observari : sic enim nulla prorsus esset innata ; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi » (AT VII, 189). La signification que Boyle nomme « dispositionnelle » réfère donc à une faculté dans l'esprit qui rend possible de percevoir l'idée en question. Dans le chapitre consacré à l'idée innée de Dieu¹³, l'auteur examine la procédure par laquelle l'idée innée prise au sens dispositionnel devient idée matérielle et objective¹⁴. Il s'agit donc d'examiner comment l'esprit forme l'idée explicite de l'infini. Nous sommes entièrement d'accord avec Boyle sur la cohérence de la conception cartésienne des idées innées. Mais nous émettons des réserves en ce qui concerne ses affirmations concernant l'idée de Dieu et la manière de former cette idée. Nous ne sommes pas d'accord pour dire que l'idée de Dieu, ou bien l'idée de l'infini, est une idée parmi les autres idées innées, pouvant être considérée comme *un* exemple parmi les idées innées. La signification dispositionnelle de l'idée de l'infini diffère fondamentalement de celle des autres idées innées. Si la perception implicite de l'infini est la condition transcendentale des perceptions finies, alors il faut en conclure

¹¹ Deborah A. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, Oxford UP, Oxford, 2009.

¹² *Op. cit.*, p. 3.

¹³ « Another Exemple : The Innate Idea of God », pp. 72-79.

¹⁴ « Thus forming an idea of God by amplifying the perfections that we notice in ourselves is itself a process of making explicit the innate idea of God in the objective sense », *Op. cit.*, p. 74.

deux choses. D'une part, que la « dispositon » de l'infini signifie autre chose que la dispositon des autres idées innées et, d'autre part, que la formation de l'idée de l'infini doit se dérouler autrement que celle des autres idées innées. Boyle soutient que la formation de l'idée de l'infini s'effectue déjà dans la *Meditatio III*¹⁵. Il nous semble que cette procédure n'est définie que dans les *Responsiones*, où Descartes remplace parfois l'« idée de Dieu » par la « faculté de former l'idée de Dieu ». La conception de la faculté de former l'idée de Dieu n'apparaît pas dans les six *Meditationes*. Il faut donc examiner de plus près ce que la faculté de former l'idée de Dieu signifie exactement chez Descartes.

Dans sa lettre à Hyperaspistes, Descartes utilise les expressions « implicite » et « explicite » à propos de l'idée de Dieu : « non dubitem quin omnes ideam Dei, saltem implicatam, hoc est aptitudinem ad ipsam explicite percipiendam » (AT III, 430). Il reconnaît ici que l'idée explicite de l'infini, telle que la *Mediatio III* la définit, ne se trouve pas nécessairement en chacun, mais l'idée d'infini est implicitement en tous les esprits et chacun a en soi l'aptitude à la rendre explicite. Cette aptitude est la faculté de l'esprit de former l'idée explicite de Dieu. Il est intéressant de voir que, dans un passage des *Iae Responsiones*, en citant la *Meditatio III*, Descartes remplace lui-même l'expression « idée de Dieu » par celle de « la faculté de former l'idée de Dieu ». La phrase de « *agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens* » (AT VII, 52-53) est citée en italique par « [...] *fieri non possit ut facultas ideam istam formandi in me fit* » (AT VII, 133). Il semble donc que « l'idée de Dieu » et « la faculté de former l'idée de Dieu » sont remplaçables pour Descartes, en accord avec la thèse de Boyle. Quelle est cette faculté qui consiste à agrandir ou amplifier les idées finies de telle sorte que l'on puisse concevoir l'infini d'une manière explicite ?

Dans les réponses et dans les lettres, Descartes appelle cette faculté de différentes manières : une faculté (*facultas*) d'amplifier les idées des choses¹⁶ ; une aptitude (*aptitudo*) à concevoir explicitement l'idée de Dieu¹⁷, un fondement (*fundamentum*) pour former l'idée de Dieu¹⁸, une vertu (*virtus*) d'augmenter les perfections humaines et une certaine puissance de concevoir (*vis concipiendi*)¹⁹. Ces expressions font référence unanimement à une capacité humaine d'augmenter ou d'amplifier les idées des qualités et des quantités finies de telle sorte que cette procédure permet de percevoir explicitement l'idée de l'infini. Cependant les définitions que Descartes donne à cette faculté diffèrent dans les

¹⁵ « On the account of innate ideas which I have been defending, having the idea of God in the objective sense entails having a capacity to perceive that idea. And Descartes indeed says just this. In the *Third Meditation*, he speaks of 'having within me the idea of God [ideam Dei in me habens]' (AT VII, 52), but he also speaks of possessing the faculty or power to form the idea of God. », *Op. cit.* p. 73.

¹⁶ Lettre à Hyperaspistes, août 1641, AT III, 427 ; *Vae Responsiones*, AT VII, 365.

¹⁷ *Ibid.*, AT III, 430.

¹⁸ *Iae Responsiones*, AT VII, 133.

¹⁹ *Vae Responsiones*, AT VII, 371.

textes. Ces passages permettent d'établir trois hypothèses qu'on doit examiner l'une après l'autre. (1) Cette faculté permet de commencer à amplifier les idées finies à l'infini (hypothèse selon la lettre à Régius le 24 mai 1640, et par celle à Hyperaspistes en août 1640), (2) cette faculté permet d'achever la procédure d'amplification à l'infini (hypothèse selon les *Hae Responsiones*) et (3) cette faculté permet de penser plus qu'on ne pense (hypothèse selon les *Hae* et *Vae Responsiones*).

(1) La réponse que Descartes donne à Régius dans la lettre de 24 mai 1640 suggère que la faculté de former l'idée de Dieu consiste à pouvoir augmenter à l'infini les idées qui représentent des perfections dans l'esprit. Dans ce passage déjà cité, il est question de savoir ce que signifie « à l'infini ». La question posée par Régius témoigne d'une hésitation, car il écrit : « nos formare ideam *infinital vel saltem indefinitae* sapientiae, potentiae, bonitatis » (AT III, 64). Si la formation de l'idée de l'infini s'effectue à partir des qualités ou des quantités finies, il semble que le résultat ne sera jamais actuellement infini, car la synthèse de la succession infinie est impossible. Autrement dit, par cette manière l'on ne pourrait jamais former l'idée positive de l'infini, seulement l'idée négative de l'indéfini. Sans aucun doute, en écrivant « à l'infini », Descartes pense à l'idée positive de l'infini, mais son explication ne rend pas claire comment l'idée de l'infini positive devient explicite par cette procédure. Selon Boyle, l'idée de l'infini devient explicite par la perception que l'*ego* fait de sa propre limitation et de finitude²⁰. Sans aucun doute, la perception implicite de l'infini devient explicite par la perception de la finitude de l'*ego*, mais la simple perception de la limitation de l'*ego* ne semble pas être suffisante pour former l'idée actuelle de l'infini.

(2) Dans les *Hae Responsiones*, Descartes présente un argument plus élaboré. Il reprend l'expression de Mersenne en reconnaissant que « in nobis ipsis sufficientibus reperiri fundamentum ad ideam Dei formandam » (AT VII, 133). En définissant ce fondement comme une « faculté de former cette idée », il suggère que cette faculté consiste à pouvoir achever l'amplification des idées à l'infini. L'argument de Descartes consiste à dire que l'amplification des idées finies aboutit dans la perception explicite de l'infini positive parce que, à part des perfections ainsi amplifiées, on perçoit dans l'idée de Dieu quelque chose qui ne se trouve pas ailleurs, notamment l'unité et la simplicité de ces perfections. « Sed praeterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet » (AT VII, 137). La capacité de concevoir en l'idée de Dieu cette simplicité est « tanquam nota artificis operi suo impressa » (*ibid.*). Selon cet argument, la formation

²⁰ « It is through perceiving his own limitations that the mediator comes to explicitly perceive the idea of an unlimited being », Boyle, *Op. cit.* p. 78. Cf. aussi : « So it is through noticing our own limitations that we come to form the idea of an unlimited, infinite being; and forming this idea is only possible, Descartes thinks, if we already implicitly possess the idea of infinite being », p. 74.

de l'idée Dieu est une procédure complexe : elle consiste, d'une part, à amplifier des idées finies à l'infini et, d'autre part, à pouvoir concevoir cette amplification comme achevée, de telle manière qu'on aperçoive l'unité et la simplicité dans ces perfections indéfiniment agrandie. Étant donné que l'unité « quod peculiarem quandam et positivam perfectionem in Deo designet » (AT VII, 140), l'unité et la simplicité sont la marque de la positivité de l'idée de l'infini. Descartes soutient donc que la capacité de l'esprit de concevoir une unité dans l'infini ne provient pas de soi-même : c'est une faculté qui surpasse les capacités naturelles de l'esprit et sans cela la procédure de l'amplification ne pourrait jamais arriver à son terme.

(3) Dans les *Hae et Vae Responsiones*, Descartes donne à la faculté de former l'idée de Dieu une troisième définition en l'interprétant comme une capacité de penser plus qu'on ne pense. En répondant à l'objection de Gassendi, selon lequel l'idée de Dieu n'a pas plus de réalité objective que l'idée des choses finies, Descartes pose la question suivante : « unde esse potest facultas omnes perfectiones creatas ampliandi, hoc est aliquid ipsis majus sive amplius concipiendi ? » (AT VII, 365). Cette définition est renforcée dans les *Hae Responsiones* par un argument relatif à la numérotation à l'infini :

puta ex eo solo quod advertam inter numerandum me non posse ad maximum omnium numerorum devenire, atque inde agnoscam esse aliquid in ratione numerandi quod vires meas excedit, necessario concludi [...] me istam vim concipiendi majorem numerum esse cogitabilem quam a me unquam possit cogitari, non a meipso, sed ab aliquo alio ente me perficiore accepisse. (AT VII, 139)

La capacité de former l'idée de Dieu consiste à penser au-delà de ce que je peux penser. Autrement dit : j'ai la capacité de penser à quelque chose à quoi je ne peux pas penser. Il y a quelque chose qui est au-delà de tout agrandissement ou amplification et que j'aperçois en agrandissant les quantités finies ou en amplifiant les qualités finies. Ce qui est au-delà, tel est l'infini positif. Il est au-delà de toute amplification indéfinie, mais il précède cette amplification, car c'est lui-même qui la rend possible. Cette capacité provient justement de ce qui est au-delà de tout pensable.

*

L'analyse de la formation de l'idée de l'infini nous paraît autoriser trois conclusions :

(1) Comme nous venons de voir, la faculté de former l'idée de Dieu reçoit au moins trois définitions dans les textes de Descartes. Elle consiste, d'une part, à pouvoir commencer à amplifier les perfections finies à l'infini ; d'autre part, à pouvoir achever cette amplification en concevant l'unité et la simplicité de ces perfection indéfiniment agrandie ; enfin, à pouvoir penser au-delà de toute ampli-

fication c'est-à-dire à pouvoir penser à quelque chose à laquelle on ne peut pas penser. Il faut voir que les trois définitions sont cohérentes. La capacité de commencer l'amplification (première définition) et celle d'achever l'amplification indéfinie (deuxième définition) proviennent de la capacité de penser au-delà de toute amplification possible (troisième définition). La troisième définition de la faculté de former l'idée de Dieu explique clairement pourquoi l'idée de l'infini est concevable sans être compréhensible. Elle est au-delà des limites de l'esprit et sa conception suppose la compréhension de ses propres limites. La perception claire et distincte de l'idée de l'infini s'effectue à condition d'avoir une perception claire et distincte des limites indépassables du *cogito*.

(2) Après avoir défini la faculté de former l'idée de Dieu, nous pouvons répondre à notre question de savoir comment la perception implicite de l'infini devient explicite. Autrement dit, comment la condition *a priori* de toute perception finie devient une idée explicite de la perception ? Le fait que l'infini est la condition transcendentale de toute perception se donne comme une capacité de l'esprit. L'infini comme horizon ne se cache pas entièrement derrière les phénomènes finis, mais s'annonce en s'intégrant dans la structure cognitive de l'esprit. La formation de l'idée de Dieu suppose, par conséquent, une réflexion sur soi de la part de l'*ego*, la connaissance claire et distincte de ses propres limites et la découverte de ce qui la dépasse dans ses procédures cognitives. Il faut souligner que la formation de l'idée de l'infini, telle que Descartes la décrit, représente toujours un cercle. Car la capacité de la former suppose nécessairement que l'idée est déjà là, au moins implicitement en tant qu'une notion. L'infini est donc toujours le premier : il précède la perception du fini et précède l'indéfini aussi bien que l'infini.

(3) Lévinas et Koyré ont apprécié la doctrine cartésienne de la priorité de l'infini par rapport au fini en soulignant que cette doctrine a sa validité dans la phénoménologie de la conscience aussi bien que dans la théorie des ensembles infinis. Chez Descartes, cette priorité s'explique par le fait que toute perception finie suppose un horizon infini tout comme la notion de la série des nombres finis convergeant à l'infini suppose la notion de l'infini. Pour Descartes, l'infini n'est pas seulement une parmi les idées innées, mais il s'intègre à la nature même de l'esprit. Certaines perceptions et certaines opérations ne seraient pas possibles si l'origine de l'esprit ne remontait pas à l'infini même. Descartes souligne donc plusieurs fois que notre origine et notre nature sont identiques. L'idée de l'infini en nous, c'est notre nature même : « agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret » (AT VII, 51-52) ; « contendam me non posse esse talis naturae [...] nisi originem nostram haberemus ab Ente, in quo actu reperiantur infinitae » (AT III, 64) ; « in ea [mens] esse non possint ideae istae ita ampliatæ, et facultas in eum modum eas ampliandi, nisi ipsa mens a Deo sit » (AT III, 427). L'origine et la nature de l'esprit cartésien sont marquées par quelque chose qui le dépasse infiniment.

Fénelon ou la puissance de l'idée de Dieu

L'historiographie cartésienne a consacré des bibliothèques à l'analyse et à la discussion de la preuve de Dieu par l'idée de l'infini qui constitue un moment essentiel de l'immense effort philosophique de Descartes. Or l'argument revient aussi chez les disciples, notamment chez ce cartésien tardif qu'était Fénelon. Les lecteurs de Fénelon ont toujours insisté sur l'importance de la notion de l'infini dans l'œuvre proprement philosophique de l'Archevêque de Cambrai. Au centre de cette œuvre se trouve le traité *Démonstration de l'existence de Dieu* et déjà P. Vernière avait fait remarquer que dans cet ouvrage « l'idée de l'infini [...] maniée en tout sens par un prodigieux génie dialectique, semble la pièce essentielle »¹. Plus récemment, Laurence Devillairs a publié un livre sur la pensée fénelonienne qui serait centrée autour du thème de l'infini². Devillairs montre avec brio comment Fénelon « augustinise » le philosophème cartésien, en transposant le thème de la présence de l'idée de l'infini en celui d'un Maître Intérieur, du Maître Intérieur qui ouvre l'âme à l'appel de Dieu qui incline la volonté à accueillir et à admettre la foi³. Or ce fléchissement d'un thème cartésien, à l'origine d'ordre proprement métaphysique, en direction de la volonté et de l'action, ne conduit pas pour autant à sortir du domaine proprement théorique. Il s'agit pour ainsi dire de prêter à la connaissance de Dieu une dimension existentielle, mais cela ne revient pas encore à enfreindre les frontières de la métaphysique. Or nous pensons, en fait c'est l'enjeu, le thème majeur de cette étude, que dans la réflexion de Fénelon, ce thème cartésien finit par conduire à un élargissement essentiel dans le domaine religieux et moral et ceci à travers le grand théologoumenon : on doit être prêt à renoncer à son salut par obéissance à Dieu.

Fénelon énonce sa doctrine à partir de la formule de Saint François de Sales. C'est « le bon plaisir de Dieu » qui est le principe directeur de la vie et de l'a-

¹ P. Vernières, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, PUF, Paris, 1954, p. 273.

² L. Devillairs, *Fénelon. Une philosophie de l'infini*, Cerf, Paris, 2007.

³ L. Devillairs, *Op. cit.*, p. 39 et passim.

gir de l'âme entièrement consacrée à Dieu : cette âme ne veut que ce que Dieu veut. Elle « aimerait mieux l'Enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis sans la volonté de Dieu ». Par conséquent, « si, par imagination impossible, il savait que sa damnation était plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation »⁴. La célèbre querelle du Pur Amour se joue autour de cette définition qui est, évidemment d'ordre spirituel, théologique, mais qui a également une portée proprement philosophique et revient finalement à la question essentielle de la possibilité d'un amour désintéressé, donc en dernière instance, d'un vouloir et d'un agir altruistes⁵.

I. LA POSSIBILITÉ DE RENONCER AU SALUT ET D'AIMER DIEU POUR LUI-MÊME

L'imagination impossible devient « supposition » impossible chez Fénelon qui, attaqué par des théologiens de son temps, ne cesse de nuancer et de qualifier la formule empruntée à Saint François de Sales. L'écrivain chrétien ne peut qu'insister : toute discussion sur le désir du salut doit se déployer contre l'arrière-fond d'une thèse essentielle. À savoir, Dieu aime ses créatures et il veut leur salut. Par conséquent, et ceci indépendamment de toute velléité et de toute préoccupation personnelles, nous devons vouloir et viser notre salut. Or la nécessité et l'obligation universelle de vouloir son salut n'impliquent pas qu'on devrait le désirer comme une fin en soi. On doit vouloir son salut, mais non pas comme quelque chose qu'on veut pour soi-même. Le salut est l'objet de notre vouloir, mais non pas son motif (I 1021) : il est ce que la volonté doit viser mais cette intentionnalité nécessaire de notre vouloir ne répond pas encore à la question de son pourquoi. Le salut signifie la félicité, la béatitude, or il faut distinguer la béatitude *objective* de la béatitude *formelle*. La béatitude objective se rapporte à la réalité, la condition effective de la félicité, quand la béatitude formelle désigne la félicité en tant qu'elle est voulue par nous *pour* nous (I 1016). Cette distinction devrait pouvoir résoudre le dilemme théologique : la supposition impossible car inacceptable et illégitime de la renonciation du salut devient possible théologiquement dans la mesure où elle ne concerne pas la béatitude

⁴ Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, IX. iv. dans Saint François de Sales, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 770, et Fénelon, *Maximes des Saints*, dans I, 1025. Nous citons les œuvres de Fénelon dans Fénelon, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, 1983, t. 2. 1997 par I et II et le numéro de la page ; et dans Fénelon, *Œuvres Complètes*, 10 vol., J. Leroux et Jouby (éd.), Paris, 1848-1852 en indiquant le numéro du volume (1-10) et celui de la page.

⁵ Pour une meilleure compréhension de certains thèmes de cet article, nous nous permettons de renvoyer à notre *Fénelon, Pascal et les Jansénistes : perspectives d'une métaphysique de la volonté*, Paris, L'Harmattan, 2015 (à paraître).

objective qui est voulue par Dieu, mais la béatitude formelle en tant qu'elle est motif de notre vouloir.

Le dessein, l'objectif direct, immédiat de l'*Explication des Maximes des Saints* (I 1001-1095) est de démontrer comment on peut et on doit aspirer à la béatitude, non pas par intérêt propre mais par obéissance et conformité à la volonté de Dieu. Or la distinction à laquelle elle aboutit, celle qui oppose la béatitude objective à la béatitude formelle, présente en un raccourci prégnant la problématique tout entière de l'amour de Dieu pour Dieu. La religion chrétienne demande au fidèle d'aimer Dieu pour Lui-même, non pas pour les biens qu'Il est susceptible de nous donner, pour les joies qu'Il peut nous procurer. Autant dire qu'elle nous oblige de chercher à obéir à sa volonté, à poursuivre ses préceptes et ses commandements, en se détournant de nous-mêmes, en mettant entre parenthèses nos propres intérêts, voire en s'y opposant. Or si les hommes « comprennent en général et superficiellement qu'il faut aimer Dieu plus que toutes les créatures [...] ils n'entendent point ce que veut dire aimer Dieu plus que soi-même, et ne s'aimer plus soi-même que pour lui » (I 657). C'est de cette opposition radicale entre l'amour désintéressé et l'amour intéressé de la divinité que surgit l'interrogation sur la possibilité même d'une religion authentique. L'*Explication*, présente la thématique de la doctrine du Pur Amour et en fournit les distinctions essentielles. Elle croit de ce fait avoir balayé le terrain de la discussion et clarifié les enjeux. Or avant de se lancer dans l'exposé détaillé des arguments, elle finit par lâcher : « L'unique difficulté qui reste est d'expliquer comment une âme pleinement désintéressée peut vouloir Dieu en tant qu'il est son bien » (I 1021). Et une dizaine d'années plus tard, au beau milieu d'un texte tardif, la *Lettre VII sur la vérité de la religion*, Fénelon croit pouvoir observer : « La religion ne nous présente rien que de conforme à la raison... L'unique point qui puisse révolter notre cœur est l'obligation d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, et de nous rapporter entièrement à lui » (II 825). Le commandement d'aimer Dieu pour Dieu et non pas pour soi-même, est adressé à un être fini. Or si le fini n'est pas capable de « comprendre l'infini » (I 715), comment pourrait-il s'abandonner, se renier en sa faveur ? « La nature laissée à elle-même – lit-on dans un texte polémique de la Querelle du Pur Amour – [...] n'aime rien que pour elle-même » (3, 365). Dit d'une manière plus complète et plus articulée : « Si nous consultions la nature, nous aurions autant de répugnance à croire qu'il faut aimer Dieu par référence à nous-mêmes qu'à croire qu'on peut l'aimer dans les actes de charité sans motif de bonheur » (3, 358). Autant dire que la réflexion sur « la supposition impossible » finit par nous conduire à la problématique de la possibilité de l'amour véritable de Dieu. Et c'est ici qu'apparaît le thème d'inspiration cartésienne de l'efficace de l'idée de l'infini, à savoir de l'idée de Dieu.

II. LA PRÉSENCE DE L'IDÉE INFINIE DANS L'ÂME

L'argumentation fénelonienne se développe dans des textes dispersés, aussi bien spirituels-théologiques que proprement philosophiques. Le fini – c'est le point de départ de toute la discussion – doit se conformer à l'infini, l'adopter comme son objectif, le prendre comme référence, le considérer aussi bien comme l'objet que le motif de son action. Sans doute, cet agir ne paraît pas comme une possibilité intrinsèque de notre âme, il ne semble pas disposer de ressources naturelles en nous : on ne saurait assez répéter que le fini en tant que fini ne saurait comprendre l'infini ni ne lui subordonner ses aspirations. Le nerf, le véritable *leitmotiv* de la polémique anti-fénelonienne, notamment celle de Bossuet, revient à claironner que l'être humain ne saurait se donner que des fins qui lui plaisent, qui lui sont utiles, qui le servent. Bref, l'âme ne saurait poursuivre que des fins qui sont impliquées de par sa nature, et l'aliénation de soi, la désappropriation, le désintéressement qu'exige le Pur Amour, l'amour de Dieu pour lui-même ne sont tout simplement pas à sa portée. Or Fénelon entend renverser les données de la question. Il est, il ne saurait ne pas être d'accord, avec ses adversaires : les efforts de l'âme pour atteindre sa fin transcendante doivent être déployés à partir de et par ses propres ressources. Toutefois – et c'est ici que se situe le noyau de sa démonstration – précisément, l'âme *possède* ces ressources. Elles ne lui sont pas immanentes, néanmoins, elles se trouvent bel et bien en elle. L'âme ne pourra s'engager sur le chemin du Pur Amour qu'en vertu de quelque chose qu'elle contient en elle-même. Mais – voilà le paradoxe fécond de la démonstration – ce quelque chose qu'elle contient effectivement ne relève pas d'elle-même. Notre âme possède l'idée infinie de Dieu, d'une réalité absolument différente d'elle, et c'est en vertu de la présence de cette idée infinie en son sein qu'elle pourra accéder à l'*idéat* de cette idée, à savoir Dieu.

En analogie avec l'adage antique, seul « le semblable connaît le semblable », Fénelon semble enseigner que seul « le semblable accède au semblable » : on n'est capable d'aimer le Dieu infini pour lui-même qu'en vertu de la présence d'une idée de cette divinité infinie en nous. Je n'ai pas mis, certes, moi-même, cette idée différente de moi et qui m'est transcendante, néanmoins elle se trouve en moi, et elle seule permet que je sorte de moi, que je rejoigne son *idéat* transcendant. « Rien n'est si étonnant que l'idée de Dieu que je porte au fond de moi-même » (II 826). Je possède, nous possédons, chacun de nous dans son âme, l'idée de Dieu et « la clarté de son idée nous force à le préférer à nous-mêmes ». C'est une idée unique, une idée suprême « qui va jusqu'à détrôner le moi » (II 726). « Cette seule idée rend l'homme divin [...] met l'infini en lui ». Elle n'a pu être mise en nous « que par un principe infiniment supérieur à nous » (I 670). Or l'essentiel est moins l'origine de cette idée dans un ailleurs infini que son sens et sa portée pour nous, pour notre intelligence et pour notre volonté. Il fallait, certes, un principe infini transcendant pour loger dans notre

âme cette idée tellement hétérogène à notre naturalité, mais aussi et surtout, seul ce même principe transcendant, « l'Être infiniment parfait qui puisse comme objet par son infinie perfection [...] nous enlever hors de nous-mêmes, et nous préférer ce qui n'est pas nous à notre propre être » (*ibid.*). Ces textes proviennent d'une dissertation datant probablement de la même époque que l'*Explication* et qui en constitue le meilleur résumé et commentaire. Elle rassemble sur quelques pages d'une grande richesse conceptuelle les enjeux profonds de la discussion sur le Pur Amour et elle en indique ou plutôt implique la question principale. À savoir en quel sens l'idée infinie de Dieu peut avoir une efficace sur notre volonté ?

Dans la preuve cartésienne, l'idée de l'être infini partage l'infinité de son *idéat*⁶, mais Fénelon semble aller plus loin que le fondateur de la philosophie moderne. Il enseigne le caractère proprement infini de la représentation que nous avons de l'être infini, mais il met surtout l'emphase sur la présence, la présence « efficace » de cet être infini lui-même dans l'âme (II 617). Les développements féneloniens ne sont pas vraiment conséquents, ni toujours parfaitement univoques. Selon la première partie, plus tardive, de la *Démonstration*, la gloire de Dieu éclate mieux dans son « idée » que dans le spectacle pourtant inspirant, exaltant de la nature créée (II 509), quand les textes plus anciens qui datent de l'époque de la controverse sur le Pur Amour semblent professer une véritable présence réelle de la divinité dans l'esprit humain. Fénelon avance avec difficulté, il tâtonne en décrivant cette présence, en analysant *œ* qui est présent dans l'âme. Il se voit évidemment obligé de faire une distinction entre l'être infini lui-même et l'idée que j'en possède, entre le « premier » Dieu, c'est-à-dire « la divinité » elle-même et ce « second Dieu », son « image » qui est « un Dieu semblable en perfection au premier en perfection infinie » (II 617). Mais la distinction, aussi nécessaire qu'elle paraisse, s'efface quasiment devant l'intensité de l'expérience, de l'intuition religieuse. On constate en soi-même, en son âme la présence rayonnante, aigüe de l'idée de l'être infini et on est comme acculé à se demander, mais déjà sous forme d'une question de personne à personne : « cette idée que je porte au-dedans de moi-même [...] n'est-elle pas vous-même » (II 622s) ? Et la réponse s'énonce, s'impose avec une clarté puissante : ce n'est pas une simple idée, un contenu noétique que mon intelligence me représente, c'est l'être parfait, c'est le Dieu-Vérité, bref, c'est « vous-même que je connais » (II 620), c'est « vous, être infini qui vous montrez à moi » (II 655). Par conséquent, la *Démonstration*, ne peut que « conclure » avec force : « c'est l'être infiniment qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui » (II 618).

À la lumière de cette « conclusion », on ne sera pas surpris de lire les superlatifs sur l'influence de cette idée sur l'âme, sur l'efficace qu'exerce ce « second

⁶ Cf. L. Devillairs, *Op. cit.*, p. 54.

Dieu » sur l'esprit humain, pas seulement sur notre intelligence mais aussi sur notre volonté. Déjà dans le registre « théorique », l'idée manifeste une souveraineté sur l'âme, déjà l'idée en tant que telle, ce moment de la raison, apparaît « comme une lumière qui est en moi », tout en n'étant « point moi-même », mais « qui me corrige, me redresse » et joue le rôle d'« une règle qui me force même à juger » (II 600). L'idée de l'infini me comble aussi bien qu'elle me « surpasse » (II 556), elle m'« étonne », tout en me remplissant de « joie » (II 673). Et ces formules puisées dans les développements de la *Démonstration* trouvent leur pendant dans un sermon pour le jour de Saint Jean l'Évangéliste. La véritable théologie, la connaissance spirituelle de Dieu n'est pas « une froide et sèche spéculation », c'est plutôt « la toute-science [...] réservée » aux esprits « instruits par l'onction du pur amour ». Cette « bienheureuse science » nous « rassasie [...] de la vérité pure », elle ne « montre » pas seulement à notre âme « toute vérité en l'occupant de Dieu », mais elle « porte cette vérité [...] dans le fond de cette âme, pour n'être plus qu'une même chose avec elle » (I 936). Le théoricien du Pur Amour – fervent disciple de la Gnose de Saint Clément d'Alexandrie⁷ – reprend ici l'antique thème de la divinisation de l'homme. Dieu est présent en nous par son image, « cet infini qui nous remplit et qui nous transporte en lui » (II 616). Par son idée infinie, notre « volonté est ravie et entraînée » (II 743). L'âme est conduite à s'oublier, à sortir de soi, à s'abandonner et à se donner à Dieu.

Cette désappropriation de l'être humain est accomplie par la présence de l'idée de Dieu en son esprit, une présence qui est déjà « un miracle » en elle-même (II 759), mais comment expliquer l'influence de l'idée sur l'âme, l'efficacité suprême dont elle dispose par rapport à elle ? Au sens strict, il s'agit ici de la possibilité de « la supposition impossible », à savoir la renonciation à notre salut si c'était la volonté de Dieu. En réalité, la question est bien plus générale. Elle porte sur l'amour de l'homme envers Dieu pour Lui-même, et en dernière instance, elle recèle la problématique de l'amour de bienveillance au sens d'Augustin, de l'amour pratique que préconise Kant. La possibilité de cette impossibilité est à étudier à travers ses deux moments essentiels. D'abord comment l'âme est-elle rendue susceptible d'opter pour Dieu sans se référer à elle-même ? Ensuite, qu'est-ce qui dans l'idée de Dieu constitue le principe et le ressort qui fait que la volonté humaine peut se tourner vers Lui ?

La possibilité d'obéir à une loi qui est opposée à notre tendance innée de s'aimer nous-mêmes et de se préférer à tout autre ne saurait être affirmée qu'à l'horizon d'un principe immanent comme ce « sentiment » rationnel, a priori que sera le respect chez Kant. Or Fénelon n'entreprind jamais la déduction, même

⁷ Cf. surtout *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie. Opuscule inédit de Fénelon*, P. Dudon (éd.), Beauchesne, Paris, MCMXXX (réimpression *La Tradition secrète des mystiques*, Dominique et Murielle Tronc (éd.), Arfuren, Paris-Orbey, 2006).

pas la monstration d'un tel principe. Contrairement à ces contemporains, un Malebranche ou certains théologiens jansénistes qui dissertent sur la douceur que la grâce inculque dans l'esprit, le rendant de cette sorte enclin à prendre position pour des volitions et des actions qui dépassent l'amour propre natif, voire s'y opposent, Fénelon ne fournit que des bribes de théories qui nous permettraient de comprendre « le mécanisme » du pur amour. L'auteur du livre probablement le plus important sur Fénelon, Robert Spaemann rappelle Kant qui va apostropher comme « vulgaire » toute tentative de fonder sur l'expérience la philosophie morale, et il cite la Lettre à Bossuet *Sur la Charité* selon laquelle la simple interrogation concernant la possibilité du Pur Amour est tout simplement « indécente »⁸. Sans doute, l'écrivain chrétien sait qu'à la suite du péché originel, on éprouve le besoin de l'émotion, du sentiment pour pouvoir tourner vers Dieu (I 32 *sq.*), qu'il faut recourir à des pratiques sensibles « pour renouveler et faciliter » sa présence (I 732). Or, instruit par l'expérience comme la foi, on est fermement convaincu que « Dieu sait bien rendre la sensibilité pure » (I 607), et que, généralement parlant, il nous a créés apte au « plaisir exquis d'aimer généreusement et sans intérêt » (I 608). Pour d'aucuns – y compris nombreux prélats et théologiens catholiques – le Pur Amour qui dépend de l'aptitude à aimer sans intérêt propre, est « impossible et chimérique » (I 660). Or nonobstant la réalité sombre de l'amour propre, du caractère naturellement intéressé de l'homme, l'histoire religieuse et morale de l'humanité atteste que « l'amour pur est de tous les temps »⁹. En l'absence d'une théorie du sentiment moral a priori¹⁰, Fénelon croit pouvoir recourir au fait universel d'une rationalité morale s'imposant à l'esprit et à la volonté des hommes. Personne ne saurait « nier – écrit-il dans une de ses réponses à Bossuet – que la raison même montre aux hommes [...] que Dieu est infiniment parfait et aimable ». Voire, « Peut-on douter » – même sous le régime du péché – « que l'homme n'ait une inclination ou *propension naturelle* pour ce bien suprême, quand la raison le lui représente » (2, 621) ?

Toutefois, Fénelon ne fait guère d'efforts pour expliquer le mécanisme, le fonctionnement de cette propension. S'il va plus loin que Descartes en posant l'idée de l'infini en nous comme principe et ressort de l'amour de Dieu, il se contente – comme le fondateur de la philosophie moderne – de renvoyer à son objet intentionnel pour l'exposer et l'expliquer¹¹. L'auteur de l'*Explication des*

⁸ 3, 358 dans R. Spaemann, *Fénelon. Reflexion und Spontaneität*, 2.éd. Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, p. 269.

⁹ *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*, p. 181

¹⁰ Voir toutefois R. Spaemann qui parle d'une véritable « preuve ontologique » par l'idée du Pur Amour, équivalente à un « a priori éthique » *Op. cit.*, p. 53 n.

¹¹ Voilà une formulation caractéristique, puisée d'une lettre à Chanut : « la méditation de [...] l'infinité [...] de la toute-puissance [...] de Dieu [...] de sa providence [...] remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême que [...] se joignant entièrement à [Dieu] de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que [sa] volonté soit faite », Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, AT IV, 608s.

Maximes des Saints ne cesse de donner les raisons pourquoi l'amour désintéressé de Dieu doit être possible. En et par la création, Dieu pour ainsi dire s'aliène de lui-même, et l'amour désintéressé, l'amour pur ne fait que l'imiter. On critique la théorie du Pur Amour, celui qui commande d'aimer Dieu pour lui-même, or si Dieu n'était pas à aimer avant tout autre bien, c'est-à-dire pour Lui-même, il ne serait pas alors le Bien absolu donc la règle de notre amour de tous les autres biens (2, 661). Autant dire qu'une mise en question de l'amour désintéressé, c'est-à-dire de l'amour de Dieu pour lui-même, rendrait impossible l'explication de tout autre amour, donc de toute obligation morale. Évidemment, Fénelon ne se contente pas de cette déduction pour ainsi dire indirecte de l'amour désintéressé de la divinité. Il prodigue des textes où à défaut d'une explication de son mécanisme, c'est-à-dire par ses principes intrinsèques, immanents, il entend résoudre la problématique, répondre à l'interrogation par le renvoi à une source transcendante. « Ce ne peut être qu'un principe infiniment supérieur à nous qui ait pu nous enseigner à nous élever ainsi entièrement au-dessus de nous-mêmes » (I 670). Aimer Dieu – écrit-il – est une idée tellement sublime qu'elle « ne peut venir que de Dieu seul » (II 759). Dieu ne cesse de nous prodiguer des dons divers, mais « le plus pur de tous les dons de Dieu, est de n'aimer ses dons que pour lui, sans se chercher soi-même » (I 589). « Le grand principe de saint Augustin – écrit-il dans un des textes de la controverse sur le Pur Amour – est de n'aimer que Dieu dans l'homme » (3, 159). Le Nouveau Testament enseigne : celui qui en moi aime Dieu, c'est Dieu lui-même. Et l'Archevêque de rappeler cet enseignement : « L'amour de Dieu est Dieu même en nous »¹². Autrement dit : « L'amour [...] est bien plus Dieu que nous. C'est Dieu qui s'aime lui-même dans notre cœur »¹³.

Sans doute, pour le penseur chrétien qu'était Fénelon la réitération de la doctrine scripturaire sur « l'Esprit qui gémit » en nous, revient en fait à une ébauche de justification de ses positions à partir de la théologie biblique. Or, l'Archevêque de Cambrai entend également rendre compte de son enseignement en théologie naturelle. S'il ne veut ou s'il ne peut pas conduire cette entreprise sur le plan de l'épistémologie, il pourra en esquisser une conception métaphysique. Au lieu de montrer comment Dieu agit dans notre vouloir, il centre sa discussion, son exposé sur la structure ontologique de la divinité qui appelle et rend possible le Pur Amour. Dans ses textes proprement philosophiques, mais aussi et surtout dans ses écrits théologiques et dans sa correspondance, Fénelon revient incessamment sur la notion de l'idée de l'infini ou de l'idée de l'être infini pour comprendre sous quel aspect elle représente l'objet intentionnel du Pur Amour et sous quelle condition elle « devient » efficace pour notre vouloir.

¹² *Correspondance de Fénelon*, Jean Orcibal (éd.), Klincksieck-Droz, Paris-Genève, 1972–, t. XII, p. 286.

¹³ *Correspondance de Fénelon*, t. X, p. 114.

L'Archevêque de Cambrai se livre avant tout à une polémique de théologie spirituelle, mais cette théologie est de par sa nature aussi de la philosophie. Bossuet l'attaque à partir de la perspective du bon sens, de la raison naturelle pour démontrer le caractère impossible, chimérique de ses théories, alors Fénelon sera amené de recourir dans sa démarche à la raison humaine en général, à l'expérience morale de chaque jour, et sur un plan historique, au témoignage de l'Antiquité classique, des grands écrivains du Paganisme gréco-romain pour illustrer le bien-fondé, la validité universelle de ses positions de théologie spirituelle.

Bossuet et les autres opposants de l'enseignement du Pur Amour insistent lourdement sur l'égoïsme inné de notre esprit, sur l'impossibilité où nous nous trouvons de vouloir *contre* nos intérêts et nos inclinations. Or au beau milieu de la dissertation *Sur le Pur Amour*, Fénelon procède à une digression essentielle pour prouver à travers les faits élémentaires de l'existence morale, l'aptitude innée des hommes à se dépasser, à sortir d'eux-mêmes, bref, la possibilité inscrite dans notre âme de devenir « étrangère » à elle-même (Cf. I 1044). La digression s'intitule *Témoignage des païens* et commence par des remarques sur l'amitié. « Chacun veut dans la société de ses amis, être aimé, sans motif d'intérêt ». On veut être aimé « par pure inclination, par estime, par admiration. L'amitié est si jalouse et si délicate, qu'un atome qui s'y mêle la blesse ; elle ne peut souffrir dans l'ami que le don simple, et sans réserve du fond de son amour ». Bref, « Celui qui aime ne veut, dans le transport de sa passion, qu'être aimé pour lui seul » (I 664). Sans doute, les hommes ne suivent guère ce principe magnifique, ne mettent pas en pratique ce que rappelle pourtant leur conscience, mais « enfin ils l'ont cette idée de l'amitié pure » (I 665), ils l'ont comme un *memento*, un idéal, un critère. En dernière instance, et ceci en dépit de nos affections égarées, de nos engouements impurs, bref, de la domination de l'amour propre dans notre vie, nous savons et nous sentons que l'amour véritable ne doit pas viser son objet pour des raisons qui vont au-delà de lui, mais en et pour lui-même¹⁴. Et ce qui définit l'amour dans ses instances, ses manifestations particulières, secondaires, vaut *a fortiori* pour son objet suprême. C'est un consensus de la raison morale : ceux qui veulent être amis du Souverain Bien pour l'amour du Souverain Bien « sont véritablement philosophes » (2, 487). Même les Épicuriens, ces « hommes les plus *aliénés de la vie de dieu* et les plus ensevelis en eux-mêmes, ont eu l'idée d'un amour de ce qui est parfait en soi, sans y chercher aucun rapport à notre utilité » (3, 356). En fait, chaque homme a une aptitude innée à aimer le bien pour lui-même et Fénelon renvoie à Cicéron citant le *Phèdre* : « si nous pouvions voir de nos propres yeux la beauté de la vertu, nous serions ravis d'amour

¹⁴ D'une manière paradoxale, même l'amour de soi finit par servir comme exemple de cette théorie de l'amour pur. Cicéron : « notre ami nous » doit être « cher par lui seul, sans aucun motif, comme nous sommes chers à nous-mêmes sans aucune espérance qui nous excite à cet amour. L'amour-propre est [...] en ce sens le parfait modèle de l'amour désintéressé », I 666.

par son excellence » (I 666). Des prélats et des théologiens catholiques récusent jusqu'à sa possibilité l'amour de Dieu pour lui-même, quand les Païens, les Grecs et les Romains qui, privés de la connaissance de « Dieu infiniment parfait », ne possédant qu'« une idée abstraite et confuse de l'ordre, de la justice, de la vertu » ont su faire preuve d'abnégation, d'héroïsme, ont été capables de renoncer à ce qui leur importait pourtant le plus. Si l'on en croit Bossuet et ses partisans, aucun homme, même le chrétien, ne saurait aimer Dieu que pour la béatitude qu'il devrait lui octroyer. Or les anciens Grecs et Païens, ces hommes privés de la lumière de l'enseignement de Jésus-Christ, « sans être sérieusement persuadés d'aucune béatitude future, n'ayant rien de réel devant les yeux que la vie présente, croyaient qu'on devait sacrifier sans ressource cet unique bien pour la justice, pour la vérité [...] » (2, 496).

III. L'IDÉE DE LA BEAUTÉ INFINIE DE DIEU

La philosophie morale, toutes les disciplines que Kant désignera comme relevant de la raison pratique, préconisent comme l'exercice normatif de la volonté l'action de viser son objet intentionnel comme il est en lui-même. Et cette visée de l'objet *en* lui-même doit se dédoubler avec l'inclination vers cet objet *pour* lui-même. L'objectif central, le but suprême de la réflexion de Fénelon c'est de montrer que l'homme est capable d'aimer Dieu en lui-même, avec l'exclusion de toute autre fin. Si chez Descartes, la démonstration de l'existence de Dieu se fait à partir de la présence de son idée en tant qu'idée de l'infini dans notre âme, chez Fénelon c'est l'amour de Dieu, plus précisément notre amour de Dieu en et pour lui-même qui est à expliquer à partir de la présence de son idée dans notre âme. Il s'agit chez les deux penseurs de l'idée de Dieu en tant qu'infini, mais l'infinité dans les *Méditations métaphysiques* paraît d'une acception assez différente de celle qu'elle possède dans les textes sur le Pur Amour. L'infini chez Descartes a un sens essentiellement théorique quand, chez Fénelon, sa vérité est d'ordre pratique. L'infinité désigne Dieu mais elle le désigne sous un regard particulier, à savoir selon sa *perfection*. Les définitions crépitent : il faut aimer Dieu « comme [...] parfait en lui-même sans rapport à nous » (I 1562) et inversement, ceux qu'ils l'aiment vraiment, à savoir « les parfaits sont uniquement [...] dévoués à Dieu » (I 1567). En dernière – mais aussi en première instance – c'est « l'essence infiniment parfaite de Dieu » qui est l'objet du Pur Amour (3, 165).

Envisager de cette sorte l'infinité sous l'aspect de la perfection, tout en en conservant le sens et la portée proprement ontologique, en fléchit la conception, l'acception en direction pratique. Écoutons la formule qu'on vient de citer à partir d'une variante de l'*Explication* selon son intégralité « l'amour de charité [...] regarde Dieu [...] comme *bon et* parfait en lui-même sans rapport à nous » (I

1562)¹⁵. En ontologie, le bien ou la bonté est un transcendantal à savoir une face ou un aspect de l'être qui le traduit et l'exprime selon son intégralité. En théologie naturelle, il est la divinité, entrevue à partir de son essence de fin ultime et de principe de communication de soi. Le bien ou la bonté sont alors la face de Dieu qu'il tourne vers le monde, si l'on veut c'est Dieu en tant qu'il est pour le monde. Dieu est le Souverain Bien, ce qui est « bon absolument en lui-même » (I 1566), voire « l'unique bien » (II 655). Et la dissertation *Sur le Pur Amour* croit pouvoir énoncer comme une véritable évidence qu'au gnostique, au praticien du Pur Amour, « il ne [...] faut, pour aimer ce qui est parfait en soi, qu'en connaître la perfection » (I 660).

Or est-ce que c'est tellement évident ? Est-ce que la connaissance de l'infinie perfection de Dieu suffit pour provoquer l'adhésion sans réserve de l'âme, est-ce que la compréhension de son infinie bonté doit pouvoir entraîner, arracher notre consentement inconditionnel ? Sans doute, il y a des textes où Fénelon exulte : « peut-on vous connaître, ô mon Dieu, et ne vous pas aimer » (I 803) et inversement, des formules où l'Archevêque cite Saint Jean « Dieu est amour » pour le commenter : « celui qui ne l'aime point ne le connaît point » (I 698). Or la belle et féconde rhétorique de l'écrivain spirituel cache deux difficultés fondamentales propres à la preuve du Pur Amour à partir de l'idée infinie. D'abord, il y a le paradoxe de base de toute doctrine d'amour de bienveillance, en l'occurrence de notre amour de Dieu. Dieu est le Souverain Bien et on doit l'aimer en tant que tel, donc pour sa bonté, pour sa bonté en elle-même, non pas en tant qu'elle nous « regarde ». Mais précisément, la bonté de Dieu est son ouverture vers, sa relation à ce qu'il n'est pas Lui-même : à savoir la création et les créatures¹⁶. S'il en est ainsi, alors le précepte fondateur de la doctrine de l'Amour c'est d'aimer Dieu sous son aspect d'être pour autre que lui-même, d'être pour nous, mais sans que cette condition d'être-pour-nous puisse se référer à nous, se rapporter à notre « intérêt »... Autant dire qu'il faudrait aimer Dieu en tant qu'il est pour nous mais non pas *parce qu'il est pour nous*. La seconde difficulté mais qui découle de la première concerne la possibilité, si l'on veut le comment, de cet amour pur qui est exigé de nous. La Bonté de Dieu est à aimer pour elle-même, mais elle est à aimer par un être autre que Dieu. Elle doit comporter, elle doit receler un attrait pour la créature, paraître devant lui, s'imposer à lui comme un appel qui lui est adressé. Autant dire que la bonté de Dieu, prise et considérée en elle-même, pour pouvoir être aimée par la créature doit être *aimable*. Le Pur Amour vise Dieu en lui-même, mais la volonté ne peut être « ravie » par l'idée

¹⁵ Nous soulignons.

¹⁶ Pour la théologie chrétienne, la bonté de Dieu, de Dieu Trinitaire, signifie d'abord sa bonté, c'est-à-dire son amour pour lui-même. Cependant si Fénelon considère la gloire de Dieu comme le principe et la fin de tout son agir *ad extra*, il ne thématise guère l'amour de Dieu donc sa bonté pour lui-même comme le paradigme de tout amour et de toute bonté.

de Dieu que dans la mesure où elle se rapporte à Dieu en tant qu'Il est aimable, et cette amabilité est la beauté.

L'aimable se trouve pour ainsi dire à mi-voie entre le bon et le beau. Il se rapporte à la bonté en elle-même, en désigne et signale la nature, entraîne l'attention vers elle, quand la beauté exprime la propriété essentielle de la perfection de paraître, de rayonner. L'amabilité que comporte l'idée infinie de Dieu reçoit sous la plume de Fénelon tous les composants essentiels de Dieu en tant qu'objet intentionnel du Pur Amour. Dieu doit être aimé pour lui-même, non pas pour son « décret libre et gratuit » qui nous appelle à la félicité, à la béatitude. Sinon, « une chose accidentelle est la seule chose qui nous rend Dieu aimable » (3, 355). Or « l'essence infiniment parfaite de Dieu doit être immédiatement aimable pour elle-même » (3, 165). Sans doute, il se trouve beaucoup de choses, de dons divers de la divinité dont on peut affirmer qu'ils sont plaisants, attirants, précieux et de ce fait provoquent notre inclination, méritent notre affection, mais le vrai gnostique sait qu'« en aimant Dieu », il aime « ce qui est uniquement aimable »¹⁷.

Si l'aimable est une épithète par excellence de l'idée de Dieu en tant que perfection, bonté, c'est la *beauté* de Dieu qui apparaît finalement comme le principe et le ressort propre de notre amour de Dieu pour lui-même. La philosophie classique de l'Occident n'a pas été capable d'élaborer un concept cohérent et déterminé du beau qui ne devient un transcendantal de la scolastique qu'avec Jacques Maritain. Depuis les Anciens, notamment des platonismes de diverses obédiences, le beau apparaît dans la proximité du bon, la beauté est associée à la bonté. Chez Fénelon également, la beauté n'est pas seulement un synonyme de la perfection mais aussi de la bonté. Même dans le texte canonique de la doctrine du Pur Amour, l'*Explication des Maximes des Saints*, le beau et le bon paraissent strictement équivalents : « l'objet formel de la charité – annonce le quatrième article de ce traité – est la bonté ou la beauté de Dieu prise simplement et absolument en elle-même » (I 1021). Le beau reste associé le plus souvent au bien, même s'il est présenté de temps en temps comme synonyme de la perfection ou de l'infinité. Évidemment, le beau dont dissertent les écrits féneloniens ne relève pas de ce que Kant appellera « beauté seconde » : mais de la beauté première, celle de Dieu qui ne peut être qu'absolue. Les épithètes ou adjectifs en superlatifs désignent cette beauté primordiale. Le discours enflammé de l'écrivain spirituel s'exclame « Ô beauté, ô bonté infinie » (I 716). Une variante de la dissertation *Sur le Pur Amour* appelle l'homme sur le chemin vers Dieu à n'adopter « aucun autre motif que celui d'aimer uniquement en elle-même et pour elle-même la souveraine beauté de Dieu » (I 1561). Un

¹⁷ *Le Gnostique*, p. 183 et inversement, « si Dieu par impossible ne nous était pas la raison d'aimer, il ne nous serait point aimable. Alors il ne serait plus Dieu, alors on ne devrait point l'aimer » 3, 224.

opuscule spirituel exalte « l'éternelle beauté qui ne vieillit point et qui empêche de vieillir tous ceux qui n'aiment qu'elle » (I 748). Et dès *L'éducation des Filles*, Fénelon parle de « l'âme » comme « l'image de la beauté immortelle de Dieu » (I 130). Cependant en dernière instance, ces textes éloquentes, magnifiques ne disent encore rien qui permettrait de distinguer clairement la beauté des autres « perfections » de Dieu. Ce n'est qu'à partir d'une formule emporte-pièce de Saint François de Sales que la réflexion fénelonienne pourra parvenir à présenter une ébauche de description eidétique du beau en tant que tel.

Fénelon se trouve au beau milieu de la polémique sur le Pur Amour et il présente une véritable anthologie de textes des grands auteurs chrétiens pour expliquer et défendre ses positions. Il s'agit de définir et de démontrer la nécessité et la possibilité d'un amour désintéressé, et l'Archevêque de Cambrai en appelle à un passage du traité sur *l'Amour de Dieu* de Saint François de Sales : « Il faut tacher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non pas le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour »¹⁸. Contrairement à la plupart de ses descriptions et des démonstrations de l'amour désapproprié, de l'amour sans intérêt qui bannissent la quête du plaisir¹⁹, dans ce texte que Fénelon considère comme reflétant sa propre pensée la plus intime et la plus propre, voilà qu'on trouve l'évocation du plaisir. Sans doute, on n'a pas l'intention d'entrer dans une discussion d'ordre épistémologique du plaisir chez le correspondant de Madame Guyon, on n'invoque ce thème que pour montrer comment l'on peut être entraîné quasi-naturellement à aimer Dieu sans pour autant que cet amour soit intéressé, égoïste. Autrement dit, on essaye de présenter les éléments d'une démonstration de la possibilité d'une « pure complaisance en l'éternelle beauté indépendamment de la béatitude qui nous revient » (2, 496).

Les écrits sur le Pur Amour ne cessent de rappeler que si l'idée de l'infini comble le cœur et l'entraîne l'homme vers un amour désintéressé c'est en raison de sa vérité, de son excellence, de sa bonté. Or comment ce qui mérite notre adhésion inconditionnelle parvient à ébranler effectivement l'esprit et arracher son adhésion ? Sans se donner explicitement la tâche de faire même une ébauche d'esthétique surnaturelle, à savoir une étude des conditions et des ressorts de la réception, d'une réception *efficace* de l'idée de l'infini, les textes de Fénelon contiennent néanmoins quelques contributions éparses à cette problématique, et surtout la dissertation *Sur l'Amour Pur* présente des références aux structures de notre être qui nous prédisposent à répondre à l'attrait de l'Idée. Le Gnostique veut « faire le bien uniquement par l'amour du beau » (2, 302), le théoricien du Pur Amour découvre, émerveillé une « pente de l'âme pour sortir de ses bornes étroites et pour aimer hors d'elles le beau infini » (I 668). Féné-

¹⁸ *Traité de l'Amour de Dieu* IX. X, Saint François de Sales, *Œuvres*, p. 787, cité par Fénelon dans 3, 259.

¹⁹ Cf. « votre plaisir doit être de demeurer privé de tout plaisir », I 676.

lon ne cesse d'annoncer : « La souveraine beauté de Dieu [...] excite » l'amour désintéressé, désapproprié (I 1561). « Le beau universel [...] enlève le cœur » de l'homme, « le beau immobile » le « ravit [...] à lui-même » (I 667). Et toutes ces actions violentes, ces exodes, ces transports amoureux sont comme appuyés et produits par des mouvements de la sensibilité. La pensée de l'amour désintéressé « suffit seule pour faire frémir l'amour propre » (I 669)²⁰. C'est en vertu de cette disposition miséricordieuse de la Providence qu'on saura obéir au grand précepte qui nous demande de « s'abîmer dans l'amour simple du beau infini » (I 669). Autant dire que dans les limites de sa finitude, notre nature elle-même serait capable d'être mue par l'idée infinie de Dieu, apparaissant sous la forme de sa beauté parfaite.

IV. PERSPECTIVES D'HISTOIRE DE PHILOSOPHIE

La Supposition Impossible, le renoncement à son salut si c'était bien la volonté de Dieu, a été traité par Fénelon – après Saint François de Sales et d'autres auteurs moindres – quasi parallèlement sur le plan théologique et sur le plan philosophique. Or dans son acception d'origine proprement théologique, elle cessera d'être un thème majeur de discussion. Avec l'effacement de l'École Française de spiritualité et à une époque qui n'a guère d'estime ni d'intérêt pour la problématique du quietisme en général et celle du Pur Amour en particulier, la distinction entre le désir de la béatitude formelle et l'aspiration à la béatitude objective cessent d'occuper les esprits. Certes, le thème ne disparaît pas complètement et il fera l'objet d'exposés intéressants et substantiels dans la théologie calviniste de la Nouvelle Angleterre du XVIII^e siècle tardif²¹, en attendant qu'il fasse une éclatante réapparition au beau milieu du XX^e siècle chez Simone Weil. On n'a qu'à rappeler la célèbre phrase d'une de ses lettres : « S'il était concevable qu'on se damne en obéissant à Dieu et qu'on se sauve en lui désobéissant, je choiserais quand même l'obéissance »²² ! Sans doute, la prose fulgurante de l'écrivaine des *Cahiers* ne fait pas école et l'idée de la renonciation au salut par obéissance à la divinité ne revient guère dans la littérature spirituelle contemporaine. Cependant si la Supposition Impossible ne paraît pas comme un thème d'actualité théologique, elle ne demeure pas moins un paradoxe excessif certes, mais combien signifiant et fécond, en fait, un véritable paradigme de l'amour de Dieu en et pour lui-même. Elle n'entre plus dans la formulation de la théologie spirituelle sur le plan des notions, mais elle pourrait continuer à en

²⁰ Cf. « Pourquoi frémissez-vous au seul nom d'un amour qui ne donne plus ce soutien [celui de la béatitude formelle] d'intérêt », I 663.

²¹ Cf. M. Vető, *La Pensée de Jonathan Edwards*, 2. éd. L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 485-490.

²² S. Weil, *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris, 1950, p. 17.

inspirer la réflexion. Il en va autrement pour le rôle que peut jouer cette clef de voûte de la théorie du Pur Amour dans le registre philosophique. Bien plus que sa postérité théologique, ce sont les potentialités, les implications *philosophiques* de la Supposition Impossible qui semblent avoir une portée pour l'histoire de la pensée postcartésienne-prékantienne.

La Supposition Impossible reçoit une relecture, obtient une réinterprétation à travers une ébauche d'esthétique spirituelle-morale, ou plus précisément, d'une réflexion sur la beauté spirituelle en tant que principe et ressort de la réaction, de la réponse humaine à l'appel de l'idée de l'Infini. La Supposition Impossible comprise comme prescription de la conformité à la volonté de Dieu recèle la problématique de l'obéissance à une loi extérieure, voire opposée aux intérêts du moi et la philosophie du XVIII^e siècle fera face à cette problématique à travers la position d'un sentiment moral. Le sentiment moral surtout chez les philosophes britanniques, notamment Hutcheson comme le sentiment spirituel chez le grand théologien américain, Edwards l'attestent : l'époque pré-kantienne comprend que la simple rationalité, le caractère obligatoire de la loi morale ne suffisent pas en assurer l'attraction, la force d'entraînement effectives. Seul un *sentiment* permet à l'esprit de s'arracher à lui-même, de se mettre au service d'un précepte qui en lui-même manque de ressort inné, si l'on veut de pente immanente pour sortir de soi-même. Or les moralistes anglais et le théologien américain ne sont pas encore en mesure de développer une doctrine cohérente et complète sur la disposition intrinsèque de l'esprit à un agir qui ne découle pas de ses intérêts naturels. Cela ne pourra avoir lieu que dans la philosophie pratique de Kant où le sentiment a priori du *respect* permettra d'effectuer la médiation nécessaire entre la Loi Morale, principe universel et normatif de la volonté d'une part, les inclinations naturelles de l'homme d'autre part. Si les deux plus importants interprètes contemporains de Fénelon ne manquent pas de le situer contre l'arrière-fond des perspectives kantienne²³, c'est que le grand philosophe de la volonté qu'était ce cartésien tardif, a enseigné des principes qui anticipent et préfigurent des moments essentiels de la Critique de la Raison Pratique. La théorie du Pur Amour est un monument magnifique de la théologie spirituelle, mais elle vaut aussi comme un jalon signifiant du devenir de la philosophie de la volonté.

²³ J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris, 2002, pp. 213-233 ; R. Spaemann, *Fénelon, passim* ; voir aussi M. Vetö, *La Naissance de la volonté*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 78-104.

L'exemple du premier cartésien : l'interprétation pascalienne de la générosité

« Descartes est-il cartésien ? »¹. Une telle question peut étonner, à un double titre. D'abord parce qu'il semble qu'il n'y a pas plus de sens à se demander si Descartes est cartésien, qu'il n'y en a à se demander si le mètre étalon mesure un mètre : ce sont les œuvres d'un philosophe qui définissent, en rigueur de termes, la mesure de sa philosophie comme doctrine, en sorte que l'on ne peut être cartésien qu'à l'aune du cartésianisme étalon – d'un mesurant qui ne se mesure pas. Ensuite, parce que c'est de Descartes qu'il s'agit singulièrement. S'il y a peut-être un sens à dire d'Aristote qu'il n'est pas aristotélicien lorsqu'il écrit le *Protreptique*, c'est qu'avant d'être Aristote il fut disciple, membre d'une école, dans laquelle il enseigna la doctrine de Platon. Mais Descartes, qui ne fut jamais d'aucune école, ne fut-il pas cartésien² dès qu'il commença de philosopher³ ?

S'agit-il alors de mesurer les écarts séparant du « maître étalon » ceux qu'il est coutume de qualifier de « cartésiens » pour déterminer le degré de pertinence

¹ Nous tenons à remercier Tamás Pavlovits de nous avoir invitée à participer au colloque international des 23-24 janvier 2014, « Descartes est-il cartésien ? Descartes et son interprétation », organisé à l'Institut Français de Budapest – que nous remercions également.

² Ou du moins « péronien » : sur la genèse et la cohérence du projet philosophique de Descartes dès 1619, voir dans ce même volume la contribution de Vincent Carraud, ainsi que les notices de l'*Étude du bon sens, La recherche de la vérité, et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, édition, traduction, présentation et notes de Vincent Carraud et Gilles Olivo, Paris, PUF, 2013.

³ Et vouloir *commencer* de philosopher, n'est-ce pas nécessairement se vouloir cartésien, et rien d'autre ? Voir le *Studium bonae mentis*, §§ 1 et 2, AT X, 191-192 et dans l'*Étude du bon sens, La recherche de la vérité, et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, *op. cit.*, pp. 128-131 ; puis la première partie du *Discours de la méthode*, AT VI, 8, 9. Nous donnons, sauf cas particulier, la référence à l'édition des *Œuvres* publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-C.N.R.S., 1964-1974, désormais AT suivi du volume et de la page; puis, pour la *Correspondance*, la page dans l'édition des *Lettres de M. Descartes* publiées par Clerselier dont nous citons la 3^e éd. (1667), dans l'exemplaire annoté de l'Institut de France, réimprimé par Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioioso, Lecce, Conte Editore, 2005.

du qualificatif qu'on leur attribue ? Certes non. Car n'est pas cartésien qui *suit* Descartes – paradoxe très clairement formulé par Descartes lui-même dans la *Lettre-Préface* aux *Principes* à propos... d'Aristote :

[...] la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes, ont suivi aveuglément Aristote, en sorte qu'ils ont souvent corrompu le sens de ses écrits, en lui attribuant diverses opinions qu'il ne reconnaîtrait pas être siennes, s'il revenait en ce monde ; et ceux qui ne l'ont pas suivi (du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits) n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse (pour ce que ce sont les seules qu'on enseigne dans les écoles), ce qui les a tellement préoccupés, qu'ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais Principes. (AT IX-2, 6-7)

Qui suit (aveuglément) trahit. Le disciple tire les mauvaises conséquences des principes, au point d'aller jusqu'à les travestir, en sorte que le maître ne « reconnaîtrait pas pour siennes » certaines des opinions pourtant énoncées en son nom. Ceux que l'on dit aristotéliens sont ainsi ceux qui le sont le moins. Pour autant, les détracteurs du Stagirite, qui échouent parce que, dans ce dont ils sont imbus et qu'ils n'ont pas pu totalement rejeter, lui sont restés malgré eux fidèles, n'en acquièrent pas le statut de véritables aristotéliens.

Il convient donc de renvoyer dos-à-dos, ainsi que nous y invite Descartes, et les disciples (restés aveugles) et les anciens disciples (devenus détracteurs), victimes des mêmes préjugés et coupables d'une semblable faute, qui est de ne se fier jamais qu'à la lettre ou à l'esprit d'un autre – ce qui parfois donne occasion de s'enorgueillir des erreurs que l'on ne doit qu'à soi. Ainsi Descartes désavoue-t-il, dans la *Lettre-Préface*, Regius, dont il crut un temps que les opinions étaient aussi les siennes⁴. Voici donc le « suiveur », dont la pensée ne peut trahir que parce qu'elle fut un temps fidèle, s'appuyant sur les mêmes fondements. Descartes ne veut pas d'un disciple, mais d'un esprit auquel se *fier* – d'un esprit qui se moquerait de reprendre les opinions du maître ou même

⁴ « Je sais qu'il y a des esprits qui se hâtent tant, et usent de si peu de circonspection en ce qu'ils font, que, même ayant des fondements bien solides, ils ne sauraient rien bâtir d'assuré ; et pour ce que ce sont d'ordinaire ceux-là qui sont les plus prompts à faire des livres, ils pourraient en peu de temps gâter tout ce que j'ai fait, et introduire l'incertitude et le doute en ma façon de philosopher, d'où j'ai soigneusement tâché de les bannir, si on recevait leurs écrits comme miens, ou comme remplis de mes opinions. J'en ai vu depuis peu l'expérience en l'un de ceux qu'on a le plus cru me vouloir suivre, et même duquel j'avais écrit, en quelque endroit, "que je m'assurais tant sur son esprit, que je ne croyais pas qu'il eut aucune opinion que je ne voulusse bien avouer pour mienne" : car il publia l'an passé un livre, intitulé *Fundamenta Physicae*, où, encore qu'il semble n'avoir rien mis, touchant la Physique et la Médecine, qu'il n'ait tiré de mes écrits [...], toutefois, à cause qu'il a mal transcrit, et changé l'ordre, et nié quelques vérités de Métaphysique, sur qui toute la Physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement, et de prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion, s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits... », AT IX-2, 19-20.

de s'en émanciper, et dont l'*indépendance* serait source de confiance. Mais quand bien même on accorderait à celui qui s'efforce de suivre fidèlement Descartes de bien transcrire, de conserver l'ordre et les premiers principes, on n'en serait guère plus avancé. Car suivre les principes c'est par définition *ne pas y revenir*, et à proprement parler, ce n'est pas tant reprendre Descartes que partir de là où Descartes s'est arrêté. Celui qui suit Descartes en ce sens ne fait que prendre le relai, tirer de nouvelles conséquences de principes acquis au terme d'un chemin qui n'a plus à être parcouru. Descartes est *évidemment* cartésien en ce sens. Descartes est évidemment cartésien si est cartésien celui qui fait ce que Descartes n'a pas pu faire, faute de temps et de moyens. Quant à ceux qui, tout imbus de Descartes – qu'ils le veuillent ou non – usent de sa philosophie pour la gâter et qui, loin de partir des principes, y reviennent sans cesse pour rejeter l'un au titre de l'autre, s'ils sont cartésiens, nul doute que Descartes ne l'est pas, qui dit explicitement les désavouer. Commencer là où Descartes s'est arrêté ; refuser ce par quoi Descartes a commencé. Navrante alternative en ce que, dans les deux cas, la question s'imposant comme une évidence, elle interdit de la prendre au sérieux comme question.

Nous souhaitons ici montrer que la question du cartésianisme de Descartes n'a de sens qu'à la condition d'exclure de notre examen aussi bien les disciples de Descartes que ses détracteurs – aussi bien ceux qui prétendent lui être fidèles que ceux qui ne construisent leur philosophie qu'en corrigeant la sienne. En sorte que le problème n'est pas de savoir quelles opinions, parmi celles de ses héritiers, Descartes eût bien voulu reconnaître pour siennes, mais bien plutôt de comprendre en quel sens la philosophie qui après Descartes pense, par lui, ce qu'il n'a pas pensé, est éminemment cartésienne – même si c'est un cartésianisme dont on pourra se demander si Descartes y eût souscrit. On nous permettra donc de prendre au sérieux le concept d'interprétation et d'opposer ceux qui *suivent* Descartes, c'est-à-dire qui le reprennent – au double sens où les uns le répètent et les autres le corrigent⁵ – à ceux qui lui *succèdent*, c'est-à-dire, qui s'en font les *interprètes*. Le problème n'est alors pas tant de savoir à quelles opinions Descartes eût pu souscrire, que de comprendre en quel sens les vrais cartésiens demeurent indifférents à toute prise de *position* doctrinale. Il ne s'agit ni de répéter ni de rejeter une thèse soutenue par Descartes, mais bien plutôt de déplacer dans un champ étranger à sa philosophie des problématiques et des concepts qui sont authentiquement siens : ainsi leur *usage* ne constituera pas tant une prise de position doctrinale qu'une manière de faire fructifier ailleurs

⁵ « Je dois à M. Descartes ou à sa manière de philosopher les sentiments que j'oppose aux siens, et la hardiesse de le reprendre », Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VI, II, IX, dans les *Œuvres complètes*, G. Rodis-Lewis (éd.), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1974, p. 449.

et autrement, par transplantation, ce qui ne fut pas pour autant « infertile » en son « champ naturel »⁶.

Il convient selon nous d'appliquer cette formule à son auteur, qui l'appliquait lui-même à Descartes. Nous voudrions ainsi montrer, à l'appui du discours sur le moi⁷, en quoi l'interprétation pascalienne de Descartes constitue une « transplantation » qui justifie que l'on tienne Pascal pour un successeur de Descartes, et plus encore, pour le premier des cartésiens. Notre objectif est donc double. Il s'agit premièrement de montrer que le discours sur le moi ne repose pas seulement sur un « commencement cartésien »⁸, mais qu'il s'élabore entièrement à partir de concepts et de problématiques empruntés aux *Lettres à Elisabeth* et aux *Passions de l'âme*. Or, et deuxièmement, cet emprunt ou cette transplantation constitue bien, en rigueur de termes, une interprétation. Il ne s'agit en aucune façon, pour Pascal, de suivre Descartes pour le corriger, mais bien de faire usage de Descartes – en l'occurrence du concept cartésien de générosité – comme on use à la fois d'un matériau de construction et de son mode d'emploi. Si la pensée de Pascal est ici dépendante de celle de Descartes, ce n'est pas au titre d'une reprise, au double sens du terme, mais parce que la pensée cartésienne de la générosité (le matériau) a *suscité* la pensée pascalienne de l'amour-propre (objet ét-ranger à la philosophie cartésienne). Autrement dit, le discours sur le moi constitue selon nous une (première) interprétation de la générosité cartésienne⁹.

I. SE CONSIDÉRER

C'est à partir de la correspondance de Descartes avec Elisabeth – publiée par Clerselier au début de 1657 dans le premier volume des *Lettres de M. Descartes* – que se construit le discours pascalien consacré au moi¹⁰. Ici, comme dans bien

⁶ Pascal, *De l'art de persuader*, dans Pascal, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, 1991, t. III, p. 425 : « Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées ».

⁷ *Disc.* 39-41. Nous donnons par commodité les références aux *Pensées* selon la numérotation Lafuma (désormais L, suivi de la liasse ou de la série), puis dans l'édition des *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Fayard/Armand Colin, 1992, désormais *Disc.*, suivi de la page. Cette étude s'appuie pour une grande part sur les ligatures proposées par E. Martineau dans son édition.

⁸ Ainsi que l'ont montré les travaux d'Emmanuel Martineau (*Discours sur la religion... op. cit.*, par exemple p. 248) et de Vincent Carraud (*Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, 2007, par exemple p. 244 ; sur L 688, voir *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, pp. 315-327).

⁹ On nous permettra d'énoncer ici une thèse qu'un autre travail devra justifier : Rousseau, lecteur de Pascal, est lui aussi et par là même, en son siècle isolé, un véritable successeur de Descartes.

¹⁰ Si cette thèse est juste, il faut donc admettre que Pascal a eu connaissance de ces textes avant leur publication, au moins dès 1655 – selon la datation proposée par Emmanuel

d'autres textes, la réflexion de Pascal se nourrit de bout en bout d'un matériau cartésien, en l'occurrence du concept de générosité qui fait fonction d'échafaudage – raison pour laquelle il n'est plus apparent – et rend ainsi possible la construction du concept d'amour-propre ou de « moi humain ».

Le fragment L 978 s'ouvre sur la phrase suivante : « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi »¹¹. C'est l'expression « ne considérer que soi » qui retiendra d'abord notre attention : deux des *Lettres à Elisabeth* permettent selon nous d'en éclairer le sens.

Le début de L 978 ne fait que reprendre ce qui précède. La nature du moi est de s'aimer sans aucune médiation. Il ne s'aime pas parce qu'il est aimé – il ne s'aime pas d'un amour qui vient d'ailleurs – mais il s'aime d'abord, il s'auto-institue principe de l'amour qu'il se porte – principe de soi – et plus encore, il n'aime rien d'autre que soi. Il est seul principe d'un amour dont il est seul destinataire. Le moi est donc injuste, au titre de deux qualités : « il se fait centre de tout » et « voudrait être le tyran de tous les autres »¹².

On peut néanmoins s'étonner que la nature du « moi humain » se dise non seulement en terme d'amour exclusif, mais aussi de considération exclusive de soi. Le problème est de savoir si « ne considérer que soi » est strictement synonyme de « n'aimer que soi » ou s'il convient au contraire de les distinguer. Vincent Carraud estime que ces deux expressions, loin d'être équivalentes, s'opposent, en partant du principe que « considérer » ne peut signifier que regarder, prendre conscience de soi. Ce serait précisément au titre de cette considération que le moi, dans la suite du texte, se trouve dans l'« embarras », puisqu'il se voit autre que ce qu'il veut être. L'objet de L 978 serait ainsi de montrer que si le moi veut « couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même »¹³, c'est parce qu'il y a contradiction entre l'amour de soi et la considération de soi¹⁴. Or il nous semble que cette lecture pose plusieurs problèmes¹⁵.

Martineau pour ce discours – ce qu'aucun argument matériel, à notre connaissance, ne permet d'exclure.

¹¹ L HC 2/978 = *Disc.* 40.

¹² L XXIV/597 = *Disc.* 39.

¹³ L HC2/978 = *Disc.* 40.

¹⁴ Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie, op. cit.*, p. 333.

¹⁵ 1) Si « se considérer » signifie se regarder, on doit en déduire qu'il appartient à la nature du moi de chercher à se connaître, de s'examiner pour prendre conscience de soi. Or cet examen en première personne correspond, semble-t-il, à ce que Vincent Carraud a montré être impertinent lorsqu'il est question du moi – le moi, et non pas *ego*. Il serait étrange d'en revenir, au fragment L 978, à une métaphysique que L 688 a congédiée. 2) D'autre part, puisque toute la « dignité » de l'homme consiste à « bien penser », que « tout son devoir est de penser comme il faut » en « commençant par soi », il faudrait admettre qu'en se considérant le moi tend naturellement à penser selon l'ordre ; or on peut douter que Pascal pose simultanément et l'injustice et la « dignité » du moi. 3) Si se regarder appartient à la nature du moi, il faut admettre qu'en voulant « détruire » la vérité « dans sa connaissance et dans celle des autres », le moi perd sa nature en cessant de vouloir se considérer. Or rien dans ce texte ne laisse

Selon nous, les deux expressions ne sont pas redondantes, mais la seconde vise à éclairer la première, ou plus exactement à en dire la conséquence. Ce couple de termes correspond rigoureusement aux « deux qualités » du fragment L 597 : le moi est injuste et incommode ; il est injuste en ce qu'il « se fait centre de tout » (il n'aime que soi) ; il est « incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir » (il ne considère que soi). La considération reçoit le même caractère exclusif que l'amour parce qu'elle découle de la centralité – nécessairement exclusive – voulue par le moi. Elle a pour fonction, non pas de dire la connaissance de soi, mais la volonté d'être aimé des autres comme centre, la volonté que les autres ratifient ma centralité. Considérer n'est donc pas ici une affaire « d'entendement », mais de volonté¹⁶.

Signalons que le verbe « considérer », selon le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1694, signifie « regarder attentivement, soit des yeux du corps, soit des yeux de l'esprit », ou encore « estimer, faire cas » de quelque chose. Or l'expression « ne considérer que soi », telle qu'elle apparaît sous la plume de Pascal, doit selon nous être rattachée à ce second sens, et signifie donc *ne faire cas que de soi*, c'est-à-dire, *tout rapporter à soi*, ne rien regarder qu'on ne rapporte à soi, rapporter à soi tous les objets vus. Parce que je me fais centre, tout le reste doit prendre son sens par rapport à ma centralité. L'accent ne porte pas sur ce qui est vu mais sur la manière par laquelle le moi voit toute chose. La considération (exclusive) de soi désigne donc une représentation de soi produite par la volonté. Se considérer ne signifie pas prendre conscience de soi mais, tout au contraire, se voir autre qu'on est – se voir comme on se veut.

Le début de L 978 reprend ainsi ce qu'a affirmé le fragment L 421 : « Tout tend à soi »¹⁷. Or cette formule s'appuie selon nous sur une thèse développée par Descartes dans plusieurs des *Lettres* à Elisabeth, dont la *Lettre* du 6 octobre 1645. Il y est question en effet de « ceux qui *rapportent tout* à eux-mêmes », qui « ne

entendre que « la nature du *moi* humain » finirait par disparaître ou par être modifiée, tout au contraire : elle demeure. Le moi, parce que c'est sa nature, ne cesse ni de s'aimer, ni de se considérer. 4) Comment comprendre en outre que la nature du moi soit de *n'examiner que soi* ? Qu'est-ce qu'un examen de soi exclusif de tout autre objet, et quel rapport y a-t-il entre un tel examen et l'amour-propre ? 5) Si la nature du moi est de se regarder, la contradiction ou l'embarras dans lequel il se trouve apparaît dès la première phrase du fragment : elle oppose « n'aimer que soi » à « ne considérer que soi ». Or cette lecture affaiblit la force du « Mais » qui suit immédiatement : « Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts... ». Là commence, nous semble-t-il, la « contradiction », qui donc n'oppose pas la considération à l'amour, mais l'amour et la considération – dont il ne sera plus question dans la suite du texte – à la vue de soi. Se voir n'est pas se considérer.

¹⁶ Il convient donc d'opposer cette considération aussi bien à l'admiration ou à la contemplation qu'à la curiosité. Sur ce point, voir Tamás Pavlovits, *Le rationalisme de Pascal*, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 131-142.

¹⁷ L II/421 = *Disc.* 39.

pensent qu'à [eux seuls] »¹⁸, ce qui signifie qu'ils n'ont « aucune charité pour les autres »¹⁹. A cela il faut opposer le fait de « [se considérer] comme partie de quelque autre corps »²⁰. La *Lettre* du 15 septembre 1645 évoque ceux qui « se considèrent » comme « une partie du public » et préfèrent « les intérêts du tout dont [ils sont] partie à ceux de [leur] personne en particulier »²¹ : on retrouve trois fois en l'espace de quelques lignes cette mention de la considération. La charité résulte d'une certaine « considération », qui ne consiste pas simplement à se penser ou à s'examiner ; « bien penser » c'est se penser partie, même « confusément »²² ; la considération consiste bien dans la volonté de susciter une représentation de soi qui excède ce que connaît l'entendement – car je ne suis pas partie, mais je *dois* penser que je le suis en effet. Par conséquent, se considérer signifie bien, dans ces pages de Descartes, se voir comme on se veut.

On sait ce que fera Pascal du bon usage de cette image dans les membres pensants ; mais avant cela, il définit la nature du moi en ratifiant et en inversant le sens de la « considération » telle qu'elle apparaît dans les *Lettres* à Elisabeth : le moi se définit comme essentiellement non charitable ; il ne se rapporte à rien mais, au contraire, rapporte tout à soi, à l'instar des âmes que Descartes juge les plus faibles²³. La considération est donc un premier élément cartésien à partir duquel, négativement, est pensée la nature du moi : il est non charitable. Or selon Descartes, la charité est liée à la générosité, ainsi que l'indique la suite de la *Lettre* d'octobre²⁴. La nature du moi est donc conçue par opposition à la générosité cartésienne.

¹⁸ AT IV, 308 = Clers. p. 29.

¹⁹ AT IV, 316 = Clers. p. 35.

²⁰ AT IV, 308 = Clers. p. 29.

²¹ AT IV, 293 = Clers. pp. 24-25.

²² AT IV, 294 = Clers. p. 25.

²³ Ajoutons que la suite de L 978 traite de l'« intérêt », de l'« utilité », de l'« avantage » que l'on tire de la flatterie, ce qui montre que les *Lettres* sont plus explicites que les *Passions de l'âme*, et beaucoup plus proches du propos de Pascal. On notera en outre que la *Lettre* du 15 septembre évoque l'amitié, tout comme la seconde moitié du discours : lorsque l'on est prêt à nuire aux autres pour sa commodité, on n'a, écrit Descartes, « aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu » ; « peu d'amitiés subsisteraient, écrit Pascal, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas ». Ne considérer que soi c'est être, non pas l'ami, mais l'« ennemi » de tous les autres.

²⁴ AT IV, 317 = Clers. p. 35 : « Comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus d'inclination, et font le moins d'état des biens qu'elles possèdent ». Voir aussi les *Passions de l'âme*, art. 156, AT XI, 447-448.

II. SE CONNAÎTRE

Reste à comprendre en quoi consiste l'« embarras » dans lequel se trouve le moi. Si la considération découle immédiatement de l'amour, où réside la difficulté ? Dans le choc de la nature du moi avec la connaissance qu'il a de soi. « Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet *qu'il aime* ne soit plein de défauts et de misère. Il veut être grand et il se voit petit ; il veut être heureux, et il se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'*imperfections* ; il veut être l'objet de l'amour et de l'*estime* des hommes, et il voit que ses *défauts* ne méritent que leur aversion et leur *mépris* »²⁵. Tel est l'embarras du moi dont la connaissance, sans abolir l'amour de soi, en dévoile l'injustice. Ce que voit le moi, c'est le caractère méprisable de cela que pourtant il aime. La vue de soi contrarie l'image de soi que se fait le moi. C'est donc cette vue ou cette connaissance qu'il va falloir détruire et en soi et dans les autres, pour que et l'amour et la considération ne rencontrent plus d'obstacle²⁶.

Ainsi, 1) le moi a deux qualités ; 2) il s'aime et se considère ; 3) il veut détruire la vérité et « dans sa connaissance et dans celle des autres ». Ces trois couples se suivent et se correspondent. Le fragment L 978 porte sur le troisième point, sans cesser – ce qu'il nous faut à présent justifier – de s'appuyer sur le concept cartésien de générosité.

La *Lettre* de Descartes du 6 octobre s'ouvre sur un doute, « savoir s'il est mieux d'être gai et content en *imaginant* les biens qu'on possède être plus grands et plus *estimables* qu'ils ne sont en effet, et ignorant, ou ne s'arrêtant pas à *considérer* ceux qui manquent, que d'avoir plus de *considération et de savoir* pour *connaître* la juste valeur des uns et des autres, et qu'on en devienne plus triste »²⁷. Le

²⁵ L HC2/198 = *Disc.* 40 ; nous soulignons.

²⁶ C'est pourquoi aussi le moi est « embarrassé » et non pas, à proprement parler, pris dans une contradiction. La nature du moi serait contradictoire s'il s'aimait et se haïssait, s'il avait une volonté contradictoire. Mais à aucun moment il n'est question dans ce discours de « haine de soi ». Ce que hait le moi, ce n'est pas soi, mais la vérité, et ceux qui la lui disent. La volonté ne s'oppose pas à elle-même, mais à la connaissance qui l'accuse. L'« embarras », dans le *Dictionnaire de l'Académie* de 1694, a pour premier sens la « rencontre de plusieurs choses qui s'empeschent les unes les autres dans un chemin, dans un passage », et signifie encore « l'irrésolution dans laquelle on se trouve souvent lors qu'on ne sçait quel parti prendre, ny par quelle voye sortir de quelque difficulté ». On retrouve ces deux sens dans le texte de Pascal : la connaissance empêche, c'est-à-dire gêne, fait obstacle à la volonté, et cet entre-empêchement est bien présenté comme suscitant une forme d'irrésolution : « Mais que *fera-t-il* ? ». Le problème pour le moi est de savoir quoi *faire* pour se tirer d'embarras – pour s'extraire de l'aporie. Puisqu'il ne peut pas ajuster sa volonté à sa connaissance sans se nier lui-même, il va détruire sa connaissance pour permettre à sa volonté de circuler librement. Si Pascal parle d'embarras, c'est parce qu'on ne se tire de l'embarras que par un acte de la volonté qui nous arrache à l'irrésolution : là est l'objet du fragment L 978, qui ne traite pas de l'ignorance de nos défauts mais de la volonté de les ignorer. Il s'agit de montrer que le plus grand défaut du moi, sa plus grande misère, consiste dans cette volonté initiale d'occultation.

²⁷ AT IV, 304-305 = *Clers.* p. 27 ; nous soulignons.

problème est donc de savoir si la connaissance des « biens qu'on possède » et de « ceux qui manquent » n'a pas pour conséquence l'impossibilité d'avoir l'esprit satisfait. L'ignorance ou l'absence de « considération »²⁸ symétrique serait donc en ce cas une condition nécessaire au contentement de l'esprit. Or la thèse de Descartes est que l'on ne peut atteindre le véritable contentement qu'à la condition de vouloir se connaître ; ce n'est pas tant l'objet connu (mes perfections, mes défauts) qui produit le contentement, que le bon usage que l'on fait de notre volonté et par conséquent le bon témoignage que nous rend notre conscience²⁹. En d'autres termes, la volonté d'ignorer ses défauts – de « se tromper, en se repaissant de fausses imaginations » – qui aboutit à s'estimer plus qu'on ne doit est le défaut fondamental : il ne s'oppose pas à l'absence de défauts mais à la générosité, c'est-à-dire à la volonté de s'estimer à son juste prix, condition de la béatitude. Ainsi Descartes oppose-t-il, plus loin dans la *Lettre*, la vanité, « qui fait qu'on a meilleure opinion de soi qu'on ne doit », à la générosité, qui consiste à « se faire justice à soi-même, en *reconnaissant* ses perfections aussi bien que ses défauts »³⁰.

Or c'est évidemment le caractère volontaire de l'occultation qui est au cœur du texte de Pascal : « C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts ; mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein et de ne les *vouloir* pas *reconnaître*, puisque c'est ajouter encore celui d'une *illusion volontaire* »³¹. Le moi, au lieu d'être grand en cela qu'il reconnaît ses défauts, y met le comble en les couvrant, et choisit d'être plus imparfait encore à condition de l'ignorer. Il semble donc que le premier moment du texte de Pascal – qui dit la volonté de détruire la vérité – se construit rigoureusement à partir de cette problématique cartésienne, et par opposition, de nouveau, à la figure du généreux : le moi se tire d'embarras en détruisant la connaissance qui chez Descartes fonde l'estime

²⁸ On nous fera peut-être remarquer que le terme « considération », au sens où l'emploie ici Descartes, pourrait ébranler notre première hypothèse, puisqu'il signifie bien regarder, examiner pour connaître. Mais si Pascal ne retient pas ce sens de la considération, et lui substitue le verbe « voir » – on ne considère pas ses défauts, on les voit – c'est précisément pour pouvoir dissocier la vision de l'examen, ou le sentiment de la reconnaissance. La générosité ne consiste pas à sentir ses défauts, mais à les *ressentir*, à les *reconnaître*. Par conséquent, considérer, c'est re-connaître, admettre ce que l'on voit. Or ce que Pascal entend ici montrer, c'est précisément que le moi ne reconnaît pas ce qu'il voit, par opposition au généreux : le moi voit son imperfection, cela ne dépend pas de sa volonté, cela ne découle pas d'un examen ; mais cela qu'il voit, il ne veut pas le reconnaître. Pascal évacue ici la considération pour des raisons cartésiennes, parce qu'elle définit la générosité : dire que le moi ne considère que soi ne contredit pas, mais implique que le moi refuse de se considérer.

²⁹ Par exemple, *Lettre* à Elisabeth du 4 août 1645, AT IV, 266 = Clers. p. 11 : « [...] il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu... » ; et *Lettre* à Elisabeth du 6 octobre 1645, AT IV, 316 = Clers. p. 35 : « [...] il suffit de satisfaire à sa conscience ».

³⁰ AT IV, 307-308 = Clers. p. 29 ; nous soulignons.

³¹ L HC2/198 = *Disc.* 40.

de soi³². L'estime de soi ne découle pas de la connaissance, mais la haine de la connaissance découle de l'amour de soi, qui est premier³³.

Ainsi, après avoir pensé la nature du moi comme négation de la générosité, Pascal décrit la manière dont il se tire d'embarras, une fois encore, par opposition à celle-ci. Or la conséquence de ces deux premiers points, c'est que ce que le généreux, qui fonde l'estime qu'il a pour soi sur sa constante volonté de bien vouloir, devient pour Pascal la figure même de l'imposture.

³² On apprend à « s'estimer à son juste prix » grâce à la « considération merveilleuse » de la « double infinité qui nous environne de toutes part » et qui donne aux hommes de « se connaître eux-mêmes » (*De l'esprit géométrique*, dans l'édition citée : Pascal, *Œuvres complètes*, J. Mesnard (éd.), t. III, p. 411) ; de même en L 199, « se considérer » signifie toujours se considérer « soutenu dans la masse que la nature [nous] a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant » (L 199 = *Disc.* 64). Rien de tel ici. La considération, qui, exclusive, renferme en lui le moi, interdit aussi bien la connaissance de soi que la juste estime de soi. Sur ce point, voir encore Tamás Pavlovits, *op. cit.*, pp. 122-123.

³³ Une dernière remarque enfin sur ce que le moi veut « couvrir », à savoir ses défauts. Le terme est utilisé six fois par Pascal en l'espace de quelques lignes. Le moi se voit être en défaut par rapport à ce qu'il veut être. Ce que voit le moi, ce ne sont donc pas des qualités positives – de l'être – mais du néant, son néant, ce qui lui manque. L'objet de la vue est un objet strictement négatif : non pas quelque chose, mais l'absence de quelque chose. Or que s'agit-il, sous la plume de Descartes, de considérer ou d'ignorer ? Les biens. Il n'y a rien, écrit Descartes dans la *Lettre* à Christine de Suède du 20 novembre 1647, « que nous devons estimer bien [à notre égard], sinon ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel, que c'est perfection pour nous de l'avoir ». Rien de ce que nous ne pouvons posséder – de ce qui en ce sens ne nous appartient pas – n'est pour nous un bien. Les biens dont il est question comprennent donc ceux de la fortune, ceux du corps et ceux de l'âme. Descartes demande, par exemple, s'il est mieux d'imaginer être le plus grand roi du monde, ou de surestimer son talent, sa richesse, sa beauté, sa réputation, ou d'ignorer qu'on est ignorant, ou de refuser de considérer sa maladie ou ses vices plutôt que de connaître à leur juste valeur les perfections que l'on possède, et les défauts, les manques, qui sont la marque d'une imperfection. De sorte que la perfection n'est pas tant un idéal à atteindre ou une vertu qu'une *realitas* – comme l'indique l'équivalence (*realitas sive perfectio*) posée au quatrième axiome de l'exposé *more geometrico* des *Secondes Réponses* – si l'on veut une qualité, quelque chose de consistant : avoir de la richesse est avoir plus de réalité que lorsqu'on n'en a pas ; la richesse est un bien, c'est-à-dire une réalité ou une perfection dont l'absence n'implique pas nécessairement un vice – une négation – mais un *vide* – une privation. C'est donc bien le défaut de quelque chose de positif qui est envisagé par Descartes comme une possible source de tristesse, et non la possession d'une mauvaise qualité. Or Pascal, au fragment L 978, reprend et accentue cette privation, au point d'en faire l'être même du moi : le moi est privation ; mais ce qui proprement le définit, c'est sa volonté de *nier ce dont il est privé*. Le moi double la privation – qui peut n'être qu'un manque sans être un vice – d'une négation ou d'un déni, ce qui met le comble à son injustice. C'est aussi pourquoi ce texte ne repose pas sur la double anthropologie de la grandeur et de la misère de l'homme, et sur la contradiction qu'il y a à être simultanément des opposés, à porter simultanément « deux natures ». Si le moi n'est que petit c'est parce qu'il détruit la connaissance de sa misère, par laquelle seule l'homme est grand.

III. SE FAIRE JUSTICE

Le moi « met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même ». Toute la suite du texte a pour objet d'expliquer comment il y parvient. Or le moyen de cette occultation est la séduction ou la flatterie. On nous permettra d'y insister : la séduction produit la double occultation voulue, de sorte que L 978 n'est pas un texte incomplet dans lequel Pascal ne traiterait que de la moitié de ce qu'il annonce, et qui appellerait une suite expliquant comment le moi couvre ses défauts à soi-même (le divertissement). Le paragraphe qui conclut le texte ne laisse à ce sujet aucun doute : « L'homme n'est *donc* que déguisement, que mensonge et hypocrisie, *et* en soi-même *et* à l'égard des autres. *Il ne veut donc pas qu'on lui dise la vérité. Il évite de la dire aux autres*, et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur »³⁴. La séduction est un jeu qui consiste à échanger tromperie contre tromperie. Le moi se fait valoir aux yeux des autres, non pas en exhibant des qualités qu'il n'a pas – ce qui le rendrait ridicule ou incommode – mais en ne découvrant pas aux autres leurs défauts, ce qui est le moyen de couvrir les siens. En retour, il obtient d'être lui-même flatté, et d'être « traité » comme il veut l'être. Flatter et être flatté constituent donc les deux faces d'une même médaille.

Cette problématique de la séduction explique le retournement de perspective qui s'opère dans la seconde moitié du discours. Car 1) la vérité n'est plus ce qui est vu, mais ce qui est dit : elle devient objet de discours ; 2) ce n'est plus le discours que le moi tient sur soi qui importe, mais le discours qu'un autre tient sur moi. Un « cœur qui serait plein d'équité et de justice » se sentirait « obligé » vis-à-vis de « ceux qui avertissent des défauts », qui « ne découvrent que des imperfections et des vices que nous avons *en effet* »³⁵ et qui par là « nous font un bien, puisqu'ils nous aident à nous délivrer d'un mal, qui est l'ignorance de ces imperfections »³⁶. Un cœur plein de justice est un cœur qui *reconnaît* ses défauts lorsqu'on les lui découvre, ce qui signifie qu'il les a couverts. Être juste, c'est reconnaître son injustice.

C'est pour cette raison qu'après avoir utilisé le concept cartésien de générosité pour concevoir négativement le moi, Pascal le renverse en même temps qu'il change de perspective pour décrire la séduction : la justice, dès lors, se définit

³⁴ L HC2/978 = *Disc.* 41 ; nous soulignons. Qu'il faille « lire les § 136 et § 978 comme les deux faces d'une même théorie de la séduction », et que « comme il veut être séduit pour se cacher à lui-même (§ 136), le moi veut séduire pour se cacher à autrui (§ 978) » (V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, pp. 332 et 335), nous semble donc contestable.

³⁵ Nous soulignons. Ce petit « en effet » pourrait bien faire écho au début de la *Lettre* d'octobre : « [...] en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont *en effet* » (AT IV, 305 = Clers. p. 27, nous soulignons). L'édition AT ne donne pas ces deux derniers mots.

³⁶ L II/422 et L HC2/198 = *Disc.* 40 ; nous soulignons.

par opposition à la générosité. Nous voudrions insister sur trois points pour justifier notre propos :

1) Ce qui par définition échappe au généreux c'est la connaissance du défaut fondamental par lequel le moi veut cacher la vérité. Le généreux, qui s'estime pour sa bonne volonté, loin de « se faire justice à soi-même », met le comble à l'injustice, puisque la perfection qu'il s'attribue – sa bonne volonté – est celle-là même qui manque à tous. La générosité est une figure de l'injustice en ce qu'elle interdit radicalement de haïr le moi.

2) Le généreux ne se méprise pas plus qu'il ne méprise quiconque, ainsi que le signalent l'article 154 des Passions de l'âme et la Lettre du 6 octobre ; tout au contraire, il s'estime pour sa ferme et constante résolution de bien user de sa volonté, et estime les autres pour ce qu'il suppose qu'elle est ou peut être en chacun d'eux. Est-ce une coïncidence si, dans son discours, Pascal décrit la « mauvaise délicatesse » de « ceux qui sont dans la nécessité de reprendre les autres » en écrivant : « il faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime »³⁷ ? À l'article 154 des Passions de l'âme, Descartes écrit, à propos des généreux, que « bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes, qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer »³⁸. Et l'article 156 dit explicitement des généreux qu'ils estiment tous les hommes³⁹. Peut-on penser que la « mauvaise délicatesse » qui consiste à faire semblant d'excuser et d'*estimer* les autres soit étrangère à la générosité cartésienne ?

3) Lorsque Descartes oppose la vanité à la générosité dans la *Lettre*, c'est pour affirmer que le généreux ne doit pas « se mépriser » mais « se faire justice à soi-même, en reconnaissant ses perfections aussi bien que ses défauts, et si la *bienséance* empêche qu'on ne les publie, elle n'empêche pas pour cela qu'on ne les ressente »⁴⁰. Or les règles de la bienséance sont précisément celles qui profitent au moi séducteur. Ne pas rendre ses défauts publics par bienséance, c'est exactement ce que fait le moi, qui « sied » aux autres par ses mensonges.

Le concept cartésien de générosité semble ainsi implicitement convoqué pour caractériser la manière par laquelle le moi se rend convenable aux autres : le généreux ne se découvre pas plus à « tous les hommes » qu'il ne découvre aux hommes la vérité sur leur compte. Il ne méprise ni ne blâme ni soi ni les autres, et s'attache à la bienséance. Puisque la bonne volonté initiale a été exclue, ne

³⁷ L HC2/198 = *Disc.* 41 ; nous soulignons.

³⁸ AT XI, 446

³⁹ AT XI, 448.

⁴⁰ AT IV, 307-308 = *Clers.* p. 29.

reste plus de la générosité cartésienne que son imposture : elle décrit la forme la plus achevée de la séduction, d'autant plus efficace que le mensonge passe pour le fondement de la vertu.

IV. DESCARTES *VERSUS* MITTON

Nous voudrions néanmoins, et pour terminer, nuancer la thèse selon laquelle la générosité, conçue comme occultation qui s'occulte elle-même, serait finalement, selon Pascal, le comble de l'injustice. Pour ce faire, nous nous permettrons de formuler deux hypothèses.

1) Le propos de Pascal nous semble renvoyer dos-à-dos deux figures radicalement contraires de l'honnêteté : l'honnête homme d'une part, le généreux d'autre part. Or la seconde est la plus complexe. Pascal ne balaye pas d'un revers de main la possibilité de la générosité, mais tout au contraire, s'emploie à reprendre les analyses cartésiennes pour intégrer cette « qualité » à son analyse de l'amour-propre. Tout le problème est donc de comprendre en quoi la figure qui se distingue de l'honnête homme (Mitton) jusqu'à s'y opposer est encore honnête, et partant en quoi le généreux, quoiqu'il échappe aux critiques adressées à Mitton, n'échappe pas à l'analyse de Pascal.

Dans les ligatures proposées par Emmanuel Martineau, le fragment L 426, qui précède immédiatement notre texte, laisse entendre que l'honnêteté peut revêtir deux formes : « Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme aimable et heureux tout ensemble ; dans l'honnêteté, (*il faut être ou haïssable ou malheureux*) on ne peut être aimable et heureux ensemble ». Peut-on donc être haïssable et heureux ? Mitton, qui couvre le moi sans l'ôter et ne se rend aimable qu'aux injustes, est la figure de l'honnête homme sous cette première forme. Le moi ne cesse pas de se faire centre, quoiqu'il en ôte le déplaisir qui revient aux autres. Le moi est injuste sans être déplaisant.

Mais il nous semble qu'une autre figure de l'honnêteté se fait jour dans ce discours, une figure qui est le symétrique opposé de Mitton : on peut être aimable et malheureux ; on peut refuser « d'être gai et content en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont en effet », et ignorer ceux qui manquent ; c'est-à-dire que l'on peut « avoir plus de considération et de savoir pour connaître la juste valeur des uns et des autres, et qu'on en devienne plus triste », ainsi que l'écrit Descartes dans la lettre du 6 octobre. On peut – on doit – être aimable et triste, en usant bien de son libre-arbitre. Le généreux est donc un honnête homme – qui ne se préoccupe de l'être néanmoins, et contrairement à Mitton, qu'à ses propres yeux : « [...] c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que de l'ignorer » ; « il vaut mieux être moins gai, et avoir plus de connaissance », d'autant plus que « les grandes joies sont ordinairement

mornes et sérieuses »⁴¹, et que la satisfaction d'esprit n'implique pas, bien au contraire, la gaieté et le rire.

Ce bon usage de la volonté, qui fait du généreux celui qui veut se connaître en vérité et faire justice à soi-même, est pris au sérieux par Pascal : il ne s'agit pas d'exclure ou de reléguer cette figure au rang de mensonge, de déguisement, de masque que le moi se donne ; tout au contraire, le généreux est bien une figure de la justice, de l'homme qui, sachant le caractère absolument décisif de l'usage qu'il fait de sa volonté et de la conformité de celle-ci à ce qu'il connaît être vrai et bon, échappe nécessairement aux critiques adressées à Mitton. Néanmoins, cette figure de l'honnêteté ne parvient pas à lever la contradiction en l'homme, à le rendre tout ensemble aimable et heureux. Le généreux, qui rejette l'illusion volontaire, est malheureux faute de savoir que la vraie satisfaction d'esprit ne peut venir que de l'estime des autres. Si la nature de l'homme est contradictoire, et si les opposés ne peuvent être tenus ensemble sans la religion chrétienne, c'est qu'il ne peut être à la fois juste (vouloir se faire justice) et heureux (être estimé)⁴². Le généreux ne peut être heureux puisque, par définition, il ne peut chercher qu'en lui-même la source de la satisfaction de son esprit – ce qui est juste. Mais cette satisfaction, il est impossible qu'il la trouve précisément en lui-même. Le généreux est cette figure de l'honnêteté qui consiste à chercher en soi, dans le bon usage de sa volonté, une satisfaction qui ne peut venir que du dehors ; l'honnête homme, au sens de Mitton, est celui qui trouve au-dehors cette satisfaction, au prix de l'injustice et du mensonge.

2) Pascal, en rédigeant ces lignes, ne se contente peut-être pas d'opposer à la figure concrète de Mitton la figure abstraite du généreux. Il n'est pas impossible qu'il juge que Descartes – Descartes en personne – incarne au mieux la générosité, et ses contradictions. Comment en effet Pascal aurait-il pu n'être pas sensible à la nature du texte dont il tire l'essentiel sa réflexion sur l'amour-propre ? Ce texte est une lettre, qui plus est, une lettre adressée à une princesse. Le généreux Descartes expose à une princesse ce que c'est que d'être généreux, et peut bien espérer en retour recevoir son estime, au titre de sa générosité même. Descartes est pris dans la contradiction du généreux, qui ne peut trouver en soi seul la source de la pleine satisfaction d'esprit. Descartes n'est pas de ces honnê-

⁴¹ AT IV, 304-305 = Clers. p. 27.

⁴² L XXIX/806 = *Disc.* 119 : « Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable. Et, si nous avons ou la tranquillité, ou la générosité, ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir afin d'attacher ces vertus-là à notre autre être ». Vincent Carraud écrit : « On sera sensible à l'anticartésianisme radical de cette analyse ; la satisfaction de soi-même, qui est la tranquillité de l'âme (art. 190 des *Passions de l'âme*) est impossible ; il n'est de satisfaction que celle qui résulte de l'estime non de soi (Descartes), mais d'autrui pour soi [...]. À la douceur de la satisfaction de soi [...] Pascal substitue la *douceur de l'aliénation* » (*Pascal, des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, 2007, p. 266). Il y a, semble-t-il, une contradiction à être généreux et à le faire savoir pour être estimé tel.

tes hommes qui fuient la retraite pour s'étourdir dans le monde ; mais cette volonté de se retirer – évidemment parfaitement incarnée par Descartes – n'exclut pas, bien au contraire, le souci de la gloire et de l'estime des hommes. Quoiqu'il ne veuille être estimé pour rien d'autre que pour sa générosité même, le généreux ne peut échapper à l'aliénation. Voulant être estimé pour sa bonne volonté, trouvant la satisfaction recherchée, il ne cesse pas moins d'être aimable.

CONCLUSION : L'ÉCHAFAUDAGE CARTÉSIEN

Nous nous sommes efforcée de montrer que le discours sur le moi ne s'élabore pas seulement à partir d'un commencement cartésien mais se construit, de bout en bout, en usant d'un matériau emprunté à Descartes – le concept de générosité tel qu'il apparaît principalement dans les *Lettres à Elisabeth*, en premier lieu dans la *Lettre* du 6 octobre 1645. Ce discours ayant pour cœur le concept de volonté – de volonté dépravée – il eût été étonnant que Pascal n'usât pas du matériau que lui fournissait Descartes ; plus encore, les termes employés par Pascal au fragment L 978 se retrouvent avec une telle évidence dans la *Lettre* du 6 octobre – bien plus que dans les *Passions de l'âme* – qu'il nous semble incontestable que cette lettre a suscité l'analyse pascalienne de l'amour-propre – non pas son thème, si cher à Port-Royal, mais son traitement.

Que l'examen de ce discours livre un exemple d'interprétation cartésienne, c'est ce que l'on nous accordera peut-être sans difficulté concernant les deux premiers moments de notre propos : le moi est non charitable ; le moi est volonté dépravée. Le concept de générosité est bien, si l'on nous permet cette image, l'échafaudage dont se sert Pascal pour élaborer, *a contrario*, son concept de moi humain – sans qu'il s'agisse en aucune façon ni de suivre simplement Descartes, ni de s'opposer non moins simplement à lui. Et la transplantation s'avère féconde, puisque la générosité est convoquée pour pouvoir penser l'amour-propre et la séduction, dont découlent des problématiques étrangères à la philosophie de Descartes. Ici donc, Pascal apparaît rigoureusement cartésien au sens que nous avons dégagé en introduction.

Néanmoins, on nous accordera peut-être plus difficilement ce « cartésianisme » concernant notre dernière partie. On serait peut-être même tenté ici de voir en Pascal un anticartésien, au sens où il semble retourner contre elle-même la générosité cartésienne, et partant, prendre *position* contre Descartes. Cependant, Pascal ne détruit pas tant une thèse au profit d'une autre qu'il ne tire les conséquences du déplacement problématique qu'il vient d'opérer⁴³. On peut bien

⁴³ S'il est vrai que Descartes a écrit, à l'article 204 des *Passions de l'âme*, au sujet de la gloire, que « c'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres » (AT XI, 482), il n'en reste pas moins que ce développement demeure marginal en sa pensée, et que Pascal a le

juger que la greffe n'aboutit jamais qu'au rejet – mais c'est toujours, par définition, en un autre corps, en un autre lieu. Si donc il est juste de considérer que le généreux – peut-être incarné par Descartes en personne – demeure selon Pascal une figure de l'honnêteté qui, quoiqu'opposée à celle de Mitton, la rejoint au titre d'une contradiction qui lui est propre (vouloir être estimé pour une qualité qui implique que l'on ne tire pas satisfaction de l'être), il n'en demeure pas moins que, ici encore et paradoxalement, Pascal est cartésien. Le discours sur le moi ne doit pas être lu comme une succession de prises de position, comme si le concept cartésien de générosité était d'abord et à plusieurs reprises assumé par Pascal, pour mieux être ensuite détruit. Il ne s'agit ni de suivre Descartes, ni de s'opposer à lui, mais bien de faire usage d'un matériau qu'il a légué, en un lieu qu'il n'a jamais occupé.

Rien n'interdit, en ce sens, de penser que Descartes eût pu souscrire à l'analyse pascalienne de l'amour-propre, dans la stricte mesure où celle-ci, quant au fond, est indépendante des thèses cartésiennes. Nul ne saura jamais, sans doute, quel fut l'objet et la teneur des propos échangés en 1647 entre les deux grands hommes – a fortiori de ceux qu'ils eussent pu échanger. À tout le moins peut-on admettre que Descartes n'eût pas nécessairement rejeté ce qui eût pu en retour lui donner matière à interprétation – et qui eût fait de lui le premier des pascaliens.

génie de mettre au premier plan ce qui fut pour ainsi dire (et pour cause), chez Descartes, sans suite. Il reviendra à un article à paraître d'appliquer cette double thèse – de l'interprétation à laquelle succède l'opposition – à un autre discours de Pascal dont à notre connaissance personne n'a signalé le cartésianisme : le discours sur le divertissement. Ici encore, nous semble-t-il, Pascal se fait l'interprète de Descartes, au titre du concept de générosité ; et plus encore, dans ce discours, Pascal part de la même *Lettre à Elisabeth* que celle sur laquelle nous avons ici insisté. Le concept pascalien de divertissement est suscité, pour une part, par la lettre qui nous occupe, et pour autant, probablement, plusieurs années après la rédaction du discours sur le moi, et dans le cadre d'une problématique qui en est rigoureusement indépendante. En d'autres termes, Pascal lit deux fois la *Lettre* du 6 octobre, pour nourrir deux réflexions indépendantes et très éloignées dans le temps. On ne pourrait guère dire d'un « cartésien » qu'il en ferait autant ; on peut le dire, évidemment, d'un interprète, car un interprète peut lire puis relire à nouveau frais un même texte et en faire usage de diverses façons. Si ceux que l'on nomme les « cartésiens » n'ont souvent qu'une lecture d'un même texte, un interprète lit et relit à nouveaux frais, selon le champ qu'il entend occuper. Que le discours sur le divertissement ait pu lui-même être suscité par la lecture de Descartes, voilà ce qui, d'autre part, pourrait venir appuyer notre thèse d'une interprétation pascalienne de Descartes, quoique celle-ci doive aboutir, le plus souvent, à un rejet après la greffe.

Descartes et l'amour des scolastiques : remarques sur la définition de l'amour dans les *Passions de l'âme*

Depuis les études fondatrices d'Étienne Gilson, les commentateurs ne cessent de s'interroger sur le rôle de l'héritage scolastique dans la constitution de la pensée de Descartes et de mesurer l'ampleur et la radicalité de ses décisions théoriques à l'aune de la tradition métaphysique médiévale et postmédiévale. L'approche continuiste (et délibérément polémique) qu'affichait *La liberté chez Descartes et la théologie*¹ s'est assez tôt estompée au profit d'une analyse serrée de la rupture instaurée par le philosophe qui, à maintes reprises, affirme : « nemo ante me ». Mais surtout, au fil des années et de nouvelles recherches, *l'Index scolastico-cartésien*² a continué (idéalement) de grossir et la dette de Descartes à l'égard des auteurs connus pendant ses études à La Flèche de se montrer toujours plus profonde et articulée. Ainsi, le panorama des sources cartésiennes s'est progressivement complexifié. Car si Descartes vise avant tout les thèses thomistes, ses véritables interlocuteurs semblent être le plus souvent Scot et Suárez³, et autant dans le cas du *Doctor Angelicus* que dans celui du *Doctor Subtilis*, au-delà des emprunts et des échos ponctuels relevant du lexique ou de la doctrine, une analyse plus fine a permis de souligner la multiplicité des stratégies argumentatives (cryptocitations, détournement des thèses, déplacement des modèles théoriques) mises en œuvre par les textes cartésiens pour ménager leur rapport avec les *auctoritates* de la grande Scolastique⁴. La masse foisonnante des études consacrées à Descartes et la scolastique depuis une trentaine

¹ É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, rééd. Paris, Vrin, 2013.

² É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913, 2^e édition, Vrin, 1979.

³ Voir, parmi de nombreuses études, J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 198 ; R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998 ; A. Goudriaan, *Philosophische Gotteskenntnis bei Suárez und Descartes*, Leyde, Brill, 1999 et J. Schmutz, « L'héritage des Subtils », *Les Études Philosophiques*, 57, 2002, 1, pp. 51-81.

⁴ Voir V. Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002 ; S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milan, Franco Angeli, 2002 ; I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Rome, Editori riuniti, 2008 et surtout E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari, Laterza, 2006, en particulier les remarquables chapitres III-IV.

d'années a donc remarquablement contribué à détailler le portrait esquissé jadis par Gilson d'un *Descartes en héritier* plus encore qu'*en initiateur*. De surcroît, ces recherches ont permis de mieux apprécier autant la nouveauté de la doctrine cartésienne que certains de ses éléments qui témoignent d'une volonté de sauvegarder, sinon d'intégrer, le legs de la tradition scolastique.

Or, c'est sans doute à ce propos, que la question : « Descartes est-il cartésien ? » mérite d'être soulevée. Car il n'est pas dépourvu d'intérêt de se demander si les thèses les plus originales de Descartes, tout en relevant le plus souvent d'une confrontation critique avec la philosophie de l'École ou, au contraire, d'une reprise fidèle des précédents scolastiques, ne peuvent aussi surgir en plus d'une occasion au fil d'un processus plus complexe et nuancé qui mélangerait réécriture et détournement. On dira alors, avec Pascal, que des « pensées infertiles dans leur champ naturel » deviennent quelquefois « abondantes étant transplantées »⁵. Et Descartes de s'approprier des données de la scolastique moins pour les critiquer ou les alléguer en fonction d'une légitimation de ses percées théoriques que pour risquer des thèses qui ne cherchent dans la tradition leur point de départ que pour mieux s'en départir. Autrement dit, Descartes trouve tantôt chez les maîtres de la scolastique les outils conceptuels qui lui permettent de tenter une nouvelle approche d'un thème commun et c'est justement une telle « transplantation » qui finit en certains cas par donner des fruits d'autant plus originaux qu'ils s'éloignent radicalement du « champ naturel » d'où ils tirent leur origine.

Les *Passions de l'âme* constituent sans doute le lieu privilégié de cette stratégie cartésienne, car elles montrent assez bien, et à plusieurs reprises, en quel sens *reculer* vers une thèse scolastique devient tantôt pour Descartes l'occasion pour *mieux sauter* et libérer ainsi une doctrine qui brille par son originalité. C'est en particulier sur la définition de l'amour proposée par le traité et les lettres à Elisabeth et Chanut que nous nous pencherons dans les pages qui suivent. Si, en effet, celle-ci est éminemment cartésienne, n'ayant pas ou peu de précédents et s'imposant comme un modèle ou comme un repoussoir chez de nombreux penseurs de la deuxième partie du XVII^e siècle, elle trouve néanmoins son origine dans un remarquable détournement de la conception scolastique de l'*amor*. Ainsi, la répétition des doctrines de l'École ne débouche pas sur l'appropriation d'une thèse scolastique, mais constitue au contraire l'occasion et le motif d'un écart d'autant plus décisif qu'il s'exprime par des formules qui s'apparentent de celles des manuels que le jeune Descartes feuilletait à La Flèche. Si la fidélité de l'auteur des *Passions de l'âme* à ses sources scolastiques est souvent si affichée qu'une réponse négative à la question : « Descartes est-il cartésien ? » semble

⁵ Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 4 tomes parus, 1964-1992, t. III, p. 425.

presque s'imposer, la différence atteint à son plus haut degré justement au moment où elle paraît la plus infime. Et Descartes de devenir le premier des cartésiens en faisant semblant de (n') être (que) le dernier des maîtres de l'École.

I. « DEFINITIO ADMODUM OBSCURA »

« Mais il faudrait écrire un gros volume pour traiter de toutes les choses qui appartiennent à cette passion »⁶, écrit Descartes en 1647 en répondant à Chanut qui l'interrogeait « au sujet de l'amour ». Une « excusatio non petita », dira-t-on, derrière laquelle le philosophe se cache pour se débarrasser avec une formule politesse d'une question qui ne l'intéresse pas. Il suffit cependant d'observer la longueur de la lettre (« de huit feuilles »⁷, s'empresse de préciser le destinataire) et de se souvenir des articles 79-83 des *Passions de l'âme* pour en douter. Et de se demander si, dans ces lignes, on n'aurait pas affaire à un aveu sincère, voire à l'esquisse d'un projet de travail. Une vingtaine d'années à peine séparent Descartes de la synthèse spirituelle de saint François de Sales fondée, comme on le sait, sur l'amour en tant que « source et racine » unique de toute vertu chrétienne. D'autre part, malgré la diversité des *auctoritates* dont se réclament les différents auteurs (ici saint Augustin, là Galien ou Sénèque), l'amour ne cesse d'être l'objet premier et principal de tous les traités sur les passions publiés pendant la première moitié du XVII^e siècle⁸. Rien d'étonnant donc dans les propos que Descartes adresse à son ami diplomate et on ne s'étonnera pas non plus de la difficulté des pages que ces mots viennent gloser en guise de conclusion provisoire. Bien que les analyses de Descartes ne dépassent pas la mesure de quelques « feuilles », les thèmes et les thèses qu'il avance dans la lettre à Chanut sont en effet des « pensées métaphysiques » qui « donnent trop de

⁶ René Descartes, *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin – C.N.R.S., 1964-1974, 11 vol. (= AT), IV, p. 606. Pour les *Passions de l'âme*, très souvent citées, nous renvoyons tout simplement au numéro de l'article. Sur la doctrine cartésienne de l'amour voir, malgré quelques inexactitudes, F. Heidsieck, « L'amour selon Descartes, d'après la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 (Commentaire) », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 162, 1972, pp. 421-436 et surtout l'édition et le commentaire par Denis Kambouchner de René Descartes, Pierre Chanut, *Lettres sur l'amour*, Paris, Mille et une nuits, 2013.

⁷ AT X, 618.

⁸ Voir en général C. Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Paris, Vrin, 2002, chap. I et, pour un cas connu par Descartes, *Figure del pneuma. I « Caractères de l'amour » (1640) di Marin Cureau de la Chambre*, éd. S. Burgio, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2005. Pour une mise à point très riche et très informée on se référera à G. Rodis-Lewis, « Les Traités des Passions dans la première moitié du XVII^e siècle et l'Amour », dans *Prémices et Floraison de l'Âge classique. Mélanges en l'honneur de Jean Jehasse réunis par B. Yon*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, pp. 305-323.

peine » à l'esprit⁹. Les questions de Chanut « au sujet de l'amour », remarque le philosophe, toujours sur le ton d'une *excusatio*, sont telles que « je sais bien qu'encore que j'y en [sc. de temps] employasse beaucoup, je ne les pourrais entièrement résoudre »¹⁰. Bref, l'amour constitue pour Descartes une question capitale qui, derrière l'apparence d'un thème à la mode, recèle d'innombrables richesses (et difficultés) d'ordre proprement philosophique. D'où un sentiment de disproportion qui s'impose à tout lecteur qui ait pratiqué le corpus cartésien : disproportion entre l'importance et la centralité de l'amour si explicitement affirmées par Descartes et l'exigüité des pages que le philosophe, *de facto*, lui consacre. Les analyses risquées dans la lettre à Chanut, avec le *caveat* final qu'on a vu, ainsi que les quelques pages des *Passions* sur l'amour et la haine, ne font donc qu'annoncer une synthèse qui fait défaut et dont elles soulignent, par leur brièveté et discrétion, la nécessité et l'urgence¹¹.

Cette disproportion entre l'importance du thème et les rares pages cartésiennes « au sujet de l'amour » n'échappa pas aux premiers lecteurs et disciples du philosophe. En s'appuyant sur les quelques « pensées métaphysiques » formulées par Descartes, plusieurs parmi les cartésiens cherchèrent en effet à élaborer des analyses plus détaillées et articulées, en approfondissant ou bien en critiquant ce que Descartes s'était limité à esquisser. Or, dans les deux cas, le constat final reste celui d'une ambivalence foncière des thèses cartésiennes concernant la passion d'amour. En espérant apporter de la lumière sur des questions que Descartes s'était dit incapable d'« entièrement résoudre », ces auteurs ne font donc que confirmer le caractère aporétique de ses propos. Deux exemples, tirés des textes de Malebranche et de Spinoza, suffiront à le prouver.

a) Dans son *Traité de Morale*, Malebranche n'hésite pas à citer la définition de l'article 79 des *Passions de l'âme* pour commenter un passage de l'*Évangile de Matthieu* : « Ces paroles : *Vous aimerez Dieu de toutes vos forces, et votre prochain comme vous-mêmes*, sont claires ; mais c'est principalement à ceux qu'on enseigne inté-

⁹ AT IV, 613, où « métaphysiques » signifie « abstraites » parce que non fondées sur la « présence des objets sensibles ».

¹⁰ AT IV, 601.

¹¹ À ce titre, ce n'est qu'à partir de la traduction française des *Méditations* en 1647 que l'amour et la haine s'ajoutent à liste des « *modi cogitandi* » (voir AT IX-1, 27). Denis Kambouchner (« La subjectivité cartésienne et l'amour », dans P.-F. Moreau (dir.), *Les passions à l'âge classique. Théories et critiques des passions*, t. II, Paris, PUF, 2006, pp. 77-97 ; 77-78) parle à ce propos de « la réparation d'une omission assez inconséquente » et il rappelle le paradoxe qui tient au fait que « dans l'œuvre de Descartes, le thème de l'amour n'apparaît de manière significative qu'à un moment que l'on peut dire assez tardif ». Voir aussi J.-L. Marion, « L'ego altère-t-il autrui ? », dans les *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 189-219. André Pessel (« Descartes et la passion de générosité », dans É. Tassin et P. Vermeren (dir.), *Le partage des passions*, Paris, Répliques contemporaines, 1992, pp. 129-137) et Mariana Nowersztern (« Ne pas être sujet ? *Similitudo Dei* : la liberté et son usage, des *Méditations* aux *Passions de l'âme* », *Les Études philosophiques*, 96, 2011, pp. 71-83) soulignent la marginalisation de la question de l'amour et de l'amour de soi opérée par Descartes au profit du concept d'estime.

rieurement l'onction de l'esprit ; car à l'égard des autres hommes, elles sont plus obscures qu'on ne s'imagine. Ce mot *aimer* est équivoque : il signifie deux choses entre plusieurs autres, s'unir de volonté à quelque objet comme à son bien ou à la cause de son bonheur et souhaiter à quelqu'un le bien dont il a besoin ». Pourtant, le caractère ambivalent et finalement ambigu de la source cartésienne en interdit une simple reprise. Malebranche s'empresse ainsi de doubler la définition des Passions d'une autre plus traditionnelle, aristotélicienne puis thomiste : « *amare est velle alicui bonum* »¹². L'équivocité du mot « amour » impose de distinguer deux « espèces d'amour », « l'amour d'union » et « l'amour de bienveillance », l'un réservé à Dieu, l'autre aux hommes :

On peut aimer Dieu dans le premier sens, et son prochain dans le second. Mais ce serait impiété, ou du moins stupidité et ignorance, que d'aimer Dieu dans le second sens : car il est essentiel à la Divinité de se suffire à elle-même. *Vous êtes mon Dieu*, dit le prophète, *car vous n'avez pas besoin de mes biens*. Et ce serait une espèce d'idolâtrie que d'aimer son prochain dans le premier sens : car c'est en Dieu seul que se trouve la puissance d'agir dans les esprits et de les rendre heureux¹³.

Le contraste avec la position de Descartes ne pourrait être plus net. D'une part, dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, Descartes affirme explicitement le caractère univoque du concept d'amour : « Les philosophes n'ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en une même définition, et [...] je ne sais point d'autre définition de l'amour, sinon qu'elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet, sans distinguer si cet objet est égal, ou plus grand, ou moindre que nous »¹⁴. Descartes prétend donc fournir une définition nouvelle qui ambitionne de couvrir d'une façon exhaustive la totalité des phénomènes amoureux sans pourtant briser l'unité d'essence de cette passion. Malebranche cherche au contraire un compromis, en ne voyant dans la définition cartésienne que le synonyme de l'amour d'union, sinon de l'« *amor concupiscentiae* ». D'autre part, dans l'article 81 de son traité, Descartes rejette comme intenable la distinction classique entre « deux principales espèces d'amour » évoquée par Malebranche¹⁵ : « Or, on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommée amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime ; l'autre est nommée amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. Mais il me

¹² *Summa Theologiae* (= *ST*) IIa IIae, q. 27, a. 1 ; Ia IIae, q. 26, a. 4 (Nous citons de la traduction parue chez l'éditeur Cerf, Paris, 1984-1986, 4 vol.) ; Aristote, *Rhétorique*, II, 4, 1380b.

¹³ *Traité de morale*, I, III, 2, J.-P. Osier (éd.), Paris, Flammarion, 1995, p. 81.

¹⁴ AT IV, 610-611. On distinguera plutôt « trois sortes d'amour », l'affection, l'amitié et la dévotion, en fonction de « l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même » (*Passions de l'âme*, article 83).

¹⁵ Voir *Traité de morale*, I, III, 8.

semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence. » Certes, si Malebranche reprend la « distinction qu'on a coutume de faire entre l'amour de concupiscence et de bienveillance », c'est en raison de sa doctrine de la causalité. Il n'en reste pas moins que l'opposition se révèle patente : Malebranche mobilise la définition cartésienne pour articuler la distinction entre deux espèces d'amour dont Descartes, avec sa définition, conteste précisément la légitimité. Tout en témoignant du succès de la doctrine cartésienne de l'amour, Malebranche en exhibe aussi les limites : son cartésianisme en ce point reste prudent, quitte à contrebalancer la définition tirée des *Passions de l'âme* avec des notions empruntées à la tradition thomiste (elles aussi par ailleurs fortement retravaillées), qui conviennent mieux à son projet de fonder la vertu sur l'idée d'un « amour de l'ordre »¹⁶.

b) Les définitions des affects exposées en appendice de la troisième partie de l'*Éthique* de Spinoza fournissent un deuxième exemple des difficultés qui marquent l'héritage de la doctrine cartésienne de l'amour. Après avoir caractérisé l'amour comme « une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », Spinoza précise en effet :

Cette définition explique suffisamment clairement l'essence de l'amour ; quant à celle des auteurs qui définissent l'amour comme la *volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée* [voluntatem amantis se jungendi rei amatae], ce n'est pas l'essence de l'amour, mais une de ses propriétés qu'elle exprime, et à cause que l'essence de l'amour n'a pas été assez bien vue par ces auteurs, ils n'ont pas pu non plus avoir de concept clair de cette propriété, et de là vient que tout le monde estima tout à fait obscure leur définition. Mais il faut remarquer que, quand je dis que c'est une propriété dans l'amant de se joindre de volonté [se voluntate jungere] à la chose aimée, je n'entends, moi, par volonté, ni un consentement, ni une délibération de l'âme, autrement dit un libre décret (car c'est une fiction, nous l'avons démontré par la Proposition 48 de la Partie 2), ni non plus le désir de joindre à la chose aimée quand elle n'est pas là, ou de persévérer en sa présence quand elle est là ; car l'amour peut se concevoir sans l'un ou l'autre de ces désirs : mais que, par volonté, j'entends la satisfaction [aquietentia] qui est dans l'amant à cause de la chose aimée, et qui renforce la joie de l'amant, ou du moins l'alimente¹⁷.

¹⁶ Voir F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 362 : « Malebranche met fin à une obscurité cartésienne [...]. En substituant, à l'amour du plaisir, l'amour de la cause du plaisir, c'est-à-dire un être, Malebranche rend à la définition cartésienne de l'amour, définition que pourtant il ne reprend pas à son compte, son véritable sens. » Pour ce passage du *Traité de morale*, voir aussi Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1946, pp. 126-162 et J.-C. Bardout, *La vertu de la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, Hildesheim–Zurich–New York, Olms, 2000, p. 131.

¹⁷ Spinoza, *Ethica*, III, « *Affectuum definitiones* », VI (trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, pp. 309-310).

En glosant ces lignes, les éditeurs renvoient presque systématiquement aux articles 79-83 des *Passions de l'âme*¹⁸. Pourtant la stratégie argumentative de Spinoza n'a rien d'anodin. Au départ, Spinoza semble opposer à Descartes la distinction entre *essence* et *effets* de l'amour qui, comme on l'a rappelé, fait l'objet de l'article 81 des *Passions*¹⁹. En définissant l'amour comme une « voluntas amantis se jungendi rei amatae »²⁰, Descartes aurait confondu « essentia » et « proprietates ». D'où l'obscurité et les difficultés de sa doctrine. Cependant, juste après, Spinoza semble reprendre avec la plus grande exactitude les thèses de Descartes, notamment en ce qui concerne la distance qui sépare l'acte de « se joindre de volonté » du « désir de se joindre à la chose aimée quand elle n'est pas là, ou de persévérer en sa présence quand elle est là ». On retrouve en effet la mise en garde de Descartes qui précisait (*Passions*, article 80) : « Par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir ; mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime. » Cependant, la fidélité de Spinoza à sa source cartésienne n'est que provisoire. « Se voluntate jungere » n'est pas synonyme de « cupiditas sese jungendi »²¹, mais on ne peut pas non plus rabattre la notion sur celle de « consentement » comme le proposait l'article 80 des *Passions*, car l'acte de consentir implique l'exercice d'un « libre décret. » À la place du « consensus », Spinoza avance la notion d'« acquiescentia » : « Par volonté, j'entends la satisfaction qui est dans l'amant à cause de la chose aimée. » La source cartésienne est de nouveau sollicitée, mais d'une façon qui frôle presque la critique, étant donné que dans les *Passions de l'âme* la satisfaction n'est que « satisfaction de soi-même » et est décrite comme « une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que

¹⁸ Pour une autre source de la doctrine spinoziste de l'amour, voir C. Jacquet, « L'essence de l'amour dans les *Dialogues d'amour* de Léon l'Hébreu et dans le *Court traité* », dans S. Ansaldo (dir.), *Spinoza et la Renaissance*, Paris, PUPS, 2007, pp. 41-56. Le rapprochement avec Léon l'Hébreu ne permet pas, nous semble-t-il, de faire l'économie de la comparaison avec Descartes. La formule « se voluntate jungere » et le concept de « consentement » témoignent en effet d'une confrontation directe avec les *Passions de l'âme*.

¹⁹ Voir déjà C. von Sigwart, *Spinoza's neunentdencker Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit erläutert*, Gotha, Besser, 1866, p. 97 et *Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, C. von Sigwart (éd.), Tübingen, Laupp, 1870, pp. 193-195.

²⁰ On remarquera, dès cette reprise, le décrochage par rapport à la formulation cartésienne : non pas une union par la volonté, « ad se voluntate jungendum », selon la traduction latine des *Passiones animae* (reprint de l'édition de 1650, Lecce, Conte, 1997, p. 37) dont Spinoza s'inspire, mais une volonté d'union, « voluntatem amantis se jungendi ». La formulation cartésienne est reprise plus bas par Spinoza, « se voluntate jungere rei amatae ».

²¹ *Ethica*, III, « *Affectuum definitiones* », VI : « Me per voluntatem non intelligere [...] cupiditatem sese jungendi rei amatae, quando abest, vel perseverandi in ipsius praesentia, quando adest. » Voir *Passiones animae*, art. 86 : « Passio Cupiditatis est agitatio animae producta à spiritibus, per quam disponitur ad volendum in futurum res quas sibi rapraesentat convenientes. Ita non solum appetitur praesentia boni absentis, sed etiam conservatio praesentis. »

de nous-mêmes » (article 63). Donc tout sauf une « joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », comme le dit Spinoza. Ce qui était chez Descartes la conscience de la droiture d'âme dont l'homme vertueux se réjouit en pleine autonomie devient chez Spinoza le fruit de la rencontre de l'amant et de l'aimé. Ainsi, cette page de l'*Éthique* se révèle une mosaïque complexe, *anticartésienne* dans son esprit et pourtant *ultra-cartésienne* dans sa lettre. Malebranche rejetait la tentative cartésienne de réduire à l'univocité le concept d'amour. Spinoza réaffirme la nécessité de distinguer amour et désir, mais il n'accepte pas de voir dans l'union « de volonté » l'essence de l'« *amor* ». Bien évidemment, de même que chez Malebranche, l'opposition de Spinoza à Descartes s'éclaire à la lumière de plusieurs thèses capitales de l'*Éthique*, qui relèvent du rôle assigné à la « cupiditas » en tant qu'affect premier et, plus encore, de la critique de la notion de liberté²². Pour notre propos, il suffira de souligner le jugement que Spinoza avance, en l'estimant (ou en faisant semblant de l'estimer) partagé par la plupart de ses contemporains : « Eorum definitionem admodum obscuram esse omnes judicaverint. »

II. UNE DÉFINITION PAR PROVOCATION

Si la définition cartésienne de l'amour ne manque pas d'être reprise et développée, cet héritage apparaît donc éminemment problématique, en imposant un travail de sélection ou de critique à l'égard des thèses de Descartes. Malgré sa volonté de proposer par ses *Passions* une nouvelle *somme* capable de remplacer le « peu de chose » « que les Anciens [...] ont enseigné » à ce sujet (article 1), sa doctrine n'est jamais acceptée *in toto* dans le cas de l'amour. En l'absence du « gros volume » sur cette passion évoqué par la lettre à Chanut, même des lecteurs comme Malebranche ou Spinoza semblent avoir du mal à articuler dans un système les « disjecta membra » de la doctrine cartésienne. Ses éléments font tantôt l'objet d'une synthèse en apparence fidèle à Descartes, mais de fait en

²² Pascal Séverac (« Joie, amour et satisfaction chez Descartes et Spinoza », dans C. Jacquet, P. Séverac (dir.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, A. Suhamy, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 55-67) propose une bonne reconstruction du « renversement spinoziste » qui doit être compris comme une volonté d'expliquer « ce que voulait dire Descartes ». Ainsi, ce que Spinoza conserve des analyses cartésiennes c'est « l'explicitation de la volonté comme considération de la présence en pensée de l'être aimé à nos côtés » (p. 65). Ce qu'au contraire il rejette c'est la primauté de l'amour sur la joie : « Comment se fait-il qu'une chose me paraisse bonne, convenable ? D'où vient cette représentation, si ce n'est d'une jouissance primitive de la chose elle-même, ou du moins d'une jouissance que j'ai associée à cette chose ? Comment me représenter une chose bonne si ce n'est à travers une joie ? [...] Il n'y a pas d'abord, lorsqu'un objet est jugé bon, une volonté libre qui veut s'unir à cet objet [...] ; il y a d'abord une joie, qui nous fait juger cet objet comme bon, qui nous fait l'aimer, et il y a ensuite, comme "propriété ou effet" de cet amour, une volonté, qui est affirmation de la présence de l'objet » (p. 61 ; 64-65).

retrait par rapport aux thèses avancées par le *Traité des Passions* (Malebranche), tantôt d'un usage libre qui mélange sans hésitation fidélité et critique à l'égard de sa source (Spinoza)²³. La tentative de systématiser les thèses de Descartes n'est alors que l'occasion pour en souligner, quoiqu'implicitement, le manque de cohérence ou, du moins, l'ambivalence profonde. Et de fait, en dehors des exemples que nous venons d'évoquer, la définition proposée par l'article 79 des *Passions* sera très rarement reprise par les auteurs du XVII^e et du XVIII^e siècle, qui lui préféreront presque toujours des formules plus traditionnelles²⁴.

Face à cette « *definitio admodum obscura* » de l'amour et quitte à vouloir éclaircir des difficultés que Descartes lui-même, sans doute en raison d'une « *captatio benevolentiae* », s'était déclaré incapable d'« entièrement résoudre », mieux vaudra s'interroger ici sur le caractère énigmatique des textes cartésiens concernant l'amour non pas pour en découvrir une (prétendue) cohérence cachée²⁵, mais pour en comprendre et justifier l'originalité. Or, si l'interprétation de la position cartésienne sur ce sujet pose des difficultés et oblige les penseurs de la seconde moitié du XVII^e siècle à un travail de révision critique, c'est, nous semble-t-il, parce que Descartes formule sa définition de l'amour au fil d'une complexe stratégie argumentative qui consiste dans une série de *démarquages*

²³ Cette difficulté n'est pas le privilège des auteurs du XVII^e siècle. Les constats d'un embarras critique face aux articles 79-83 des *Passions* se multiplient chez les commentateurs contemporains. Depuis André Lalande (entrée « amour » du *Vocabulaire philosophique et critique*) qui dénonce l'« inexactitude » de la définition cartésienne en ce qu'elle « fait passer l'essentiel au second plan, en mettant au contraire en première ligne une unité factice » jusqu'à Ferdinand Alquié qui, en glosant l'article 82, s'exclame en note : « Ceci est loin d'être clair » (Descartes, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, t. III (1643-1650), 1973, p. 1015, n. 2). Même ton et même sentiment de déception, plus ou moins caché, chez des commentateurs plus récents : Denis Kambouchner s'interroge sur la signification de « la si singulière et si peu transparente expression, *se joindre de volonté* » (« La subjectivité cartésienne et l'amour », *op. cit.*, p. 86) et Pascale d'Arcy lui fait écho, en admettant (dans l'introduction de son édition des *Passions*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 5-60) que l'« on ne voit pas très bien comment il serait possible de se joindre de volonté avec le fait de posséder quelque chose » (p. 33).

²⁴ Nous en avons vérifié l'absence chez les auteurs cités et analysés par Roger Ariew, « Ethics in Descartes and Seventeenth Century Cartesian Textbooks », dans C. Fraenkel, D. Perinetti, J. E. H. Smith (dir.), *The Rationalists : Between Tradition and Innovation*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-New York, Springer, 2011, pp. 67-75. L'explication de l'article 80 des *Passions* n'est pas reprise par Jacques Du Roure dans son *Abrégé de la vraie philosophie* (1665). On la trouve évoquée, bien que d'une façon assez discrète, par Antoine Legrand dans son *Institutio philosophiae, secundum principia Renati Descartes, nova methodo adornata et explicata in usum juventutis academicae* (Londres, 1678, p. 449). Ariew analyse en détail le cas très intéressant constitué par le collage de textes cartésien rassemblé dans le volume *Ethice : In methodum et compendium, gratia studiosae juventutis, concinnata* (Londres, 1685). Voir aussi le *Traité de la volonté, de ses principales actions, de ses passions et de ses égarements* de Claude Ameline, récemment réédité par S. Charles (C. Ameline, *Traité de la volonté*, précédé de *L'Art de vivre heureux*, attribué à C. Ameline, Paris, Vrin, 2009, p. 119).

²⁵ C'est l'exercice auquel s'adonnent, avec des résultats opposés, Pascale D'Arcy dans son introduction au traité de Descartes et Alexandre Matheron dans « Amour, digestion et puissance selon Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 178, 1998, pp. 433-445.

par rapport à la tradition précédente – démarquages d’autant plus nets qu’ils se fondent sur une reprise presque littérale des formules qu’elle a imposées. On pourrait presque parler d’une définition « par provocation », c’est-à-dire d’une définition qui répète les données de la tradition, et plus particulièrement de la tradition thomiste qui se révèle dominante dans les manuels scolaires dont le philosophe a eu connaissance, seulement pour mieux les subvertir²⁶. Il ne s’agit pas de discuter, ni de réfuter les thèses de saint Thomas, mais de les détourner tout en les évoquant, de sorte qu’un « suffisant lecteur » pourra en saisir la présence en palimpseste du texte cartésien qui les contredit ou en transforme radicalement le sens²⁷. Cela explique autant le malaise des auteurs qui, comme Malebranche, cherchent à intégrer la nouvelle définition des *Passions* dans une synthèse capable de faire place aussi aux distinctions et aux catégories traditionnelles, que la méfiance des contemporains qui préfèrent à la formule inédite de Descartes les expressions bien attestées et s’autorisant des noms de saint Thomas ou saint Augustin. Mais surtout, une bonne partie des difficultés et des obscurités de la définition cartésienne de l’amour elle-même semblent s’expliquer, ou du moins s’éclairer, lorsqu’on y reconnaît le résultat d’une confrontation critique serrée avec saint Thomas²⁸. Si la conception cartésienne de l’amour trouve sa raison d’être dans un acte de réaction, si Descartes pense l’amour *à partir de* et *contre* saint Thomas, il faudra alors examiner en détail l’approche qui gouverne sa démarche théorique et en repérer la logique. À ce titre, nous nous contenterons d’analyser ici²⁹ un élément minimal mais essentiel de la définition avancée par les articles 79 et 80 des *Passions* en essayant de comprendre le sens que Descartes assigne à la formule « se considère[r] dès à présent comme joint avec ce qu’on aime ». L’hypothèse d’un *corps à corps* théorique avec saint Thomas sera ainsi validée par la généalogie de cette expression et en soulignera, en même temps, le caractère tout à fait inédit.

²⁶ Voir Suárez, *De actibus, qui vocantur passionibus, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis, Disputatio I*, « *De passionibus* », dans l’*Opera omnia*, t. IV, Paris, Vivès, 1856, pp. 456-474 ; Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita*, Leyde, apud F. Moyardum, 1647, *Ethica, pars tertia*, « *De passionibus animae* », pp. 52-69 ; Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae*, Cologne, ex Officina Choliniana, 1629, II, *Ethica*, « *De passionibus, seu perturbationibus animae* », pp. 52-64.

²⁷ Une telle stratégie caractérise déjà plusieurs pages des *Méditations*, comme l’a très bien montré E. Scribano in *Angeli e beati, op. cit.*, pp. 129-140.

²⁸ Voir les études fondatrices de Pierre Mesnard (*Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936, pp. 109-120) et Geneviève Rodis-Lewis (*La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1998 et « Introduction » à *Les passions de l’âme*, G. Rodis-Lewis (éd.), avant-propos par D. Kambouchner, Paris, Vrin, 2010, pp. 17-63).

²⁹ D’autres éléments de la doctrine cartésienne, tels que la place de l’amour dans le dénombrement des passions, le rejet de la distinction entre amour de bienveillance et amour de concupiscence et, surtout, la reprise par Descartes de la thématique de l’« *ordo caritatis* » devraient être pris en compte et appelleraient une étude rapprochée. Nous y revenons dans notre ouvrage à paraître : *L’esprit du corps. La doctrine pascalienne de l’amour*, chap. III.

Toute doctrine de l'amour depuis l'antiquité accorde un espace majeur à sa vertu unitive qui s'exprime dans la complémentarité – sinon la confusion – de l'amant et de l'aimé. L'analyse du phénomène amoureux (ne) s'attache (que) à cette « iunctura » et à ce « nexus amantium » si bien décrits par deux adages célèbres : « Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae » et « anima magis est ubi amat quam ubi animat »³⁰. Rien d'étonnant donc si, en abordant ce thème omniprésent dans les traités des passions, Descartes ne fait pas preuve d'originalité et se limite à rappeler que « l'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables ». De surcroît, on pourrait affirmer que dans ces articles 79-84, Descartes parvient dans plus d'un cas à contredire les systématisations scolaires le plus récentes en poussant à l'extrême son souci de fidélité aux sources thomistes. Soit par exemple la décision d'inclure l'union de volonté dans la définition de l'amour plutôt que la reléguer, comme le faisaient la plupart de ses contemporains, sous la rubrique des « effectus amoris »³¹. Ici Descartes ne fait que suivre saint Thomas qui affirmait : « quaedam vero unio est essentialiter ipse amor » et distinguait une telle « unio », qui fait la nature de l'amour, de l'« unio realis », l'union effective de l'amant et de l'aimé, qui n'en est qu'un effet et un corollaire, « effectus amoris »³². De même, on remarquera, dans la liste hétérogène des passions « fort différentes » qui « conviennent en ce qu'elles participent de l'Amour » proposée par l'article 82, la présence assez troublante de l'amour d'un ivrogne pour le vin. Descartes semble chercher ici l'effet rhétorique d'un climax par l'absurde, en mettant l'un à côté de l'autre l'amour d'un « brutal pour une femme qu'il veut violer » et celui d'un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse ». Faudra-t-il reconnaître dans ces lignes un reste de cette analyse des passions « en orateur » à laquelle Descartes a précisément voulu renoncer ? Il semble en tout cas qu'aucun des auteurs qui

³⁰ Voir Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae, op. cit.*, p. 56 : « Varias affectiones amoris vel potius effectus recenset D. Thoma Ia Hae tota qu. 28. [...] Prima igitur amoris affectio, aut si vis, effectus est, quod uniat amantem cum rem amata, ut bene habet D. Augustinus (*De Trinitate*, VIII, c. 10) Amor est quasi iunctura, duo aliqua copulans vel copulare appetens. Ratio est ; quia cum aliquis amore alterius rapitur, videtur quasi in eius naturam transformatus, cumque tamquam alterum se diligere et charum habere, tamquam dimidium animae suae, ut de quodame amico suo aiebat Divus Augustinus (*Confessiones*, IV) iuxta illud D. Bernardi : Anima magis est ubi amat quam ubi animat. Et D. Augustini : Si terram amas, terra es ; si Deum amas, quid vis ut dicam ? Deum es. » Voir J. Orcibal, « Une formule de l'amour extatique de Platon à Saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle », dans J. Le Brun et J. Lesaulnier (dir.), *Études d'histoire et de littérature religieuses, XVI-XVII^e siècles*, Klincksieck, Paris 1997, pp. 509-526.

³¹ Abra de Raconis propose la définition suivante de l'« essentia amoris » : « Passio appetitus sensitivi, qua in bonum sibi tamquam conveniens per imaginationem propositum fertur », avant d'en énumérer les « affectiones sive effectus » dont la première est l'« unio » (*Summa totius philosophiae, op. cit.*, p. 56). On relève une démarche analogue chez Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita, op. cit.*, pp. 116-117.

³² *ST*, Ia Hae, q. 28, a. 1.

s'occupaient de l'amour « en philosophe[s] moraux », c'est-à-dire aucune des synthèses scolaires, comme celles d'Abra de Raconis ou d'Eustache de Saint-Paul, aurait pu faire place à un exemple si scabreux. Or, il suffit de rappeler ce que saint Thomas s'était objecté dans un « *sed contra* » de la *Summa* (Ia IIae, q. 26 a. 4) pour comprendre les raisons du choix de Descartes. On y lit en effet : « On nous attribue l'amour de certaines choses parce que nous les convoitons ; d'après le Philosophe, "on dit de quelqu'un qu'il aime le vin quand il en convoite la douceur" ». La question est toujours celle de l'amour de concupiscence et de l'« *amor amicitiae* ». Ailleurs Thomas revient sur l'exemple aristotélien en rappelant que « nous disons aimer le vin, non parce qu'on veut du bien à la substance du vin, mais parce que le vin est un bien pour nous étant donné que nous prenons plaisir à son goût ou nous profitons de son nectar »³³ ; et encore : « Quand nous disons par exemple aimer le vin, ou le cheval, etc., ce n'est plus un amour d'amitié, mais un amour de convoitise ; il serait en effet ridicule de dire de quelqu'un qu'il a de l'amitié pour du vin ou pour un cheval »³⁴. La référence cartésienne à l'ivrogne n'a donc rien de provocateur ni d'audacieux. Elle s'insère plutôt dans le cadre d'un dialogue serré avec Thomas, et par son biais avec Aristote, qui vise à disqualifier l'opposition traditionnelle de deux « sortes d'amour », en réduisant l'amour de concupiscence (pour le vin) à un « amour pour la possession des objets », c'est-à-dire (presque) à un désir qui s'ignore.

En ce qui concerne la définition de l'amour et la description de ses formes et de ses modes, Descartes semble donc se tenir au plus près des formulations thomistes, quitte à s'éloigner dans certains cas des simplifications et des atténuations théoriques des compilateurs. Cependant, et sans doute pour démentir cette fidélité apparente, il ajoute à la définition de l'article 79 l'explication qu'on connaît : « Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir ; mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre » (article 80)³⁵. Comme le remarquait déjà Alquié, « en employant l'expression *se joindre de volonté*, Descartes n'entend pas reprendre l'idée, que l'on trouve chez Aristote et saint Thomas, selon laquelle l'amour consisterait dans la communauté de volonté entre deux êtres conscients. [...] Se joindre de volonté n'est pas se joindre à la volonté de quelqu'un »³⁶. L'éclaircissement de l'article 80 s'articule ainsi en fonction d'un double mouvement argumentatif, d'abord de négation (« je n'entends pas ici... ») et après d'explicitation du sens exact (« mais... »), qu'il faudra analyser ici en détail.

³³ *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, chap. 4, l. 9.

³⁴ *ST*, Ia IIae, q. 23, a. 1.

³⁵ Voir aussi AT IV, 601 et 603.

³⁶ F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, *op. cit.*, p. 363, n. 17.

III. PRÉSENT ET « PRAESENTIA » DE L'AMOUR

Premièrement, Descartes invite à bien distinguer volonté et désir. Le thème apparaît à de nombreuses reprises dans la correspondance avec Élisabeth³⁷ et il fait aussi l'objet d'un long commentaire dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647. Confondre amour et désir est un vice qui, aux yeux du philosophe, affecte la plupart des traités de ses contemporains³⁸ tout comme les discours communs sur cette passion. Le fait qu'amour et désir se présentent « quasi toujours » ensemble explique qu'« on prend si ordinairement » le désir « pour l'amour » et aussi qu'on distingue (à tort) « deux sortes d'amours ; l'une qu'on nomme amour de bienveillance, en laquelle ce désir ne paraît pas tant, et l'autre qu'on nomme amour de concupiscence, laquelle n'est qu'un désir fort violent, fondé sur un amour qui souvent est faible »³⁹. Bref, « se joindre de volonté » peut bien conduire l'homme à désirer la chose ou la personne aimée, mais les deux notions ne se recourent pas⁴⁰. De fait, argumente Descartes, le désir « se rapporte à l'avenir » alors que l'union par la volonté s'appuie sur une considération qui est mise en œuvre « dès à présent ». Entre la volonté (ou le consentement, article 80) qui est au cœur de l'amour et le désir, il y aurait donc la même distance que celle qui sépare le temps présent du futur qui s'approche. Cette distinction axée sur l'opposition des temporalités semble être validée par le dénombrement des passions : après l'admiration, l'amour et la haine, c'est le critère temporel qui permet d'introduire le désir : « De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions ; mais afin de les mettre par ordre, je distingue les temps, et considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir » (article 57).

³⁷ Voir, sur cette correspondance, L. Ceing-Hanhoff, « Descartes et la princesse Élisabeth », *Archives de Philosophie*, 45, 1982, « Bulletin Cartésien XI », *Liminaire I*, pp. 1-33 et le recueil récent de D. Kolesnik-Antoine et M.-F. Pellegrin (dir.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, Paris, Vrin, 2014.

³⁸ Voir Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita, op. cit.*, pp. 117-118 : « Animae passio in appetitu concupiscibili circa bonum opinatum absens » et Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae, op. cit.*, p. 58 : « Concupiscentiae est passio seu motus appetitus sensitivi circa bonum absens. In quo ab amore secernitur, qui non tantum in absente, sed etiam in praesenti bono versatur [...], itemque a Gaudio, quod est tantum de obtento et possesso bono. » Voir pour une synthèse A. F. Beavers, « Desire and Love in Descartes's Late Philosophy », *History of Philosophy Quarterly*, 6, 3, 1989, pp. 279-294.

³⁹ AT IV, 408 et 606.

⁴⁰ Rien n'est dès lors moins cartésien que la réécriture des articles 79-80 proposée par Régis dans *L'usage de la raison et de la foi* (Paris, J. Cusson, 1704, p. 393) : « L'amour humain en général n'est autre qu'une émotion agréable de l'âme, qu'elle rapporte à elle-même, qui est causée par l'impression d'un objet sensible, entretenue et fortifiée par un certain cours des esprits, et par un mouvement particulier du cœur, qui incite l'âme à *s'unir de désir, ou d'effet, à cet objet sensible, en tant qu'il paraît lui être convenable* » (nous soulignons).

Pourtant, ce recours à la temporalité comme élément discriminant ne va pas sans problèmes. Deux raisons s'opposent à qu'on fasse du présent le propre de l'amour, comme semble pourtant le suggérer la formule « dès à présent ». D'une part, dans le dénombrement des passions, à relever du présent sont le remord qui « ne regarde pas le temps à venir, comme les passions précédentes [*sc.* celles dérivées du désir], mais le présent ou le passé » (article 60), et surtout la joie et de la tristesse : « La considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal, de la tristesse » (article 61). S'il faut bien distinguer les « passions qui se rapportent aux biens ou aux maux présents » de celles qui visent des objets « à venir »⁴¹, ce critère vaudra pour le cas de la joie et du désir, non pour l'opposition entre désir et amour. D'autre part, le désir n'est pas confiné uniquement au temps futur, mais il admet aussi une application au présent. Lorsqu'il définit cette passion, Descartes remarque en effet que l'« on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent » (article 86) en se démarquant ainsi, au moins partiellement, de la définition la plus commune de cette passion⁴². Le désir « regarde toujours l'avenir », mais il ne se limite pas au seul possible « à venir » en visant aussi la répétition du présent. De cette double remarque on conclura donc à l'invalidité de toute distinction entre amour et désir, entre « se joindre de volonté » et désirer qui se fonde uniquement sur des critères d'ordre temporel. Alquié parle en ce sens de « l'instantanéité » qui oppose l'amour au désir⁴³, et Beyssade lui fait écho lorsqu'il observe que cette passion apparaît « non qualifiée par rapport au temps », le consentement qui la constitue étant en lui-même « intemporel »⁴⁴.

Si donc l'effort de Descartes d'écarter toute confusion entre l'amour et le désir ne fait pas de doute, le principe temporel ne semble pas suffisant pour fonder la différence entre ces deux passions. Faudra-t-il voir dans ces lignes un des moments où Descartes renonce à sa clarté coutumière pour s'adonner à une formulation passablement obscure et, ce qui plus est, censée apporter un éclaircissement sur ce qu'il entend « par le mot de volonté » ? Quel sens et quel rôle attribuer à la formule « dès à présent » ? Une fois de plus, la difficulté de cette

⁴¹ En raison de l'opposition qu'elle articule, cette formule de l'article 62 (« Et il est à remarquer que les mêmes passions qui se rapportent aux biens ou aux maux présents peuvent souvent aussi être rapportées à ceux qui sont à venir ») confirme que dans la joie et la tristesse il en va autant d'une présence que d'une temporalité du présent.

⁴² Il se souvient peut-être de la définition de J. L. Vivès (*De anima et vita*, Bruges, per Ioannem Operinum, 1538, p. 181) : « Cupiditas est appetitus boni, quod conducibile videatur, vel assequendi, si absit ; vel conservandi, cum adest. »

⁴³ F. Alquié dans Descartes, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 1014, n. 1.

⁴⁴ J.-M. Beyssade, « La classification cartésienne des passions », dans J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001, IV, § 2, pp. 323-335 : p. 328 ; 332 : « La relation (non temporelle) au bien ».

thèse semble s'expliquer ou, du moins, se justifier, à la lumière de la source thomiste dont Descartes s'inspire. Qu'on ouvre le commentaire de saint Thomas au *De divinis nominibus* et qu'on lise les lignes où le *Docteur Angélique* s'interroge sur la différence entre l'objet du désir (« desiderabilis ») et l'objet de l'amour (« amabilis ») :

On dit que quelqu'un est aimé si l'appétit de l'amant l'envisage en tant que son propre bien. La conformité ou l'adaptation [habitus vel coaptatio] de l'appétit à un objet en tant que son bien s'appelle amour. Tout ce qui se rapporte à une autre chose comme à son bien, tient cette chose comme présente et unie [quodammodo illud sibi praesens et unitum] à lui en raison d'une certaine similitude, quelquefois de proportionnalité, comme la forme est d'une certaine façon présente dans la matière parce possède une conformité avec elle et s'y rapporte. Toutefois, il peut arriver que le bien-aimé soit totalement absent [totaliter est absens] pour l'amant et ainsi qu'il cause en lui du désir. Si au contraire il est totalement présent [totaliter praesens], il produit en lui la dilection et la joie pour la chose aimée. D'autre part, l'absence de la chose aimée cause la crainte et la tristesse et aussi toutes les autres passions qui en dérivent⁴⁵.

Dans ce texte extrêmement subtil et aux formulations soigneusement pesées, saint Thomas définit l'amour à partir de l'« habitus vel coaptatio » de l'appétit avec son objet propre, c'est-à-dire le bien. Cette « ordinatio » ou « proportio » s'appuie sur une affinité (une « connaturalitas », dira-t-il ailleurs) qui est à l'origine du mouvement (et du changement) des corps animés et inanimés. La force et la réalité de cette tension de l'appétit sont telles que Thomas n'hésite pas à parler d'une union qui rend l'aimé « praesens » à l'amant. « Secundus amoris affectus est, quod rem amatam faciat esse praesentem perpetuo amanti »⁴⁶, résumera Abra de Raconis. Si pourtant ce recours au lexique de la présence exalte la « virtus unitiva » de l'amour, il rend aussi plus complexe la distinction entre l'« amor », le désir et la joie. D'où le recours aux formules qu'on a lues : « totaliter absens » pour décrire la condition de l'objet du désir et « totaliter praesens » pour celle de ce qui produit la joie et le plaisir. On remarquera alors l'analogie entre les positions de Descartes et du Docteur Angélique : dans les deux cas, la référence au présent de la présence ne semble pas suffire pour dire le propre de l'amour en tant que passion qui unit les amants sans besoin de les réunir. La « praesentia » de ce qui est « amabilis » dit, sous la plume de saint Thomas, la possibilité de passer à son acte propre de ce qui est en puissance, comme la

⁴⁵ *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, chap. 4, l. 9.

⁴⁶ *Summa totius philosophiae, op. cit.*, p. 57.

forme qui est « quodammodo » présente « in materia » – une « praesentia » qui ne recoupe pourtant pas l'effectivité de l'objet qui cause la joie.

Saint Thomas fait état d'un même embarras lexical (et conceptuel) dans une page de la *Summa*⁴⁷. Le thème est toujours celui de la vertu unissant de l'amour et la source d'inspiration toujours le Pseudo-Denys : « Il y a deux formes d'union de l'amant à l'objet aimé. La première se fait dans la réalité, lorsque l'aimé est présent à l'amant [praesentialiter adest amanti]. L'autre est une union affective [secundum affectum] »⁴⁸. Ici le terme « praesentialiter » décrit l'union effective de l'amant et de la chose aimée, c'est-à-dire la « delectatio vel gaudium de amato ». D'où la nécessité de distinguer cette présence de l'objet de la jouissance et la « praesentia secundum affectum » qui caractérise l'amour : « La première espèce d'union, l'amour la produit par manière de cause efficiente [effective], car il pousse à désirer et à rechercher la présence de l'aimé en tant qu'il lui convient et lui appartient. La seconde espèce d'union est causée par l'amour selon une causalité formelle [formaliter], car l'amour lui-même est cette union ou ce lien. » Dans la suite de l'article, saint Thomas est encore plus explicite : « L'objection se rapporte à l'union réelle. C'est elle que le plaisir requiert, comme sa cause. Le désir, au contraire, implique l'absence réelle de l'aimé ; quant à l'amour, il existe et dans l'absence et dans la présence. » Le « bonum praesentialiter adeptum » est « causa delectationis »⁴⁹ et il donne lieu à une « unio realis » ; au contraire, « in reali absentia amati » on voit surgir le désir ; « et in absentia et in praesentia », c'est-à-dire dans la présence « secundum affectum », en dépit de la présence ou de l'absence réelle de la chose aimée, naît l'amour. La mise en forme théorique élaborée par saint Thomas autour de la « praesentia » de l'objet aimé est d'une finesse remarquable. Or, c'est précisément à partir de ces pages de la *Summa* et à la lumière des difficultés théoriques dont elles font état qu'il faut lire, nous semble-t-il, le début de l'article 80 des *Passions de l'âme*. Lorsque Descartes parle d'un « consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime », il cherche de fait à éclairer l'énigme de la présence amoureuse déjà pointée par saint Thomas. Cependant, la notion de « praesentia » chez Thomas s'appuyait sur l'idée de la « coaptatio appetitus ad bonum » et disait une « unio secundum affectum ». Or, il s'agit là d'une voie évidemment impraticable pour Descartes. Dès lors, la « coaptatio » s'estompe au profit de la « considération » (« on se considère ») et la « praesentia » devient un « dès à présent », formule qui, comme on l'a montré, s'accorde mal avec la

⁴⁷ Voir Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: a Study of Summa Theologiae 1a2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 60-61; 115-22; 132-135.

⁴⁸ *ST*, Ia IIae, q. 28, a. 1.

⁴⁹ *ST*, Ia IIae, q. 32, a. 2.

grille temporelle qui gouverne le dénombrement des passions primitives. Ainsi, Descartes cherche à faire sienne la pensée thomiste de l'unité amoureuse, ce qui revient à concevoir le fait que l'amant ait son aimé « quodammodo sibi praesens et unitum ». Mais dans le *Traité des passions*, l'« unio formaliter » thomiste (ne) peut se donner à concevoir (que) comme la présence de l'objet aimé en tant que joint à soi dans le présent de la pensée et au moyen de l'idée d'un tout, dont chacun des amants est une partie. À ce titre, la « praesentia » de la chose aimée chez l'amant coïncide avec la pensée d'un tout dont amant et aimé sont des composantes. Si saint Thomas mobilisait la logique des appétits et l'« aptitudo » de la forme pour la matière, Descartes se limite à un acte de la pensée. Aimer l'autre, le tenir dans la présence par l'amour implique tout simplement *le penser* (comme autre de notre tout commun). Dès lors la détermination apparemment temporelle « dès à présent » se laisse comprendre comme une réécriture détournée du « praesens » thomiste. Descartes cherche à le répéter, mais il s'aperçoit que sa métaphysique, ainsi que son anthropologie lui interdisent de s'approprier la solution avancée par Thomas. De sorte qu'il finit par assigner à l'expression une signification temporelle qui cependant ne peut que contredire la logique du dénombrement proposé aux articles 52-68.

À ce titre, le fait que Descartes n'évoque pas la clause « dès à présent » dans la définition de l'amour intellectuelle qu'il fournit dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 confirme le caractère provisoire sinon maladroit des premières lignes de l'article 80 des Passions. Car dans son échange avec Chanut, Descartes n'hésite pas à opposer avec clarté le fait de « se joindre de volonté » et l'acte par lequel on se joint « non seulement par la volonté, mais aussi réellement et de fait » à un objet présent pour en jouir :

L'amour intellectuelle [...] n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lors que notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire, elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre. En suite de quoi, s'il est présent, c'est à dire, si elle le possède, ou qu'elle en soit possédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe, le mouvement de sa volonté, qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien, est sa joie ; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée, est sa tristesse. (AT IV, 601-602)

D'une part, on a une « unio realis », de l'autre une « unio secundum affectum ». Dans les *Passions de l'âme*, cette opposition n'est pas explicitée et elle s'estompe au profit de la formule « se considérer dès à présent comme joint à la chose aimée ». Mais comment définir la présence purement affective de l'aimé dans l'amant, une fois qu'on a abandonnées les notions de « coaptatio » et d'« habi-

tudo » grâce auxquelles, non sans une certaine difficulté, saint Thomas arrivait à penser l'inhérence « et in absentia et in praesentia » de l'aimé dans l'amant ? Aux yeux des Descartes, la présence de l'aimé n'est que l'effet d'une idée à la lumière de laquelle l'amant se considère et il (se) veut. La formule « dès à présent » constitue donc la trace d'une confrontation avec saint Thomas qui aboutit à une définition « par provocation » de l'amour : née par réaction aux formules thomistes, une telle réponse mélange la plus grande fidélité aux questions soulevées par la tradition et la volonté d'en tenter une réponse inédite.

BÉLA MESTER

Hungarian Cartesians in the Mirror of the Historiographical Narratives*

This paper offers an overview of the history of Cartesianism in Hungary in the light of Hungarian historiographical traditions, especially the history of literature, history of philosophy, history of science and education, and church history; each of these have different narratives. Before constructing a meta-historiographical analysis, by way of background, the history of Hungarian Cartesianism itself is surveyed. I will first summarize the institutional, religious, and cultural background while focusing on the new structure of the Hungarian *peregrinatio academica* during the age of Reformation. From the perspective of the history of Cartesianism, the most important element is the *peregrinatio* of the Calvinist wing of Hungarian Protestants at Dutch universities in the Golden Age of the Netherlands. Second, I will discuss the parallel impact of Dutch Cartesianism and several British and Dutch religious ideas—Puritanism, Presbyterianism, Coccejanism—on Hungarian culture. Third, I will describe the historical structure of Hungarian Cartesianism. I will outline the question of the periods of the great narrative of the four generations of masters and their disciples, the structure and social context of Cartesian debates in Hungarian philosophy, comparing them with their counterparts in the Netherlands and in France. After this description of the Cartesian phenomenon of Hungarian philosophy, I will

* This paper is an extended and edited version of my presentation at the conference organized by the *Institut Français de Budapest*, on January 23rd–24th, 2014, entitled *Descartes est-il cartésien? Descartes et son interprétation*. My presentation was dedicated to Zádor Tordai on the occasion of his 90th birthday; I was fortunate to have him as my thesis advisor, working with me on themes from the history of philosophy; he played a key role in my research on Hungarian Cartesianism. Let me use this opportunity to express my gratitude to the organisers and to the *Institute Français* for being so flexible in allowing me to speak in English at a francophone event. I gave a presentation on this topic for the first time at a conference organised at Eötvös Loránd University (ELTE) in Budapest, entitled *Cartesianism in Europe, Cartesianism in Hungary* (November 30th, 2006); this paper (in Hungarian) appeared in the proceedings volume for the conference, in a special issue of the journal *Kellék* (Mester 2006). Special acknowledgments are due to those who participated at both conferences for the opportunity to discuss again, eight years later, my developing thoughts on this topic. The present research was supported by the Hungarian Scientific Research Fund (OTKA K 104643).

analyze the dominant historiographical narratives of this period in Hungarian historical studies, such as the early modern *church history*, history of *education*, history of *science*, especially the history of *physics*, history of Hungarian literature, and, of course, history of philosophy. Towards the end of the paper, I will formulate several methodological remarks about the tasks for future research on these themes.

I. INSTITUTIONAL, RELIGIOUS, AND CULTURAL BACKGROUND

The cultural history of Hungarian early modernity is characterized by the absence of continuous medieval universities. When philosophy was making its appearance in the newly founded Protestant colleges, it was not an established scholastic philosophical tradition of a university or universities that it was altering; instead it was bringing changes to the ideas of Hungarian individuals who were educated at various foreign universities. After the Reformation, strong connections with the universities of Padua and Genoa have all but evaporated. The great *Bursa Hungarica* in Kraków, Poland, became an empty building, but its former fellows founded a similar institution in Wittenberg in the next academic year, which to the Calvinist turn becoming a majority trend in Hungarian Protestantism. At the same time, the College of Debrecen in Hungary was structured based on the Melanchthonian model, which its founder had studied in Wittenberg, and was restructured after the Calvinist turn (for a classic overview see Bucsay 1959.). Around the turn of the 16th and 17th centuries, Hungarian culture restructured its network of European connections as a parallel process with the established *confessionalisation*. The new target destinations of Hungarians abroad in the 17th century were mainly the Dutch universities, in several cases; these were accompanied by short visits at the centers of Protestant theology in England. In the 17th century, the universities of Germany were frequented mainly by the Lutheran minority of Protestants in Hungary, partly because of the usage of the German language in daily life. (German-speaking cities of Hungary were Lutheran during this century.) This confessional background had a big influence on Hungarian Cartesianism. However, in the Catholic and Lutheran schools, Cartesianism did not have a significant impact. In the Calvinist (and Unitarian) institutional network Cartesianism exerted a strong, later on a dominant influence and it went hand by hand with some theological ideas of Dutch and English thought. The extensive influence was not due to the structural similarity of these systems of ideas, but rather to the fact that Hungarians learned about these ideas at these same universities.

The ideas of previous generations of Hungarian Protestants, before the first wave of Cartesians, was characterized by the *encyclopaedism* of Alsted and Bisterfeld, professors of the college of Gyulafehérvár (Weissenburg or Karlsburg,

Alba Iulia, Apulum)¹, established by the Prince of Transylvania. In their eclectic books, Aristotelian and Baconian natural philosophy appeared on the same page with the logic of Petrus Ramus. Other Protestant colleges were under similar influences, but they lacked a famous schoolmaster like Alsted. It is well to mention the relatively significant position of *natural philosophy* in their *curricula*, this will be a characteristic of the Hungarian Cartesian era as well. Representatives of the first generation of Hungarian Cartesianism, János Apácai Csere and Sámuel Enyedi, obtained this philosophical background before their peregrinations abroad.

II. DUTCH, ENGLISH, AND GERMAN INFLUENCES

The Hungarian Protestant students after their peregrinations to universities abroad could plan four types of careers once they obtained the required degree: as educated gentlemen, use their knowledge in social life and in politics; as clerks employed by aristocrats, or by the government; as clergymen; and as schoolmasters. (The fifth choice, the establishment of an independent existence as a *medical doctor*, was a highly rare phenomenon. This is characteristic in the cases of several important figures of the last period of Hungarian Cartesianism, in the first decades of the 18th century.) The two last possibilities were often connected: many clergymen were schoolmasters in their first active years, and a few schoolmasters of the great, central colleges were elected bishops. We can find philosophers, and amongst them Cartesian ones in the last two types, but we must remember: because of the close connection between the career of a clergyman and a schoolmaster, almost all of them had a characteristic theological, and a characteristic philosophical system of beliefs, and they had studied with professors both of theology, and philosophy at Dutch universities, or in several cases in Germany. Various professors of the same Hungarian student were often members of opposite intellectual groups in their original intellectual environment. Hungarians often endeavored to visit as many universities as possible. An extreme advice at the time was: “you must stay at the same place no longer than six weeks. This is enough to know who the significant local intellectuals are, and meet them, what the important books are and buy them”. (The opportunity of peregrinations was offered to members of the Hungarian elite only, in the form of Dutch and Hungarian grants. When the Hungarians arrived at a foreign university, they have already completed their graduate studies, and in several cases, they were of the same age as their younger professors. Under these

¹ In this paper I use toponyms listing Hungarian forms first. Equivalents in other languages – German, Romanian, and early modern Latin – will be added to their first appearances in brackets.

intellectual conditions they could follow the above mentioned advice.) Due to these reasons, we can characterize the Hungarian reception of every important Cartesian professor in the Netherlands in the 17th century, and almost every Hungarian Cartesian was a student of one of the Dutch Cartesians; we cannot outline the history of Hungarian Cartesianism as a simple reception of that of Dutch philosophy, because of the mixture of influences of various Cartesian and non-Cartesian traditions.

A fitting example of this is the oeuvre of the greatest anti-Cartesian thinker within the Hungarian cultural life of the 17th century, János Pósaázi. His professor of philosophy was Johannes de Bruyn, and his professor of theology was Voëtius. His own philosophy was an amalgam of Baconian and Cartesian natural philosophies, with an empiricist criticism of Cartesian scepticism. The case of Pósaázi in the historiography of Hungarian philosophy is a good example for the demonstration of the uselessness of the *paradigm of the history of reception*. In a period of the Cartesian debates of Hungarian philosophy, Pósaázi was a protagonist on the anti-Cartesian side. Based on this fact, and following the paradigm of the history of reception, researchers in this field have supposed that he was the follower of a kind of British empiricism, which is possible via a direct impact only. The last evidence of the impact for this approach was to find Pósaázi's name on the Oxford list of students. Without this evidence, a historical description of Pósaázi's thought, based on this approach, can conclude only that "it was an eclectic philosophy". I suppose that in this "eclecticism" are hidden the possible novelties of his thought, which evaporated in the interpretations based on the paradigm of history of reception; (for a rather old but detailed overview on Pósaázi's life, and thought see Makkai 1942).

At this point, it is well to mention the names of the professors in the Netherlands with considerable influence on Hungarian students; (for good syntheses on the history of Hungarian Cartesianism and its connection with the Netherlands see Túróczy-Trostler 1933; Tordai 1962, 1964). Amongst the theologians—excluding the above mentioned Voëtius—three professors of Leiden University had a significant influence on Hungarians: Adrian Heereboord, Abraham Heydanus, and Christian Wittich. Several Hungarian historians of philosophy speak about a characteristic group of Hungarian students of Heereboord, or a Hungarian Heereboord-school. Other professors whose teachings had major influence on Hungarians were three Franeker professors, Christianus Schotanus, Jan van der Waeyen, and Ruard Andala; and two Utrecht professors, Burman, and Alexander Roëll. The just mentioned theologians had characteristic opinions on Cartesianism; pro, contra, or searching a mediatory position between their Cartesian philosophical opinions and their theological beliefs. Of course, these topics were inherited by their Hungarian students as well. But at the same time, Hungarian Protestantism was influenced by another theological movement, without any native connection with Cartesianism: English and Scottish

Puritanism, and Presbyterianism. John Milton in his *Areopagitica* mentioned students from Transylvania, with a patriotic pride, who arrived to England to learn the language and theology:

Lords and Commons of England, consider what Nation it is whereof ye are, and whereof ye are the governours [...] Nor is it for nothing that the grave and frugal sends out yearly from as farre as the mountanous borders of *Russia*, and beyond the *Hercynian* wildernes, not their youth, but their stay'd men, to learn our language, and our *theologic* art. [...] Why else was this Nation chos'n before any other, that out of her as out of *Sion* should be proclam'd and sounded forth the first tidings and trumpet of Reformation to all *Europ*. (Milton 1869, 68)

These Hungarian students came from the Netherlands to complete their theological education, and played a major role in the Hungarian Puritan movement. The first Hungarian Puritan group was called the *League of London* (established in 1638, led by János Tolnai Dali); and the first English grammar written for Hungarians was published in an important center of Hungarian Puritans, in Debrecen (Komáromi 1664). English universities did not have a considerable influence on Hungarian philosophy at this time; they were at best refreshing the Baconian tradition, already existing in Hungarian colleges before the direct English connection. *Mediation* between Cartesianism from the Netherlands and theological ideas from Britain remained the task of the professors of Hungarian Protestant colleges.

Among Dutch philosophers, the Utrecht ones had the greatest influence on Hungarians, and Jan de Bruyn's Hungarian disciples became important and influential personalities of Hungarian philosophy with their own work, published partly in the Netherlands, and partly in Hungary and in Transylvania. Jan de Raey, Burcher de Volder, and Arnold Geulincx in Leiden had their own populous circles of Hungarian students, and Tobias Andreae in Groningen also had a few Hungarian students. Poiret rarely had direct influence on the Hungarian thinking of his era, but the only closer Hungarian member of his circle in Amsterdam, Miklós Apáti, was the greatest Hungarian Cartesian according to the opinions of several historians of philosophy (Túróczy-Trostler 1933, 15–27; for Apáti's masterpiece, see Apáti 1688). It must be mentioned here that German connections to Hungarian Cartesianism were also infrequent. It is a prominent feature of the philosophy of Lutheran schools of Hungary that they almost completely bypass Cartesianism, because of their close connection with German Lutheran universities, and the relative lack of the connections with other areas of the European world of universities. Dissertations written about Cartesianism at German Lutheran universities by Hungarian students were (apart from some medical ones) exclusively about anti-Cartesian criticisms. These students later became professors of philosophy, and schoolmasters of Lutheran colleges in

Hungary. It is unlikely that they inspired their students to find a Cartesian professor in the time of *peregrinatio academica*. Concerning Cartesianism, a notable exception can be found in the cultural life of the cities with Lutheran-majority populations in Hungary, and Transylvania. Such exceptions include Andreas Teutsch (ethnically German), and Sámuel Köleséri (ethnically Hungarian) in Nagyszeben (Hermannstadt, Sibiu, or Cibinum) in Transylvania. These clerks and physicians were influenced mainly by Poiret. Both of them were students of Dutch universities, different from the big majority of their German-speaking, Lutheran fellow-citizens in their city. Their extensively modified and filtered Cartesianism appeared in their publications as late as the first years of the 18th century, but these writings never became part of the *curriculum* of the local Lutheran college, or anywhere among the Transylvanian Saxons.

A unique but typical example of Hungarian Cartesianism with a German connection is György Vörös's philosophical dissertation with strong Cartesian opinions written at the University of Jena, in the last years of the 17th century. He quotes many Dutch Cartesian authors, mainly Johannes de Raey. The chairman of his procedure was from the Netherlands, as well; and—though we have not concrete data on his antecedents—he was a student of a Dutch university before his years in Jena, according to the opinions of several historians of philosophy. Another unique Hungarian Cartesian of Germany was the converted Unitarian, Mihály Pál Rhégeni (Paulus Rhegenius). Rhegenius was the only Hungarian disciple of Johannes Clauberg—a posthumous disciple of his. Rhegenius became a well-known author in the German philosophy of his lifetime as a participant of a debate between Tschirnhaus and Christian Thomasius the former author. Rhegenius in his criticism of Thomasius emphasises mainly the Anti-Cartesian characteristics of Thomasius' works, above all concerning the problems of method, and of Cartesian scepticism. In spite of his conversion, Rhegenius became a teacher of philosophy at the only Unitarian college of his era, in his home town, in Kolozsvár (Klausenburg, Cluj, Claudiopolis). Under his influence, Cartesianism became dominant among Unitarians in Transylvania as well.

The examples of Vörös and Rhegenius show us two characteristics of Hungarian Cartesianism. However, there were Cartesians at German universities, and Hungarians had connections with this network; this was due to the relative weakness of Cartesianism in Germany in the 17th century and also to the structure of connections with German universities; the German influence in itself was not a sufficient source of Cartesianism for a Hungarian student in Germany. To find the appropriate Cartesian figures and readings in Germany, a Hungarian student needed direct connections with the Netherlands; that was György Vörös's path; or he needed a Cartesian training at his college, at home, during his undergraduate education; that was Rhegenius' path. At this point it is well to turn to the topic of the relative autonomy of the Hungarian Cartesian movement, not as an original philosophy, but as a phenomenon of the history of

ideas, which has its own structure, incorporated in chains of masters and their disciples, in periods of its own narrative, and the changing nature of philosophical debates within its own institutional framework during the second half of the 17th century. The prominent position of Hungarian Cartesianism in Hungarian historiographical traditions, with their various focal points, will be a topic of the last part of this paper.

III. THE STRUCTURE OF HUNGARIAN CARTESIANISM

The institutional structure of Hungarian Cartesianism is readily described as a long chain of Hungarian Cartesian philosophers and their disciples, all of them practicing as schoolmasters; but all the members of this chain have another Cartesian teacher as well, often someone Dutch. Voëtius noticed that Hungarian students, when they arrived at a Dutch university, were already infected by “dangerous theological and philosophical ideas, probably a consequence of the influence of their teachers in Hungarian colleges”. For example, one of the first Cartesians, Apácai was influenced—among others—by Regius; his disciple, Pál Csernátoni became a Cartesian thinker in Apácai’s school, but he had his own Dutch as well. Apácai’s other disciple, the aristocrat Miklós Bethlen, who was subsequently appointed Chancellor of Transylvania, became a Cartesian in Apácai’s school, but he was a student of Regius as well; he was choosing a professor based on Apácai’s indirect advice. A disciple of Pál Csernátoni, (Apácai’s disciple), Ferenc Pápai-Páriz, a famous physician and man of letters of his era, inherited the Cartesianism of the school of Apácai, and Csernátoni. But he developed his own thinking abroad, by following the direction learned in his *alma mater*. In another important college, in Debrecen, Márton Szilágyi Tönkő was a disciple of Geulincx; his own greatest disciple, Miklós Apáti arrived in the Netherlands under Szilágyi’s influence as a devoted Cartesian, but he could not have become a prominent author without the influence of Poiret.

The institutional background of this chain of disciples, and that of their European connections, was a network of the main Calvinist colleges in Hungary and Transylvania, and the single Unitarian college (located in Transylvania). The absence of Lutheran and Catholic colleges in this network is due to political reasons, and due to differences in the European connections of the various denominations; as a result, from the regional point of view, the denominations had a major impact on this educational network. The main centers of this network were usually under the rule, or at least under the influence of the Prince of Transylvania, and the influential political, and social groups of Transylvania. The only school that worked as a real *community college*, under the rule of the local magistrate, was the one in Debrecen; others were subject to a web of powers of various, often difficult patrons: cities, aristocrats, nobility, and the Prince of

Transylvania. This social and political background is important from the point of view of my paper only because of its influence on philosophical debates practiced within this establishment. (The different societal basis for the colleges and how that affected their roles in the Cartesian debates parallels (in a smaller-scale, reduced form) the differences between the social background of the universities of Utrecht and Leiden in the Netherlands.)

The only Unitarian college in the region was following a Cartesian tradition, but it did not play a major role in Cartesian debates because of the restricted position of the Unitarian Church. It was mentioned already that the college of Debrecen, as a community college, enjoyed relative political independence, but—despite its Cartesian tradition—Debrecen professors did not play a major role in Hungarian Cartesian debates. The college of Gyulafehérvár (Weissenburg or Karlsburg, Alba Iulia, Apium) enjoyed the patronage of the Prince of Transylvania, who, for instance, had the right to intervene in inauguration procedures of the professor-candidates. One of the main goals of this college was to supply the state administration with educated clerks. It was politically the most unbalanced institution in Hungarian education of this era. Apácai lost his job here because of its political importance, but for the same reason, he could be a master of as famous and talented a young aristocrat as Miklós Bethlen. Apácai's next and last school was the one in Kolozsvár (Klausenburg, Claudiopolis, Cluj). It was a college that was significant at the national level, while maintaining a close connection with the local magistrate. The College of Gyulafehérvár was at first destroyed, and later replaced with that of Nagyenyed (Strassburg, Aiud). It remained a college of great significance, whose patrons were mostly members of the aristocracy and local nobility rather than the Prince of Transylvania. It was a part of the identity of both the students and professors of Nagyenyed that they were members of the “college of the country”, and not the college of the Prince. Among the remaining colleges, the only one that played an important role in Cartesian debates was the college of Sárospatak. This college was founded under aristocratic patronage, but in the time of Cartesian debates it was a college in exile, driven out of Sárospatak by the new Catholic landlord of the town. The college used the empty buildings of the college of Gyulafehérvár, and in the decades of exile had no major social contact with the influential lobby groups of Transylvanian society. It was entirely dependent on the Prince's benevolence in both of financial and political affairs, including ecclesiastical politics. It became, yet again, a “court college”. Debates on Cartesianism that took place in this type of institutional network exerted a solid influence in the light of the subsequent history of Hungarian ideas, adding an important chapter to Hungarian Cartesianism, as well.

The first period of Hungarian Cartesianism was formed by the generation of Apácai and his immediate disciples. One must mention the names of Sámuel Enyedí, Apácai's Cartesian colleague in a contemporary Puritan centre,

Nagyvárad (Grosswardein, Oradea), and the inheritor of his chair in Kolozsvár, András Porcsalmi. This period is characterized by the parallel expansion of Puritanism in theology, and Cartesianism in philosophy. A symbiosis of these ideas in contemporary thinking is well characterized by Apácai's educational program as a constructive combination, as well as the instrumental use of the title "Cartesianism" for the main debate of this period. Apácai's Presbyterian Puritanism was linked with a democratic educational program, on the basis of equal human reason. If every person has equal reason, and our ideas about ecclesiastical government need enough educated people for electing a body of elders for every congregation, then it follows that the schoolmasters can produce the needed educated mass by training commoners; and it is, moreover, their obligation to do so.

The most characteristic debate of this period was a political procedure against Apácai, carried out in the presence of the Prince. According to his accuser, Isaacus Basirius, Apácai was an Independent. His philosophical ideas, that is, his Cartesianism was a matter of secondary importance, but from here on, Cartesianism, and nonconformist theological ideas, Puritanism and Presbyterianism in Apácai's time, and a little bit later Coccejanism became closely related in Hungarian thinking throughout most of the Cartesian era. Isaacus Basirius (Isaac Basire) is identical with the court clergyman of Charles I, the executed king of England. Basire in the years of the English revolution lived in exile in various countries, and held a variety of jobs and professions. He lived in Transylvania by the invitation of the Prince from 1654 until 1661, when he returned to England after the restoration. During his stay in Transylvania he was a professor at the college of Gyulafehérvár, as a successor of Bisterfeld's chair. He was a competent conservative author of political theology, both in England, and in Transylvania, and a useful expert for the Prince in certain state affairs, but he was not a professional philosopher. Considerations of conservative, orthodox, and anti-Cartesian Calvinist theologians in the Continent remained strange ideas for him, for a believer of the Church of England. Basirius saw a Presbyterian, and accused him of being an Independent, because for him these ideas were the same; and he mentioned the Cartesianism of the accused because he had learned the new Continental custom of public debates: linking Cartesianism with a nonconformist theological theory. The fatal meeting of Basirius and Apácai was an accidental occurrence; we can interpret it as a debate of persons of different philosophical background and training. Maybe Basirius would have been surprised if he were told that he was participating in a *philosophical* debate; by contrast, to Apácai, it seemed natural to assess the situation as one in which *the philosophy itself was persecuted* through his persecution at the hands of an uneducated layperson.

The second period of Hungarian Cartesianism includes the generation after Apácai, and their opponents, in the 1670s and 1680s. This was a period of continuous debates, both ecclesiastical (on Coccejanism) and philosophical (on Car-

tesianism). These debates were not independent of politics, of the influence of the “higher powers”, and the malicious connection of political, theological, and philosophical issues. Despite these sinister factors, debates of this period were structured ones; we can easily separate the philosophical elements from the others if we notice the actual scene, actors, jury, and the target audience of the presented play. They were the following: scene, jury, and the target audience of the theological part are the synods of the Calvinist Church. Actors: Mihály Tófeus, the Prince’s court clergyman on the orthodox side, and Márton Dési, Coccejus’s close disciple, a professor of theology at the college of Nagyenyed, on the other side. The scene of the philosophical part was the press. Actors: János Pósházi, professor of philosophy at the college of Sárospatak, in exile in Gyulafehérvár, on the anti-Cartesian, mainly empiricist side; and Pál Csernátoni, professor of philosophy at the college of Nagyenyed, Apácai’s disciple, on the Cartesian side. It was “clear and distinct” by the contemporary public opinion that this was a debate between the two colleges, actually: between the men of the Prince, and the men of the country (here, ‘country’ just means the educated gentry). In spite of the theological and political background of Pósházi’s works, they are valuable in providing relevant anti-Cartesian argumentation concerning Cartesian scepticism and the concept of substances. The jury of the philosophical part of these debates is either the Prince himself, or the — always changing — public opinion of the philosophers. If the Prince does not decide the question based on political reasons, and through political argumentation, that opens a new, free area for philosophical liberty. After long and unsuccessful debates, the Prince silently resigned the possibility of using political tools, and Cartesianism became a dominant, almost official philosophy of Calvinist colleges based on the public opinion of their philosophers. (The college of Sárospatak, both in its exile, and in its home, continued, after its return, Pósházi’s eclectic empiricism, what became a rather peculiar view a few years later.)

At this point we have arrived at the last period of Hungarian Cartesianism, one that is without grand and well-documented debates. Cartesians had no serious or powerful opponents. We can observe in this era signs of political theories with a Cartesian background, a relatively new topic in Hungarian Cartesianism, (for an overview see Köpeczi 1975). This was connected with a social phenomenon: the greatest Cartesians of this era were not schoolmasters, but independent physicians like Ferenc Pápai-Páriz, aristocrats with a political role like Miklós Bethlen and other independent personalities like Miklós Apáti. This rarely researched branch of political philosophy within Hungarian Cartesianism ended with the independence of Transylvania. Cartesianism, as a tradition of colleges, did not maintain a distinctive role in subsequent Hungarian philosophy. It slowly evaporated as the new philosophical traditions of the Continental Protestant education rose to prominence, especially in the system of Christian Wolff. According to the opinion of several historians of philosophy, the last signs of Hungarian Cartesianism survived until as late as the last years of the 18th century.

Hungarian philosophy, after the Cartesian debates, retreated back to the schools, and lost its publicity for almost all of the 18th century. The next remarkable event in Hungarian philosophy is the long debate on Kant, from the beginning of the 1790s, lasting for three decades (1792–1822).

Having completed an overview of Cartesianism in Hungary, it is well to reflect on the main themes, and patterns of Hungarian historiographical traditions concerning research on Hungarian Cartesianism.

IV. IN THE MIRROR OF THE HISTORIOGRAPHICAL TRADITIONS

At this point, I will provide a very brief analysis of the impressions, assessments of Hungarian Cartesianism within the major historiographical traditions, church history, history of education, the history of sciences, history of Hungarian literature, and, at the very end, history of philosophy.

1. Church history and history of education

Confessionally embedded writers of Hungarian church history had collected and published a considerable amount of facts and texts about Hungarian philosophy from the last decades of the 19th century. About Cartesianism, because of its historical link with some theological ideas, and because of its institutional–confessional background, we can, of course, find information in the works of Calvinist church history. In this, an inevitable role was played by the pioneering work of Jenő Zoványi, (for the newest edition of his synthesis see Zoványi 2004). The works of Zoványi and his followers, especially the earlier ones, often have some denominational bias, and their focus is on the questions of theology, and ecclesiastical rule; philosophy has only a secondary importance in their narratives. The ecclesiastical framework of their research often tends towards overestimation of the denominational fragmentation of the Hungarian theoretical culture of early modernity. A special problem for Hungarian Cartesianism is the semi-underground status of Unitarian manuscripts from the 17th and 18th centuries, and their reflections on Cartesianism.

Researchers focusing on the history of Hungarian education, as experts working on a special field within the history of ideas, have produced editions of texts, translations from Latin, and analyses; but their publications usually overestimate the schoolmasters of this era and their educationally relevant writings, which are generally not the main works of these authors. (Pedagogically relevant works of an early modern schoolmaster are often festive inauguration speeches, full of obligatory rhetorical elements and institutional references.) A special status of school history within this line of research causes the overestimation of the

educational writings of Hungarian early modern philosophers. For example, the educational works of Apácai, written mainly in Hungarian, have seen a lot of modern editions in various forms; meanwhile, many of his other, philosophically relevant writings, especially his lectures on natural philosophy, remained unpublished manuscripts available in archives only.

2. *History of science*

Studies focusing on Hungarian history of science have a relatively strong tradition within research conducted on Hungarian Cartesianism. A harbinger of this was István Weszprémi, physician of the city of Debrecen, who wrote in his great work (of the genre of *historia literaria*) about the history of famous Hungarian physicians, from the beginning of his lifetime to the 1760s and 1770s (see Weszprémi 1774–1987). I mentioned earlier that several Cartesian thinkers were physicians. Weszprémi's work is an important source for researchers focusing on the Hungarian Cartesian era, but the medical line has been overestimated in it because of the point of view of Doctor Weszprémi. Later, when history of science became a modern, autonomous field of research in the second half of the 20th century, researchers tried to find the beginnings of science, especially physics, in the works of Hungarian Cartesianism. A recent publication written from this perspective is on Apácai's *Encyclopaedia*, a characteristic instance of a textbook rendition of science in early modernity (see Palló 2006). It is a commonly held opinion, written in every manual and encyclopaedia, that Hungarian Cartesianism has a stronger emphasis on physics and medicine than traditions in other parts of Europe. This judgement has its basis in the remarkable amount of natural philosophy among Hungarian Cartesian writings, and in the high number of medical degrees among Hungarian Cartesian thinkers. But my impression is that in this strong form, such a statement mirrors the myopia of the history of science within the history of philosophy. For a synthesis of the history of physics in Hungary in connection with Cartesianism, see M. Zemplén 1961, 189–208, 248–258, 298–302; M. Zemplén 1998, 173–179. M. Zemplén's ideas on the history of Hungarian physics are connected with László Mátrai's ideas on the history of Hungarian natural philosophy, see Mátrai 1961.

3. *History of Hungarian literature*

The traditional narratives of research approaches within the history of Hungarian literature were strongly linked with the question of language. In these narratives, rooted in the romantic era of the 19th century, the focus was on texts that were written in Hungarian. These approaches focused on Apácai's Hungarian

writings, and some other works, written in the last period of the Cartesian era, for example Mikós Bethlen's memoirs, mainly from the point of view of the history of how Hungarian philosophical terms developed. Following philological opinions, the majority of philosophically relevant texts are eliminated from the focus of inquiry. This philological tradition is the reason why we have monographic analyses of only Apácai's oeuvre but not of others—because he wrote enough in Hungarian. This narrow-minded philological view is today a thing of the past. The Latinity of Hungarian early modernity tries to find its rank in the cultural canons, but the old topics are vivid ones on the pages of the new manuals and lexicons. The history of Hungarian philosophy has inherited a lot of peculiarities rooted in the traditions of the history of literature.

4. History of Hungarian philosophy

It is a widely discussed topic within the historiographical tradition of history of philosophy that Hungarian Cartesianism is a symbolic and paradigmatic phenomenon of Hungarian theoretical culture. Probably, it was used at first as a conscious tradition for expressing a philosophical identity in a representative volume of the Kantian group in the Hungarian debates on Kant. István Márton, the head of the Hungarian Kantians formulated his ideas in the following form:

This novelty of ideas is nothing for me, in comparison with the truthfulness of our utterances. Every new custom seems strange for humans, but afterwards they will become accustomed to them, as they were to the most ancient ones. At first, many scholars were fighting against [Des] Cartes' philosophy, later they have become accustomed to it like Mithridates to poison. (Márton 1818, 173)

István Márton is here referring to Descartes in general, only, as a historical parallelism with the Kantian turn of the philosophy of his own age. A few years later, in his history of Hungarian philosophy—published and financed by the Hungarian Academy of Sciences in 1834—Pál Almási Balogh perceived this topic differently. Almási Balogh, living in the era of linguistic nationalism, identified the first Hungarian philosopher with a philosopher, who was the first to write in Hungarian. He was Apácai, the Cartesian, (for details see Almási 1835, 45–50).

The opinions of the special connection between Cartesianism and Hungarian culture became stronger in a history of Hungarian philosophy formulated in terms of Hegelian concepts, written in the 1850s and 1860s by János Erdélyi. According to his opinion, all cultural heritage before Cartesianism is a part of the *pre-history* of Hungarian philosophy. In Erdélyi's formulation, the turn to the institutional and linguistic autonomy of Hungarian philosophy parallels the great modernization turn of European thinking. Through the words of Erdélyi:

We establish three periods of the history of philosophy. The first one, the *pre-history* contains the narrative from the beginning of the historical life of the nation till János Apácai Csere, as a process of growing accustomed to European thinking, with the period of scholasticism with its variations, experiments of six centuries in the sciences; and by the end, the sciences have been formulated in the language of the nation. (Erdélyi 1885, 8) The pre-history of philosophy has come to an end. The next figure of our story is János Apácai Csere. Through him, we were in the same historical moment as the initiator of the modern system of ideas, Cartesius, and we were independent in our philosophy through the usage of our own language in theoretical thinking. (*Ibidem*, 104–105)

A few decades later, Bernát Alexander, the first professor of the history of philosophy as an autonomous discipline within Hungary, on the pages of his preface to the first volume of his series of classical philosophers in Hungarian—it was Descartes' *Discours*—writes about Descartes generally, regarding his work as a turning point within European philosophy, and specifically as an initiator of Hungarian philosophy. He put this as follows:

With this translation, the Hungarian nation expresses its gratitude to the great philosopher. At the University of Utrecht where Descartes' new thought was first disseminated, a poor Hungarian fellow became an enthusiastic follower of this new worldview, which was being persecuted at the time. The fellow decided that he would disseminate these ideas in his homeland, through the language of his homeland. The name of this student was János Apácai Csere. He was the first Hungarian philosopher, who became the champion of free thinking in our country, through his words and writings. At this time, we were still in accordance with the European spirit. (Alexander 1881, V–VI)

Alexander's words quoted above established an image of *Cartesius noster* as a special Hungarian relationship with Cartesian thought. Despite this characteristic estimation of Hungarian Cartesianism in the historiographical tradition of Hungarian philosophy, this point is not mentioned in the majority of modern editions and translations, nor does it appear in a manual of the Cartesian century of Hungary. The task at hand can be carried out only by unifying, within a complex landscape, the above mentioned historiographical traditions. This unification is thus the major objective that future research on Hungarian Cartesianism should aspire to achieve.

REFERENCES

- Alexander, Bernát 1881. Előszó. In Descartes: *I. Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről. II. Elmélkedések a metafizikáról*. Fordította s magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Budapest, Franklin-Társulat (*Filozófiai Írók Tára*; 1).
- Almási Balogh, Pál 1835. Felelete ezen kérdésre: Minthogy a 'philosophia' minden ágának kifejtése 's hazánkban terjesztése leginkább az által eszközölhető: ha nemzeti íróink a 'philosophiára nézve szüntelen szemök előtt tartják, milly sikerrel dolgoznak elődeik, vagy miben 's mi okra nézve maradának hátra; ez a' kérdés: Tudományos mivelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? Budán, Magyar Tudós Társaság. (*Philosophiai pályamunkák*; Első karbeli jutalomfelelet).
- Apáti, Miklós 1688. *Vita Triumphans Civilis, Sive, Universa Vitae Humanae Peripheria. Ad Mentem Illustris Herois et Philosophi, D. Renati Des Cartes: Ex unico centro deducta*. Amsterdam, Abraham Somer.
- Bucsay, Mihály 1959. *Geschichte des Protestantismus in Ungarn*. Stuttgart, Evangelisches Verlag.
- Erdélyi, János 1885. A bölcészet Magyarországon. Budapest, Franklin-Társulat (*Filozófiai Írók Tára*, 6; *Erdélyi János Bölcsészeti Dolgozatai*, 1).
- Komáromi, Csipkés György 1664. *Anglicum spicilegium*. Debrecen.
- Köpeczi, Béla 1975. Karteziánus politikai eszmék Magyarországon és Erdélyben a XVIII. század elején. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 79/4. 417–432.
- Makkai, Ernő 1942. *Pósházi János élete és filozófiája*. Kolozsvár, Universitas Francisco-Josephina (*Acta Philosophica*, 3).
- Márton, István 1818. A' Morális Katekhizmus' Ideája. In Kazinczy Ferencz (bevez.) *Prof. Tiszt. Márton István úrnak Ker. Morális Katekhizmus nevű munkájára írt RECENSIÓK Az azokra tett feleletekkel egybekötve*. Bétsben, Pichler Antalnál.
- Mátrai, László (vál., bevez., jegyz.) 1961. *Régi magyar filozófusok XV–XVII. század*. Budapest, Gondolat Kiadó (*Nemzeti Könyvtár; Filozófiatörténet*).
- Mester, Béla 2006. A magyar karteziánizmus történetírási hagyományaink tükrében. *Kellék*, 32. 95–109.
- Milton, John 1869. *Areopagitica*. Ed. by Edward Arber, preceded by illustrative documents. London, Alex. Murray Son (*English Reprints*).
- M. Zemplén Jolán 1961. *A magyarországi fizika története 1711-ig*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- M. Zemplén Jolán 1998. *A felvidéki fizika története 1850-ig*. Sajtó alá rendezte Gazda István. Budapest, Magyar Tudománytörténeti Intézet (*Magyar Tudománytörténeti Szemle Könyvtára*; 8).
- Palló, Gábor 2006. Encyclopaedia as Textbook. *Science & Education*, 15/7–8. 779–799.
- Tordai, Zádor 1962. A magyar karteziánizmus történeti vázlat. *Magyar Filozófiai Szemle*, 6/1. 54–79.
- Tordai, Zádor 1964. Esquisse de l'histoire du cartésianisme en Hongrie. In: *Études sur Descartes*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 135–168. (*Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 6).
- Turóczy-Trostler, József 1933. *Magyar cartesiánusok*. Budapest, (*Minerva-könyvtár*).
- Weszprémi, István 1774–1787. *Succinta medicorum Hungariae et Transylvaniae biographia*. I–IV. Lipsiae–Viennae, ex Officina Sommeria–Trattner.
- Zoványi, Jenő 2004. *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*. I–II. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.

Animals and Immortality in the *Monadology*

1. INTRODUCTION

The view that all animals can begin their life only at the beginning of the world and end their life only through divine intervention belongs to the most puzzling doctrines of the *Monadology*.¹ Leibniz mentions the microscopists' observations concerning plant and animal seeds in immediate vicinity to his view concerning animal immortality.² And his interest in microscopism may go some way towards explaining why he believed in the existence of imperceptibly small living beings and in the development of perceptible animals from imperceptibly small, preexisting living beings.³ Still, invoking microscopism alone would leave Leibniz with a huge argumentative gap—the fact that there are some minute animals does not imply that such animals are everywhere in matter, and the fact that perceptible animals develop out of imperceptible living seeds does not imply that such transformation processes span the entire duration of the world. Rather, biological conceptions would imply that living seeds sometime come into existence and that animals die after a while. No wonder, then, that Leibniz says that the insight that visible living beings arise from invisible “spermatic animals”⁴ can be only “half of the truth.”⁵

But, then, why does Leibniz regard the view that there is natural end to the life of an animal to be the other half of the truth? I suggest that Leibniz's views on animal immortality are grounded in his view that, in some sense, souls and organic bodies cannot exist without each other. To substantiate this claim, I will explore the relevance of the doctrine of souls and organic bodies as incomplete entities for Leibniz's doctrine of natural immortality. To be sure, in the *Monadology* he does not mention this doctrine. However, it is prominent in Leib-

¹ *Monadology* §§ 72-73 (GP VI, 619).

² *Monadology* § 74 (GP VI, 619).

³ On Leibniz's attitude toward microscopism and its metaphysical implications, see Wilson 1997a; Wilson 1997b, chapter 6; Smith 2007; Smith 2011, 97–98, 149–152, 176–181. On Leibniz's views on the immortality of rational souls, see Wilson 1976.

⁴ *Monadology* § 74 (GP VI, 619).

⁵ *Monadology* § 75 (GP VI, 619).

niz's later metaphysics—from his response to the detailed anonymous review of François Lamy's *De la connoissance de soi-même*⁶ in the *Journal des Sçavans* of 1698 to the late correspondence with Nicolas Rémond⁷—and, moreover, it is closely connected with an issue that is mentioned in the *Monadology* shortly before the remarks about natural immortality, namely, the issue of the representation of the universe through the organic body of a living being.⁸ The task of this article will be to clarify the nature of the connection between Leibniz's usage of the notion of incomplete entities and the notion of perspectival representation (section 2), as well as the nature of the connection between his analysis of perspectival representation and the doctrine of natural immortality (section 3). A difficulty with respect to Leibniz's adoption of the theory of incomplete entities, of course, is that, in his later metaphysics, he no longer accepts an analysis of the relation between soul and body in terms of form and matter.⁹ Hence, the relevant sense of incompleteness cannot be the incompleteness of form and matter. As I will argue, his doctrine of the perspectival representation of the universe in simple substances fills out the relevant sense of incompleteness. In the *Monadology*, immediately before his claims concerning animal immortality, Leibniz outlines his theory of perspectival representation, and his theory of animal immortality should be seen as a direct consequence of his view that an animal soul represents the universe more distinctly by means of representing the perceptions of the simple substances constituting its organic body.

II. INCOMPLETE ENTITIES AND REPRESENTATION DEPENDENCE

In his later metaphysics, Leibniz uses the theory of incomplete entities to explicate a sense in which a plurality of simple substances—namely, the dominant monad that functions as the soul of an animal and the subordinate monads that

⁶ Lamy 1694–1698; review: *Journal des Sçavans* 26 (1698) [Amsterdam edition], 660–668 and 669–679.

⁷ On Leibniz's usage of the notion of incomplete entities in his correspondence with Rémond, see Blank 2010.

⁸ On the scholastic theory of incomplete entities, see Cover – O'Leary-Hawthorne 1999, 47–49; Adams 1994, 272–285. On Leibniz's whole-entity principle, see Cover – O'Leary-Hawthorne 1999, 40–44.

⁹ This is why Marleen Rozemond believes that the notion of incomplete entities cannot fulfil any useful function within the framework of Leibniz's metaphysics of composite substances; see Rozemond 1997, 150–178. Rozemond argues that although Leibniz at some place is talking about the incompleteness of soul and body, the only notion of incompleteness that really has a place within Leibniz's metaphysics is that of the incompleteness of primitive active and passive forces internal to a simple substance (*ibid.*, 174–175). Pauline Phemister agrees that talk about the incompleteness of soul and body is always found together with a theory about the internal structure of simple substances; see Phemister 1999, 72. Roger S. Woolhouse discusses Leibniz's theory of pre-established harmony without taking up this challenge; see Woolhouse 2000, 164–170.

constitute the body of an animal—can stand in a relation of union (even if, perhaps, not in a relation of unity).¹⁰ This is why the theory of incomplete entities becomes relevant for the question of natural immortality. Clearly, however, the sense of unity that Leibniz has in his later metaphysics is not the unity constituted by form and primary matter. On first sight, this makes it seem puzzling why Leibniz invokes the theory of incomplete entities at all. There can be little doubt that the analysis of corporeal substances in hylemorphic terms played a central role in scholastic theories of the relation between soul and body. If the scholastic theory of soul and body as incomplete entities would reduce to an analysis of the relation between form and matter, Leibniz's adoption of this theory would not be able to do much work within the framework of his theory of pre-established harmony.

However, examining one of the most prominent versions of the theory of incomplete entities, the one developed by Francisco Suárez (1548–1617), indicates that the relation between matter and form is only one example of the relation between incomplete entities. Using “physical” in the unusual sense that what is “physical” exists in a thing itself independently from the operations of the mind,¹¹ he defines the notion of an incomplete substance in the following way: “In a physical sense, a substance is called incomplete, which is a physical part or a substantial mode, or the goal of a substance, concurring in some way to its complement.”¹² Interestingly, form and matter are subsequently treated only as one of several examples of physically incomplete substances:

Thus in particular a substance in the state of becoming, or the substantial becoming itself, can be called an incomplete substance... Then, form and matter, which are physical parts of a substance, are physically incomplete substances. In the same way, the whole nature, be it composite of matter and form or simple like the angelic nature, compared to the logical subject is an incomplete substance, because it is compared to this part or form, which is complemented and terminated through subsistence. From whence also subsistence itself is an incomplete substance, or something physically incomplete in the kind of a substance.¹³

¹⁰ The importance of this distinction is emphasized by Rozemond 1997 and Woolhouse 2000.

¹¹ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* 33, 1, 6 (cited according to disputation, section, and subsection). By contrast, he calls “metaphysical” or “logical”, what depends on the operation of the mind. Thus, a substance that can be called “metaphysically complete” is one that has a complete description in terms of genera and lowest species. Cf. *Disputationes Metaphysicae* 33, 1, 15–23.

¹² *Disputationes Metaphysicae* 33, 1, 6: “substantiam Physice incompletam vocamus, quae ex sua entitate in re ipsa non habet quidquid ad substantiae complementum intra ipsum substantiae genus necessarium est.”

¹³ *Ibid.*: “Sic inprimis dici potest substantia incompleta ipsa substantia in fieri, seu ipsum fieri substantiale, prout est via ad talem terminum, aut dependentia eius a sua causa, sic enim omnis motus quatenus est via ad suum terminum, solet ens incompletum appellari... Deinde forma & materia, quae sunt partes Physicae substantiae, sunt Physice incompletae substan-

Thus, the notion of incompleteness Suárez has in mind is more general than the notion of incompleteness of form and matter. This more abstract notion of incompleteness is especially relevant for the way Suárez distinguishes the relation between soul and body from the relation between different portions of water:

[A] drop of water is not so to speak positively a part, even according to its aptitude, but only negatively, because out of its own nature it does not demand the conjunction with another portion of water; since in itself it has the whole essence, and the proper logical subject of water, and its own intrinsic goal, it just does not resist being joined to another portion of water ... However, things are different with the soul, since even when it is separated it is a part according to its positive aptitude and nature, and not only by means of non-resistance. This is because it is not an integral part but an essential part, and has an incomplete essence that by its nature has the constitution to complete another essence, and thus it is always an incomplete substance.¹⁴

Here, a substance is seen as an incomplete entity in case its essence is incomplete without the essences of other entities, or it is not a proper subject of predication, or it has not reached its internal goal. In particular, the soul is characterized as an incomplete entity in the first sense. Because soul and body have incomplete essences that complement each other, they form a whole that is more than a sum of mereological parts. Of course, this notion of incompleteness can be combined with the idea of form and matter as incomplete entities. However, it is formulated on a more abstract level, and therefore, in principle, can be integrated into different ontological frameworks. Moreover, although Suárez uses the terminology of complete and incomplete “substances”, he points out that properly speaking only a complete entity can be called a “substance”; calling incomplete entities “substances” is justified only because entities that are entirely non-substantial cannot constitute a genuine substance.¹⁵ Contrary to Rozemond,¹⁶ Leibniz’s views should therefore not be seen as being incompat-

tae. Tota item natura, vel composita ex materia & forma, vel simplex ut angelica comparata ad suppositum, est incompleta substantia, nam comparatur ad illud ut pars seu forma, quae per substinentiam amplius completur & terminatur. Unde & subsistentia ipsa, substantia est incompleta, seu aliquid incompletum Physice in genere substantiae.” Unless otherwise noted, translations are my own.

¹⁴ *Disputationes Metaphysicae* 33, 1, 11: “[G]utta aquae separata, non est positive ut sic dicam pars, etiam aptitudine, sed tantum negative, quia ex natura sua, non postulat coniunctionem ad aliam aquam: in se enim habet integram aquae essentiam, & proprium suppositum, & intrinsecum terminum suum, ei vero non repugnant coniungi alteri aquae... In anima vero secus res habet, nam etiamsi sit separata est pars secundum positivam aptitudinem & naturam & non tantum per non repugnantiam. Est enim pars non integralis, sed essentialis, habetque incompletam essentiam, natura sua institutam ad complendam aliam, & ideo semper est substantia incompleta.”

¹⁵ *Disputationes Metaphysicae* 33, 1, 5.

¹⁶ Rozemond 1997, 173.

ible with the scholastic doctrine simply on the grounds that he does not think that bodies are substances: reservations as to the substantiality of incomplete entities are inherent in the scholastic approach itself.

There is no evidence that Leibniz was familiar with the details of Suárez's theory of incomplete substances. However, there is a more indirect connection. Something very close to Suárez's abstract, not specifically hylemorphic conception is a target of Descartes's criticism of scholastic theories of the relation between soul and body. For example, in a letter to Regius, Descartes clearly rejects the theory of soul and body as incomplete entities but also clearly formulates what the theory that he rejects implies:

It may be objected, that it is not accidental for the human body to be joined to the soul, but its very nature; because if the body has all dispositions required to receive the soul, which it must have to be strictly a human body, then short of a miracle it must be united to a soul. Moreover, it may be objected that it is not the soul's being joined to the body, but only its being separated from it after death, which is accidental to it. You should not altogether deny this, for fear of giving further offence to the theologians; but you should reply that these things are still be called accidental, because when we consider the body alone we perceive nothing in it demanding union with soul, and nothing in the soul obliging it to be united to the body; which is why I said above that it is accidental in a sense, not that it is absolutely accidental.¹⁷

Particularly relevant for present concerns, Lamy's broadly occasionalist theory of the union of mind and body adopts Descartes's rejection of the theory of soul and body as incomplete entities. The review in the *Journal des Sçavans* puts it thus:

He regards it as chimerical to pretend as they [sc. the scholastic philosophers] do that the mind & the body are incomplete beings that have a natural & essential relation to each other. ... That one suggests that they are incomplete is not more reasonable, if by this one pretends that the mind would not have all that is needed for being a

¹⁷ Descartes to Regius, mid-december 1641, in Descartes 1982, vol. 3., 460–461: “On peut seulement vous objecter qu’il n’est point accidentel au corps humain d’être uni à l’âme, mais que c’est sa propre nature; parceque le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l’âme, sans lesquels il n’est pas proprement un corps humain, il se peut faire sans miracle que l’âme ne lui soit unie. On nous objectera aussi qu’il n’est pas accidentel à l’âme d’être jointe au corps, mais seulement qu’il lui est accidentel après la mort d’être séparée du corps, ce qu’il ne faut pas absolument nier, de peur de choquer derechef les théologiens; mais cependant il faut répondre qu’on peut appeller ces deux substances accidentelles, en ce que ne considérant que le corps seul, nous n’y voyons rien qui demande d’être uni à l’âme, et rien dans l’âme qui demande d’être uni au corps; c’est pourquoi j’ai dit un peu auparavant que l’homme est *en quelque facon*, et non pas *abolument* parlant, un être accidentel.” Translation from *The Philosophical Writings of Descartes*. Trans. John Cottingham – Robert Stoothoff – Dugald Murdoch – Anthony Kenny. Vol. 3: *Correspondence*. Cambridge. Cambridge University Press, 1991, 200. See also Descartes, *Quartae Responsiones, Oeuvres*, vol. 7, 222–223.

true thinking substance independently of the body, or that the body would not have independently of the mind all that is needed to be a true human body.¹⁸

Leibniz's response to Lamy may be seen as a reaction to this formulation of the doctrine of incomplete entities. Hence, rehabilitating the scholastic doctrine, as Leibniz attempts to do, amounts to defending the view that mind (or soul) and body (or matter)¹⁹ have a "natural and essential" relation to each other, not the more specific claim that they are related to each other as form and matter, or as potency and actuality. That Leibniz pursues this more abstract strategy is most obvious in the way he treats the issue of the dependence of the representative nature of the soul on its organic body. Leibniz's emphasis on the role of the passive aspects of souls for the union of soul and body has close parallels in Lamy's view on the role of confused perception. The *Journal des Sçavans* renders Lamy's view of the union of soul and body as follows:

This strategy to establish in the confused perceptions the union of the mind and the body, & to make known to the mind the needs of the body, & the relations the surrounding bodies have to it, appears to be the wisest to our philosopher.²⁰

To support this claim, Lamy argues that to know clearly and distinctly the infinite relations the surrounding bodies have to mine would require a constant effort of the mind, whereas the "bare sensation of pain or bitterness, of pleasure or discontent, is a proof that is short & secure alike."²¹ What is more, Lamy holds that the connections between traces explain the connections between ideas:

The connection the traces have among themselves consists in the easiness with which they can be mutually retraced, that is to say in case they have been formed at the same time in the brain, it is practically impossible to retrace the ones without the others, because

¹⁸ *Journal des Sçavans* 26 (1698), 664: "Il regarde com[m]e chimerique de pretendre com[m]e ils font, que l'esprit & le cors sont des êtres incomplets qui ont une naturele & essentielle relation l'un avec l'autre ... Ce qu'on alegue que ce sont des êtres incomplets, n'est pas plus raisonnable; si par là l'on pretend que l'esprit n'ait pas tout ce qu'il faut pout être une vraye substance pensante independemment du cors, ou que le cors n'ait pas independemment de l'esprit, tout ce qu'il faut pour être un vrai cors humain." On Lamy's occasionalist position and Leibniz's response, see Woolhouse–Francks 1994; Woolhouse 2001.

¹⁹ In the draft of the text, Leibniz starts out using Lamy's terminology of "mind" and "body" but after a few sentences switches to the terminology of "soul" and "matter" and corrects the previous occurrences of "mind" and "body"; see the manuscript LH II, 2, 3a, Bl. 1. On the relevance of the manuscript variants for the genesis of Leibniz's views on incompleteness, see Blank 2003.

²⁰ *Journal des Sçavans* 26 (1698), 669: "Cette conduite d'établir dans ces perceptions confuses l'union de l'esprit & du cors, & de faire conoître à celui-là les besoins de celui-ci, & les rapports que les cors environans ont avec lui, paroît la plus sage à notre Filosofo."

²¹ *Ibid.*, 670.

finding open channels of communication between them, the spirits that have retraced one of them, can more easily continue their path in the routes which lead them to all the other routes than make new ones for themselves. So that, because there is a connection between the ideas of these traces, in the same way as between traces, the renewing of one single idea of a long scene is capable to recall the ideas of all the circumstances.²²

In his response, Leibniz tries to accommodate as many as possible of Lamy's views. Most importantly, he accepts Lamy's basic idea that "the mind is more united with the body through confused thoughts than through distinct ones."²³ At this point, Leibniz applies to this idea a twist that integrates it into the Neoplatonic view of confused perception as a mark of imperfection and of "our dependence on matter and on external things," while he ascribes the perfection, force, power, liberty and action of the soul primarily to our distinct thoughts.²⁴ Even if in Leibniz's late metaphysics perceptions and the striving towards new perceptions are all that can be found in simple substances,²⁵ confused perception thus is used to explicate the sense in which a simple substance can thought of standing in a dependence relation to other beings. Clearly, however, it cannot be a relation of causal or existential dependence. The only relevant relation can be a relation of representation dependence. Moreover, confused and distinct perceptions, together with the strivings originating from them, is all that can constitute the essence of a simple substance (where Leibniz understand essence as "what is real in possibilities"²⁶). If so, then representation dependence can be understood as a kind of essential dependence: no simple substance would be what it is independently of the content of its perceptions, and its essence could not be what it is independently of the description of the content of its perceptions. Simple substances, thus, can be understood as being incomplete in the sense that relations of representational dependence hold between all simple substances and that, correspondingly, their essences could not be understood independently of the essences of the simple substances that are represented.

²² Ibid., 675: "La liaison que les traces ont entre elles consiste dans la facilité qu'elles ont à se retracer mutuellement, c'est à dire en ce qu'ayant été en même tems formées dans le cerveau, elles ne peuvent presque plus se retracer les unes sans les autres, parce que se trouvant entre elles des chemins libres de communication, les esprits qui en ont retracé une, ont plus de facilité à continuer leur chemin dans les routes qui menent à toutes les autres, que de s'en faire de nouvelles. De sorte que com[m] il y a même liaison entre les idées de ces traces, qu'entre les traces, le renouvellement d'une seule idée d'une longue scene est capable de rapeler les idées de toutes ses circonstances."

²³ Leibniz, *Addition à l'explication du système nouveau*, GP IV, 574.

²⁴ Ibid. On confused perception as the origin of the particularity, multiplicity and imperfection of created minds, see Plotinus, *Enneads* VI 6, 1; VI 9, 2; VI 9, 4A (transl. by H. Armstrong. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998); Nicholas of Cusa, *De coniecturis* 15 (ed. by J. Koch – W. Happ, Hamburg, Meiner, 1988). The similarities between Plotinus, Nicholas of Cusa and Leibniz are explored in Smith 2003.

²⁵ See, e.g., *Monadology* §§ 13–14 (GP VI, 608).

²⁶ See, e.g., *Monadology* § 43 (GP VI, 614).

III. REPRESENTATION DEPENDENCE AND NATURAL IMMORTALITY

If representation dependence between simple substances can be understood as a kind of essential dependence, representation dependence can explicate a sense in which simple substances functioning as souls and simple substances constituting an organic body can be understood to be incomplete entities. In this way, Leibniz's theory of representation offers an explication of incompleteness without invoking the ontology of form and matter. For Leibniz, the relation between body and soul is a special case of the relation of representation dependence holding between all simple substances, and this is why he agrees with Lamy that confused perception is crucial to understanding the union between soul and body. Moreover, as Leibniz argues in his response to Lamy, if expressing the states of its own body is constitutive of the soul, then even from the point of view of divine action soul and body are naturally non-separable:

It is true that *God does not need the body*, absolutely speaking, *to give the soul the sensations it has*, but God needs it to act in the order of nature he has established, having given to the soul and once and for all this force or tendency which causes it to express its body.²⁷

Thus, Leibniz concedes that God, through his absolute power, could give to the soul the perceptions that it has without anything in the world corresponding to these perceptions. However, how such a scenario is contrary to the divine will to create the best possible world since then the perceptions of the soul would no longer follow the order of nature.

Yet, one may wonder whether such a conception of incompleteness is appropriate for explicating the relation between the soul and its organic body. To be sure, this conception applies to the soul and its organic body because the essence of the soul is not independent of the essence of the body (since the soul is represented in the simple substances that constitute its body and the simple substances constituting its body are represented in the soul). As we have seen, the idea of representation lies at the heart of the notion of essential dependence. But this may exactly be the problem: in Leibniz's late metaphysics, the soul represents not only its organic body but every simple substance in the world. Relations of essential dependence thus hold between all simple substances in the universe. And if relations of representation are the only relations that hold between simple substances, Leibniz needs to specify a special kind of representation relation that singles out the right kind of composite substances.

²⁷ GP IV, 574: "Il est vray que *Dieu n'a pas besoin du corps*, absolument parlant, *pour donner à l'ame les sentimens qu'elle a*, mais il en a besoin pour agir dans l'ordre de la nature qu'il a établie, ayant donné à l'ame dès le commencement et une fois pour toutes cette force ou tendance qui la fait exprimer son corps."

In fact, his account of perspectival representation fulfils this task. Among his commentators, there has been some controversy about how to understand the doctrine of perspectivity. One reading would have it that the perspectivity of the representation of the universe in a simple substance results because the simple substance represents only through the relations that its body has to other bodies.²⁸ Such a reading is supported by Leibniz's remark to the effect that all the perceptions of a soul must "be born to it (*spontaneously*) from its own nature, and exactly in such a way that they by themselves correspond to what happens in the whole universe, but more particularly and perfectly to what happens in the body that belongs to it, because it is in a certain way and for a particular time, according to the relation of other bodies to its own body, that a soul expresses the state of the universe."²⁹ Still, one can object that Leibniz characterizes the harmony between soul and body as a particular case of the harmony between all simple substances,³⁰ and that he maintains that the perceptions in the soul correspond to everything that happens in the universe and only in a particular way to what happens in the body.³¹ Consequently, one may suppose that the perspectival representation applies in the same way to all simple substances, without presupposing mediation through organic bodies. According to such a reading, perspectival representation between all simple substances would be a necessary condition for the particularly clear and distinct perception of those simple substances that constitute the organic body of a living being.³² Still, such a reading seems to overlook Leibniz's remarks concerning the constitutive role of the representation of the body for perspectivity. These interpretive difficulties suggest that what may be demanded is a two-tier analysis of Leibniz's conception of perspectivity. In Leibniz's view, there seem to be two complementary aspects of perspectivity: (1) the view that the soul represents from its own perspective the whole universe, and therefore particularly clearly its own body, and (2) the view that the soul represents the universe in a particular way due to the mediating role of its body. Both aspects are articulated in *Monadology* § 62:

²⁸ Brown 1990, 93: "Each finite monad is effectively bodied, and it is through and only through the relation of its body to other bodies that the finite monad perceives its world."

²⁹ "Discours de Métaphysique", § 33 (A VI, 4, 1582): "ses apparences ou perceptions luy doivent naistre (*sponte*) de sa propre nature, et justement en sorte qu'elles respondent d'elles memes à ce qui arrive dans tout l'univers, mais plus particulièrement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui luy est affecté, parce que c'est en quelque façon et pour un temps, suivant le rapport des autres corps au sien, que l'ame exprime l'estat de l'univers." See also *Système nouveau de la communication des substances* (GP IV, 484); Leibniz to Jaquelot, 9 February 1704 (GP III, 464); *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius* (GP IV, 530).

³⁰ "Discours de Métaphysique", § 33 (A VI, 4, 1582).

³¹ *Ibid.*

³² Gurwitsch 1970, 232, 235–238. The same view is expressed in Pape 1997, 7–9. Good support for this line of interpretation is found in the "Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau" (GP IV, 523). For discussion, see Blank 2001, 141–146.

[A]lthough each created monad represents the whole universe, it represents more distinctly the body, with which it is particularly connected and whose entelechy it constitutes; and because this body expresses the whole universe due to the connection of all matter in the plenum, the soul likewise represents the whole universe by representing the body that belongs to it in a particular way.³³

Thus, the perspectival representation of the universe in the simple substance is, on the one hand, a necessary condition for the representation of a body associated with it. But, on the other hand, the representation of the body in the soul also plays a constitutive role for the perspective of the soul. This is so because the soul does not only perceive the states of the simple substances that constitute its body with greater clarity and distinctness, but also the states of other simple substances that are represented more clearly and distinctly by the states of the simple substances that constitute the body. This is why Leibniz can say that “we *apperceive* all other bodies only through the relation in which they stand to our body.”³⁴ This thought is spelled out in more detail in *Monadology* § 61, where Leibniz explicates the idea (mentioned in *Monadology* § 60) that monads represent the infinite confusedly but are limited and distinguished from each other through the degrees of distinct perceptions:

And the composite beings stand in a symbolic relation with the simple beings in this respect. For, because everything is full, which renders all matter connected, and because in the plenum each motion exerts some effect on distant bodies, proportional to the distance; such that each body is not only affected by those that touch it... but also senses by means of them those that touch the former bodies by which it is immediately touched: from this it follows that this communication extends to any distance whatsoever. And consequently, each body senses everything that happens in the universe, such that he who sees everything could read in each of it what happens everywhere and even what happened and will happen... But a soul can only read in itself what is represented there distinctly, and it cannot develop in an instant all of its folds, because they go to infinity.³⁵

³³ GP VI, 617: “[Q]uoique chaque Monade créée représente tout l’univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement, et dont elle fait l’Entelechie: et comme ce corps exprime tout l’univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l’ame représente aussi tout l’univers en représentant ce corps, qui lui appartient d’une manière particulière.”

³⁴ Leibniz to Arnauld, September 1687 (GP II, 231): “nous ne nous *appercevons* de tous les autres corps que suivant le rapport qu’ils ont au nostre...” (my emphasis).

³⁵ GP VI, 617: “Et les composés symbolisent en cela avec les simples, Car, comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effect sur les corps distans, à mesure de la distance; de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux, qui le touchent..., mais aussi par leur moien se ressent de ceux, qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement ; il s’en suit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par consequent tout corps se ressent de tout ce qui

This brings us back to the question of the argumentative grounds of Leibniz's views on natural immortality. *Monadology* §§ 61-62 are the starting point of a series of deductive arguments that, with only some few additional assumptions, lead to the view that living beings undergo transformation but are not subject to natural destruction. To begin with, the "Ainsi" with which § 62 begins presents Leibniz's views concerning perspectivity as a consequence of the preceding considerations. Moreover, taken together, §§ 61-62 imply that the soul's awareness of its own mental states depends on its representing the body. This is so because the more distinct perceptions that are possible candidates for being the objects of awareness are representations of bodily states and of what bodily states indicate about the states of other bodies more clearly than the confused representation of the infinite in the soul does. This connection between distinct perception and indirect representation of the universe is what makes the relation between the soul and its organic body distinctive. Indirect representation thus singles out the group of simple substances constituting an organic body by means of which the soul represents the entire universe confusedly, but with a high enough degree of distinctness to be capable of reaching awareness of its own perceptions.³⁶

In a further step, Leibniz presents his conception of the living being as a composite of soul and organic body as a consequence of his conception of perspectival representation of the universe in the monad (as suggested by the connective "car" in *Monadology* § 63). In turn, the infinite complexity involved in perspectival representation is what grounds Leibniz's conception of infinitely complex organic bodies (as suggested by the connective "Ainsi" in *Monadology* § 64). Subsequently, the thesis that in the smallest part of matter there is an infinity of animal-like creatures is presented as a further consequence (as suggested by the connective "Par où l'on voit" in *Monadology* § 66), which further implies that there is nothing dead in the universe (as suggested by the connective "Ainsi" in *Monadology* § 69) and, consequently, that the body of an animal is also full of other animal-like creatures (see the connective "On voit par là" in *Monadology* § 70). The only further premise that Leibniz adds occurs in *Monadology* § 71, where he notes that the parts of an organic body are in a perpetual flux, which is why the soul cannot always be connected with the same body parts. Taken together with the foregoing considerations, Leibniz derives the consequence that the soul changes its body only gradually, such that souls never can exist separately (see the

se fait dans l'univers; tellement que celui qui voit tout, pourroit lire dans chacun ce qui se fait par tout et même ce qui s'est fait ou se fera... Mais une Ame ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne sauroit développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini."

³⁶ On Leibniz's analysis of higher-order perceptions, see McRae 1976; Kulstad 1991; on the role of awareness of the own perceptions for Leibniz's views concerning the discontinuity between bare simple substances and souls, see Blank 2000.

connective “Ainsi” in *Monadology* § 72). And from this Leibniz derives his claim concerning natural immortality (see the connective “C’est ce qui fait aussi” in *Monadology* § 73). Finally, after his digression concerning the results of microscopy, which, in his view, lead only to “half of the truth” (*Monadology* §§ 74-76), he explicitly characterizes his own argumentation as being based on “principles deduced a priori” (*Monadology* § 76). These, then, are the a priori arguments that supplement the half of the truth that can be gleaned through microscopy.

IV. CONCLUSION

The remarks about animal immortality in the *Monadology* can thus be understood as a series of consequences derived deductively from the doctrine of indirect representation. What makes the derivation plausible is the role that indirect representation plays for Leibniz’s analysis of the unity of living beings: indirect representation is the kind of essential dependence between simple substances that singles living beings. The role of representation dependence for the union of soul and body within his system of pre-established harmony explains why, in the *Monadology*, Leibniz presents his considerations concerning the perspectival representation of the universe immediately before the passages concerning animal immortality. Perspectival representation is what, in his views, explicates the relevant sense in which the soul and the simple substance constituting its organic body cannot exist without each other. Indirect representation—representing features of the external world more distinctly through representing the simple substances constituting the organic body more distinctly—is what accounts for the union of soul and body in Leibniz’s late metaphysics. The order of argument here seems to be strictly deductive: From the fact that a soul is united with its organic body because its body is a means of indirect representation, it follows that, as long as indirect representation is essential to the nature of the soul, it cannot be separated from its body. In this way, it may become visible that the claim that animals are naturally immortal follows from the claim that indirect representation is essential for how souls represent the universe consciously.

REFERENCES

- Adams, Robert Merrihew 1994. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York, Cambridge University Press. 272–285.
- Blank, Andreas 2000. Leibniz und die panpsychistische Deutung der Theorie der einfachen Substanzen. *Studia Leibnitiana*. 32. 117–125.
- Blank, Andreas 2001. *Der logische Aufbau von Leibniz’ Metaphysik*. Berlin – New York, De Gruyter.

- Blank, Andreas 2003. Incomplete Entities, Natural Non-separability, and Leibniz's Response to François Lamy's *De la Connoissance de soi-même*. *Leibniz Review*. 13. 1–17.
- Blank, Andreas 2010. Leibniz vs. Lamy: How does Confused Perception Unite Soul and Body? In Marcelo Dascal (ed.) *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies*. Amsterdam, John Benjamins. 169–186.
- Brown, Clifford 1990. *Leibniz and Strawson. A New Essay in Descriptive Metaphysics*. Munich, Philosophia.
- Cover, J. A. – O'Leary-Hawthorne, J. 1999. *Substance and Individuation in Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Descartes, René 1982. *Oeuvres*. Ed. by C. Adam – P. Tannéry. 11 vols. Paris, Vrin.
- Gurwitsch, Aron 1970. *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*. Berlin – New York, De Gruyter.
- Kulstad, Mark 1991. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflexion*. Munich, Philosophia.
- Lamy, François 1694–1698. *De la Connoissance de soi-même*. 5 vols. Paris, André Pralard.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1875–1890. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C. I. Gerhardt. 7 vols. Berlin, Reimer [= GP].
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1923–. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin, Akademie-Verlag [= A].
- McRae, Robert 1976. *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*. Toronto, University of Toronto Press.
- Pape, Helmut 1997. Perspectivity: G. W. Leibniz on the Representation of Ontological Structure. *Journal of Speculative Philosophy*. 11. 1–19.
- Phemister, Pauline 1999. Leibniz and the Elements of Compound Bodies. *British Journal for the History of Philosophy*. 7. 57–78.
- Rozemond, Marleen 1997. Leibniz on the Union of Body and Soul. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79. 150–178.
- Smith, Justin E. H. 2003. Confused Perception and Corporeal Substance in Leibniz. *Leibniz Review* 13. 45–64.
- Smith, Justin E. H. 2007. Leibniz on the Spermatozoa and Immortality. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 89. 264–282.
- Smith, Justin E. H. 2011. *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton, Princeton University Press.
- Suárez, Francisco 1866. *Disputationes Metaphysicae*. In Francisco Suárez, *Opera omnia*. Edited by C. Berton. Vols. 25–26. Paris, Vives.
- Wilson, Catherine 1997a. Leibniz and the Animalcula. In Michael A. Stewart (ed.) *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*. Oxford – New York, Oxford University Press. 153–175.
- Wilson, Catherine 1997b. *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton, Princeton University Press.
- Wilson, Margaret D. 1976. Leibniz: Self-Consciousness and Immortality in the Paris Notes and After. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 58. 335–352.
- Woolhouse, Roger S. 2000. Pre-established Harmony Between Soul and Body: Union or Unity? In A. Lamarra – R. Palaia (eds.) *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*. Florence, Olschki. 159–170.
- Woolhouse, Roger S. 2001. Leibniz and François Lamy's *De la Connoissance de soi-même*. *Leibniz Review*. 11. 65–70.
- Woolhouse, Roger S. – Francks, Richard 1994. Leibniz, Lamy, and 'the Way of Preestablished Harmony'. *Studia Leibnitiana*. 26. 76–90.

Realizing Monads

In this article, we reconstruct monads as cyclic finite state automata whose states are what Leibniz calls *perceptions* and whose transitions are automatically triggered by the next time tick he calls *entelechy*. This goes some way toward explaining key aspects of the *Monadology*, in particular, the lack of inputs and outputs (§7) and the need for universal harmony (§59).

I. INTRODUCTION

Monads are important both in category theory and in programming language design, clearly demonstrating that Leibniz is greatly appreciated as the conceptual forerunner of much of abstract thought both in mathematics and in computer science. Yet we suspect that Leibniz, the engineer, designer of the Stepped Reckoner, would use the resources of the modern world to build a very different kind of monad. Throughout this paper, we confront Leibniz with our contemporary scientific understanding of the world. This is done to make sure that what we say is not “concretely empty” in the sense of Unger (2014). We are not interested in what we can say about Leibniz, but rather in what Leibniz can say about our current world model. Readers expecting some glib demonstration of how our current scientific theories make Leibniz look like a fool will be sorely disappointed.

Looking around, and finding a well-built Calculus Ratiocinator in Turing machines, pointer machines, and similar abstract models of computation, Leibniz would no doubt consider his *Characteristica Universalis* well realized in modern proof checkers such as Mizar, Coq, or Agda to the extent mathematical deduction is concerned, but would be somewhat disappointed in their applicability to natural philosophy in general. He would also, we argue here, be rather dissatisfied with the category-theoretic definition of monads over a category C , given by an endofunctor T , and two natural transformations $\eta : I_C \rightarrow T$ and $\mu : TT \rightarrow T$ satisfying some identities we need not go into here. (The functional programming definition of a monad involves a further natural transformation ‘tensorial

strength' that satisfies further identities.) It is not so much the fact that the standard definition of monads is complex (in the ordinary sense of the word) that is bothersome here, but that the mathematical definition lacks some of the essential features that Leibniz emphasizes throughout the *Monadology* (which we will quote in the Robert Latta translation, available online at <http://oregon-state.edu/instruct/phl302/texts/leibniz/monadology.html>). In Section 2 we lay the groundwork by showing that attributing a clockwork theory of monads to Leibniz is, at the very least, highly plausible in the light of his other writings, and in Section 3 we explicate this theory in contemporary terms.

II. THE CLOCKWORK

Leibniz makes it abundantly clear at the outset (§§1-6) that monads are *atomic* in the original sense of the word. The atoms of science, chemistry in particular, are known not to meet Leibniz's criteria of atomicity, inasmuch as they are built from smaller units, quarks. More important, the quarks themselves are known not to meet these criteria in that they are characterized by attributes (charge, mass, color, spin) that are not constant throughout their lifetimes, can decay, be created out of nothing, and so on. Here we will take an unashamedly Platonic view and assume, without argumentation, that well-defined mathematical objects such as numbers or triangles exist once and for all, and meet the persistence criteria insisted upon by Leibniz. This is not to say that Leibniz himself was a Platonist, though this is a very reasonable assumption, see e.g. Grosholz (1996) or Mercer (2008). Like any original thinker, Leibniz to a remarkable extent defies classification in terms of philosophical traditions, and we use the label Platonism here only as a convenient shortcut avoiding a much longer, and for our purposes unnecessary, ontological discussion concerning the status of mathematical objects. Suffice to say that Leibniz had the contemporary computer scientist's disdain for making strong distinctions between mathematical models and their physical realization.

There is one assumption we will need to make: that even seemingly complex mathematical objects, such as cyclic groups or prime order, are in fact atomic in the sense relevant to Leibniz. This of course leaves a huge variety of mathematical structures to choose from, very much including the current (Godement/Mac Lane) definition of monad, so it will take special effort to show that in the entire mathematical bestiary it is cyclic groups of prime order that we should concentrate on, especially as group theory postdates Leibniz by more than a century. We begin with a simple form of the Chinese Remainder Theorem, that for p_1, p_2, \dots, p_k primes and arbitrary remainders r_1, r_2, \dots, r_k satisfying $0 \leq r_i < p_i$ there is exactly one number x between 0 and $p_1 p_2 \dots p_k$ such that dividing x by p_i leaves remainder r_i .

The *Monadology* dates from 1698, and as it happens, both 1697 and 1699 are primes. If we set up two clock dials with 1697 and 1699 angular steps respectively, and each with a hand advancing once a second, each hand will make its round in less than half an hour (1800 seconds), but it will take over 33 days for the pair of hands to revisit the same position. With six dials and six primes, say 1693, 1697, 1699, 1783, 1787, and 1789, each dial still revisits the same position within half an hour, yet the total configuration is not repeated for over 881 billion years, over 60 times the estimated lifetime of the universe. Leibniz, of course, was quite familiar with the Chinese Remainder Theorem, and as the designer of the Stepped Reckoner, was no doubt aware of these implications.

Further, since Leibniz was a prominent supporter of the *machina mundi*, the clockwork theory of the universe, our main thesis concerning the *Monadology*, that he sought to model the world as being composed of elementary clocks, is not at all implausible, even though the proper conceptual machinery to make this stick, the theory of cyclic groups, has not been invented at the time. As is often the case, Leibniz's views are best characterized by his opponents, in this case Clarke (1715) who writes (First Reply, §4):

The Notion of the World's being a great Machine, going on without the Interposition of God, as a Clock continues to go without the Assistance of a Clockmaker; is the Notion of Materialism and Fate, and tends [...] to exclude Providence and God's Government in reality out of the World.

It is a fascinating aspect of the true history of ideas that Newton, whose universe will be taken by subsequent generations to be an absolutely deterministic clockwork model, was himself a theist, very open to the idea of God's direct intervention (Dr. Clarke is generally assumed to be Newton's mouthpiece in the Clarke-Leibniz debate), and it is Leibniz who is the forerunner of the more deist position of the early Enlightenment, Kant in particular. Coffa (1991.14) actually sees Leibniz as the pivotal figure between modern logical semantics and the Aristotelian tradition:

How do we determine a constituency of a concept; what criteria determine whether a concept B is "in" the concept A? When Kant started to think about this question, there were two standard answers, one emerging from a long and venerable tradition, the other first put forth by Leibniz. The Leibniz-Arnould correspondence clearly displays the conflict between these two standpoints. With his characteristic blend of genius and insanity, Leibniz had conceived a project in which the simple concepts would be represented by prime numbers and their composition by multiplication. From the Chinese number theorem (and certain assumptions about the nature of truth) he inferred that – given this "perfect language" all matters of truth could be resolved by appeal to the algorithm of division. "For example", he explained,

if the symbolic number of man is assumed to be 6 and that of ape to be 10, it is evident that neither does the concept of ape contain the concept of man, nor does the converse hold ... If, therefore, it is asked whether the concept of the wise man is contained in the concept of the just man... we have only to examine whether the symbolic number of the just man can be exactly divided by the symbolic number of the wise man (Leibniz 1966. 22).

Thanks to Boole and Gödel, today we immediately recognize the semantic theory put forth by Leibniz: concepts are to be analyzed into primitives, each primitive is to be assigned a prime number, conjunctive concepts are to be assigned the product of the component concepts' numbers, and logical derivation is to be done by arithmetic. What Leibniz is doing here (already the subject of his habilitation thesis, *Dissertatio de arte combinatoria*) is devising a mapping from concepts, both simple and compound, to numbers, and modeling the calculus of concepts on Euclid's theory of primes.¹ This presupposes precisely the theory of qualities expressed in §8: *For what is in the compound can come only from the simple elements it contains, and the Monads, if they had no qualities, would be indistinguishable from one another, since they do not differ in quantity.*

Again, this must be contrasted with our current understanding of qualities, even at the price of being completely ahistoric. Leibniz, erstwhile secretary of the Nuremberg alchemical society (Ross 1974), was keenly aware of the conceptual problems attendant to transmutation, especially as these issues, transubstantiation in particular, occupied central position in scholastic debates. Consider the property or quality of tasting salty. Today we know that salt is NaCl, and neither constituent tastes salty. Similarly, water is liquid at room temperature, but neither H nor O are. We derive salty taste as an essentially geometric property, with NaCl molecules having the shape (including distribution of electrical charges) that makes them fit well with certain receptors on the tongue, and the same kind of explanation, attraction of water molecules to one another, is used in computing the liquid state.

Leibniz, while obviously not aware of the specifics that will take centuries from alchemy to quantum chemistry to develop, was nevertheless very clear in his support for configurationally emerging qualities: §64. *Thus the organic body of each living being is a kind of divine machine or natural automaton, which infinitely surpasses all artificial automata. For a machine made by the skill of man is not a machine in each of its parts. For instance, the tooth of a brass wheel has parts or fragments which for us are not artificial products, and which do not have the special characteristics of the machine, for they give no indication of the use for which the wheel was intended. But the machines of nature, namely, living bodies, are still machines in their smallest parts ad*

¹ Subsequently, he will refine the system by introducing a separate list for negative properties, akin to the denominator in fractions, but we will not follow this development here.

infinitum. It is this that constitutes the difference between nature and art, that is to say, between the divine art and ours.

As this and many other sections of the *Monadology* make clear, a literal reading of the work no longer makes sense in the light of subsequent developments. Cell theory, and the doctrine that each cell is formed of other cells, *omnis cellula e cellula*, was not properly articulated until the 19th century. The full synthesis of a living cell from inorganic materials is still some ways off (see the 2010 JCVI FAQ), but by now the scientific consensus treats life itself as an emergent property. That said, a less literal reading, wherein life is not attributed to any particular monad, but to the configuration as a whole, is still feasible, indeed preferred. Since the genetic configuration in question is very complex (560 kilobases, slightly over one megabit, not counting the empty cell in which it is placed), it is currently beyond our materials science modeling ability. This leaves some maneuvering room for hard-line skeptics who deny that life can emerge from purely inorganic matter. But clearly, with the advent of replicating artificial organisms, empirical study of entelecheia is slowly becoming feasible.

III. CYCLIC FLUENT

At this point, we have read about as much into the *Monadology* as we plausibly can. What remains is to provide a contemporary technical apparatus built from parts such as *cyclic groups* and *fluents* that were not at Leibniz's disposal, and see to what extent his statements make sense in terms of this apparatus. Again, our goal is to confront our contemporary scientific understanding of the world with the aid of these newly reconstructed monads, treating the philological problem "is this *really* what he meant?" as secondary compared to the philosophical problem of "is this *really* the way things are". That said, it takes no special effort to read the *Monadology* in the manner indicated here, and time and again we will call attention to sections that would, under other readings, remain highly challenging or downright mysterious.

In situation calculus (McCarthy and Hayes 1969) and other versions of action logic, *fluents* are simply variables sensitive to the passage of time. In the AI/planning literature the background is almost uniformly assumed to be absolute, Newtonian time. (In the past decade relative, Einsteinian time is beginning to get more attention, see e.g. Andr eka et al. 2012, but this work also assumes an underlying real closed field, elementary equivalent to R .) Our current nuanced understanding of the real line R as a suitable theory of both one-dimensional Euclidean space and of the passing of (absolute or relative) time is a relatively new development, starting with Cauchy, Weierstrass, Bolzano, and still significantly incomplete until the deeper foundational work of Tarski (1951) and Robinson (1966). We see Leibniz as operating in an entirely different regimen, again more

characteristic of computer science, where discrete time is assumed as a matter of course. We will be working with fluents whose underlying time parameter is taken from a discrete set. If we use an elementary time tick t , either we obtain Z or, once we have $t \cdot n = 0$ but no $t \cdot m = 0$ for $m < n$, we have the cyclic group Z_n as our basic clock wheel. §11 *It follows from what has just been said, that the natural changes of the Monads come from an internal principle, since an external cause can have no influence upon their inner being.* §12. *But, besides the principle of the change, there must be a particular series of changes, which constitutes, so to speak, the specific nature and variety of the simple substances.* §13. *This particular series of changes should involve a multiplicity in the unit or in that which is simple. For, as every natural change takes place gradually, something changes and something remains unchanged; and consequently a simple substance must be affected and related in many ways, although it has no parts.*

The simplest case, a binary ticker, has two states 0 and 1, and corresponds in linear time Z to the predicate *even* or its negation *odd*. Inspecting such a ticker at random intervals may show it more often, say with probability $p > 1/2$, in state 0 than in state 1. In such case we can even it out by the same trick that we use to construct a fair coin from an inherently biased one, redefining “tick” as change from 0 to 1 or change from 1 to 0. This way, the two kinds of newly defined ticks become equiprobable independent of the value of p , so our clock ticks somewhat more evenly. There is still no guarantee that the absolute time spent between two ticks is exactly the same on each occasion, nor is there a guarantee that the “up” tick would fall exactly halfway between two “down” ticks. Nevertheless, we can now have a *virtual* binary ticker, defined by the *average* of the time spent between up- and down-ticks.

There are hard conceptual and practical problems here, e.g. protecting the clock from external effects (mechanical clocks are very sensitive to temperature, and we don’t know too much about the effects of e.g. strong magnetic or gravitational fields on atomic clocks) and from slow drift (which may affect the physical constants the clock is based on). We will steer clear of these problems here, assuming simply that there *are* elementary clocks of sufficient precision, a move Leibniz would no doubt approve of. The easiest way to build something more complex from elementary clocks (cyclic groups C_i) is a clock $C = \prod_i C_i$ containing these. This is simply the direct (Cartesian) product of the components, with no provision that the C_i start off in the same state. Indeed, we can arbitrarily designate one step, any step, as the starting point on every face.

We stay a step removed from the contemporary theory of cyclic groups in that powers of the same number must be disregarded: once we have clock C_p for some prime p there is no value in forming $C_p \times C_p$ as this will measure the exact same time p – only relative primes need apply. Leibniz would no doubt be seriously challenged in extending the *Monadology* to cases of allotropy brought forth by Berzelius a century later, but we are not particularly interested in the outcome, since by now we are reasonably certain that in contemporary materials

science we already have the right theory of allotropy. What we are interested in is applying the *Monadology* to those cases where our best contemporary theories are still fraught with difficulty, in particular, the study of entelechy.

Why do the planets revolve? Why do people strive, and if they strive so mightily, why do they die anyway? Leibniz is generally viewed as the person who took up the key issues of Aristotelian dynamics, energy and entelechy, and provided the philosophical underpinnings of the transition to classical physics. Yet his physics (for a summary see McDonough 2014) is developed in directions completely orthogonal to the direction that classical mechanics took: there is little in his work that truly anticipates d'Alembert, Fourier, Lagrange, and Hamilton, and a great deal that concerns itself with properties such as elasticity that remained outside the purview of classical mechanics for centuries after him. When Leibniz rejects Newton's greatest invention, gravity, this is based neither on personal animus nor on metatheoretical considerations such as rejecting action at a distance (though in his third letter to Dr. Clarke he certainly compares this to occult powers), but rather on a strongly felt need to provide a theory of the soul.

The fact of the matter is that in critical respects *De Anima* is impossible to make sense of, at least in the form we have it. To Leibniz the missing part is the *realization*: how do you construct a soul? Now that we are building all kinds of soulless automata, ones with remarkable sensory and motion capabilities, the question is even more acute. According to Iltis (1971)

What is real in nature for Leibniz is primitive force or striving, and this was developed by him in the succeeding years as the essence of the monad.

Planets, as far as Leibniz is concerned, will follow their prescribed orbits just by virtue of conservation of momentum. Unlike Newton, whose primary accomplishment is to unify the sublunary and the superlunary spheres by means of gravity, Leibniz is interested in separate theories of the two, with the *Monadology* to fill the gap left by *Discours de Métaphysique*. When we construct a soul, we need good building materials, not just for immortality—obviously a nontrivial design goal—but also for free will. Newton himself may have believed that planets have souls (schoolbook presentations in subsequent centuries have carefully suppressed the occult elements in Newton's thinking) but these are not souls with free will.

Today, computer science offers a satisfactory mathematical model of free will in nondeterministic automata (Floyd 1967), and the very idea of using purely mathematical entities such as finite groups is sufficient to guarantee a solid foundation for immortality. The central contribution of the *Monadology* to the construction of a soul is the theory of entelechy it offers. §14. *The passing condition, which involves and represents a multiplicity in the unit or in the simple substance,*

is nothing but what is called Perception, which is to be distinguished from Apperception or Consciousness (...) In this matter the Cartesian view is extremely defective, for it treats as non-existent those perceptions of which we are not consciously aware. This has also led them to believe that minds [esprits] alone are Monads, and that there are no souls of animals nor other Entelechies. Thus, like the crowd, they have failed to distinguish between a prolonged unconsciousness and absolute death, which has made them fall again into the Scholastic prejudice of souls entirely separate [from bodies], and has even confirmed ill-balanced minds in the opinion that souls are mortal.

Planets will continue to revolve simply because there is no dissipative force acting on them, but why do people continue to go on in the face of difficulties? The answer, we propose here, is that they are driven by entelechy, an internal clockwork that will go on even when they are asleep or unconscious for a prolonged time. §15. *The activity of the internal principle which produces change or passage from one perception to another may be called Appetition. It is true that desire cannot always fully attain to the whole perception at which it aims, but it always obtains some of it and attains to new perceptions.*

This provides a new answer to concerns recently raised in regards to *wire-heading* (Yampolskiy 2014), the situation when rats, humans, or artificial general intelligences (AGIs) gain direct access to their reward mechanism and can freely stimulate themselves. For Leibniz, this would amount to continual resetting of the internal clock, with the subject being stuck in the same (pleasurable) state. As a practical matter, AGIs currently have no access to their utility functions (Lenat 1983), but the matter becomes increasingly urgent as our understanding of the human mind and body, and the concomitant potential for self-modification, grows.

IV. CONCLUSIONS

The main design lessons to be learned from the *Monadology* are rather clear. A basic, maybe *the* basic, defining element of the human condition is awareness of our mortality. If life is an emergent property, so is death. Of the many parallel working internal clocks providing entelechy, there need not be any single one responsible for the main cycle of our lives. Sometimes we may get a glimpse, as with the discovery of the mutation responsible for Huntington's disease, a situation that Ridley (2006) describes as follows:

Either you have the Huntington's mutation and will get the disease or not. This is determinism, predestination and fate on a scale of which Calvin never dreamed.

But in general, we are still in the dark. Individual experience is practically worthless (premotions, if true, appear to come too late), and collective experience provides only crude statistical guidelines. The desire to tamper with one's internal clock and stay forever young is universal, and if life expectancy statistics are to be believed, humanity is actually making noticeable gains in this regard. However, if we take matters into our own hands (as we should), the task is much larger than better understanding the genetic code or hyperfine transitions (the current basis of our atomic clocks). This is because for entelechy to work, we need §59 (...) *universal harmony, according to which every substance exactly expresses all others through the relations it has with them.*

This is a tall order. The next question, which we cannot in any detail discuss here, is whether we can build something that provides a reasonable approximation of universal harmony the same way as computers are reasonable approximations of Turing Machines. The Stepped Reckoner had problems with decimal carry that took a century to debug through Payen's Arithmomètre and the Tarrant-Felt Comptometer that stayed in use until the advent of electronic calculators. Here we are faced with a somewhat similar problem: §63. *The body belonging to a Monad (which is its entelechy or its soul) constitutes along with the entelechy what may be called a living being, and along with the soul what is called an animal. Now this body of living being or of an animal is always organic; for, as every Monad is, in its own way, a mirror of the universe, and as the universe is ruled according to a perfect order, there must also be order in that which represents it, i.e. in the perceptions of the soul, and consequently there must be order in the body, through which the universe is represented in the soul.*

In contemporary terms, what we need is some form of knowledge representation that is as tightly coupled to the motivational system (entelechy) as to the sensory system. Without this, automata cannot be animated.

ACKNOWLEDGEMENT

We thank András Máté (ELTE) for pointing out Leibniz's pioneering treatment of negation.

REFERENCES

- A Collection of Papers, Which Passed between the Late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. London, 1717.* <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00227>, 1715.
- Anon., J. Craig Ventner Institute. *First Self-replicating Synthetic Bacterial Cell FAQ*. <http://www.jcvi.org/cms/research/projects/first-self-replicating-synthetic-bacterial-cell/faq>, 2010.
- Coffa, J. Alberto 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Floyd, Robert W. 1967. Nondeterministic Algorithms. *Journal of the ACM (JACM)*. 14/4. 636–644.
- Grosholz, Emily 1996. Plato and Leibniz against the Materialists. *Journal of the History of Ideas*. 57/2. 255–276.
- Hajnal, Andr eka – Madar asz, Judit X. – N emeti, Istv an – Sz ekely, Gergely. 2012. A Logic Road from Special Relativity to General Relativity. *Synthese*. 186/3. 633–649.
- Itlis, Carolyn. 1971. Leibniz and the vis viva Controversy. *Isis*. 62/1. 21–35.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1966. *Philosophical Papers*. Ed. George Henry Radcliffe Parkinson. Oxford, Clarendon Press.
- Lenat, Douglas B. 1983. EURISKO: A Program That Learns New Heuristics and Domain Concepts. *Artificial Intelligence*. 21. 61–98.
- McCarthy, John – Hayes, Patrick J. 1969. Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence. In B. Meltzer – D. Michie (ed.) *Machine Intelligence 4*. Edinburgh, Edinburgh University Press. 463–502.
- McDonough, Jeffrey K. 2014. Leibniz’s Philosophy of Physics. In Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014 edition.
- Mercer, Christia 2008. The Platonism at the Core of Leibniz’s Philosophy. In Douglas Hedley – Sarah Hutton (ed.) *Platonism at the Origins of Modernity. International Archives of the History of Ideas*, Vol. 196. Springer Netherlands. 225–238.
- Ridley, Matt 2006. *Genome*. Harper.
- Robinson, Abraham 1966. *Non-standard Analysis*. North-Holland.
- Ross, G. M. 1974. Leibniz and the Nuremberg Alchemical Society. *Studia Leibnitiana*. 6. 222–248.
- Tarski, Alfred 1951. *A Decision Method for Elementary Algebra and Geometry*. Berkeley – Los Angeles.
- Unger, Peter 2014. *Empty Ideas*. Oxford, Oxford University Press.
- Yampolskiy, Roman V. 2014. Utility Function Security in Artificially Intelligent Agents. *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*. 26. 1–17.

Auteurs / Contributors

Pierre Guenancia, Professeur à l'Université de Bourgogne (Dijon), histoire de la philosophie moderne (Descartes, Pascal).

E-mail : pierre.guenancia@u-bourgogne.fr

Vincent Carraud, Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université de Paris Sorbonne, où il dirige l'équipe de recherche *Métaphysique : histoires, transformations, actualité* et le *Centre d'études cartésiennes*. Il a reçu le grand prix de philosophie de l'Académie française en 2010.

E-mail : vincent.carraud@paris-sorbonne.fr

Gábor Boros, Professeur de philosophie à l'Université Loránd Eötvös à Budapest. Son domaine de recherche concerne la philosophie classique, éthique et la philosophie des émotions.

E-mail : h13556bor@mail.iif.hu

Dan Arbib, Agrégé-répétiteur, Département de philosophie, École Normale Supérieure, France. Areas of specialization : Descartes, Levinas, history of metaphysics.

E-mail : dan.arbib@gmail.com

Tamás Pavlovits, Maître de conférences habilité à diriger des recherches au Département de Philosophie de l'Université de Szeged. Ses domaines de recherches concernent l'histoire de la philosophie de l'âge classique, l'éthique et la phénoménologie contemporaine.

E-mail : pavlo@philo.u-szeged.hu

Miklós Vető, Professeur titulaire de philosophie (émérite), Département de Philosophie, Université de Poitiers, Poitiers, France. Spécialisation : histoire de la philosophie et métaphysique.

E-mail : miklos.veto@neuf.fr

Laure Verhaeghe, Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche. Equipe de recherche *Métaphysique : Histoires, transformations, actualité*, Université Paris-Sorbonne, France.

E-mail : laure.verhaeghe@paris-sorbonne.fr

Alberto Frigo, Université de Reims. Spécialiste d'histoire de la philosophie et de la spiritualité à l'âge classique.

E-mail: albertofrigo@hotmail.it

Béla Mester (PHD), Senior Research Fellow of the Institute of Philosophy of the Research Centre for the Humanities of the Hungarian Academy of Sciences. His fields of research are: history of early modern philosophy, history of political philosophy, and history of Hungarian philosophy.

E-mail: mester.bela@btk.mta.hu

Andreas Blank is Senior Lecturer in philosophy at the University of Paderborn, Germany. He has been Visiting Fellow at the Center for Philosophy of Science at the University of Pittsburgh, and at the Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas at Tel Aviv University.

Andras Kornai is an applied mathematician working primarily in the area of mathematical linguistics and natural language understanding. He is senior science advisor at the Computer and Automation Research Institute of the Hungarian Academy of Sciences, a professor at the Department of Algebra, Budapest University of Technology and Economics, and a research associate at the Hariri Institute for Computing, Boston University.

E-mail: kornai@sztaki.hu

Summaries

PIERRE GUENANCIA

The Distinction and the Union of Body and Soul: Which One Is More Cartesian Than the Other?

In this paper two problems are analysed: one is the problem concerning the union of the body and the soul, the other is the problem concerning the passivity of the soul in this union in Descartes. I try to formulate the question of the compatibility between the union and the distinction of two substances. It seems that these two affirmations are inseparable and it is impossible to comprehend the one without the other. But the order between the two substances is not only lexical. Even if metaphysics goes from the knowledge of the distinction to the knowledge of the union, Descartes claims that the knowledge of the distinction of the substances goes against the primitive feeling of the union.

VINCENT CARRAUD

Before Cartesianism? The Peronian Descartes: the *Studium bonae mentis*

If we only use the word « Cartesian » for what Descartes wanted us to know about him and for what was made public by the books he published and the letters he agreed to release, we may follow the example of Pierre Costabel and use the adjective “Peronian” to refer to a more personal –though no less philosophical- expression of Descartes: that of sieur du Péron, a gentleman from Poitou, revealing views that remained unknown to his contemporaries. This article presents the *Studium bonae mentis*, which is an unfinished work that seemingly exemplifies the distinction between the Cartesian Descartes, a dogmatic, and the Peronian Descartes, who is still looking for his own path. An unfinished and fragmented work, the *Studium* introduces Descartes to philosophy, a new field for him, and is thus decisive in its own doubts and failure: there, Descartes lays out a theory that will be brought to fruition in the *Regulae*, the theory that order requires one to begin with the very beginning, which is our very own understanding.

GÁBOR BOROS

On the Intellectual Emotions in Descartes

In *The Passions of the Soul*, Descartes introduces the concept of “intellectual emotion” or “the inner emotion of the soul”. The distinguishing feature of this emotion is that its origin lies in the will as the active faculty of the soul instead of the body’s active influence on the soul. There are, however, some serious problems concerning this concept. In attempting to solve the difficulties, I propose to distinguish three layers within Descartes’ concept of intellectual emotion. I call “rational” the emotions Descartes mentions in Part 4 of *The Principles*: the emotions aroused in us when our minds decode the message of a book, a theater play etc. These emotions can be called “rational” based on our rational faculties being at work when separating the symbolic message from its physical carrier. I call “intellectual” the emotions whose objects are presented to us by our intellect, like the philosophical concept of God analyzed in Meditation 3, which results in Descartes’ inviting himself and the reader to contemplate and adore God. Finally, I call “purely intellectual” the emotions the reflection on the first- or second-order intellectual emotion – “rational”, “intellectual” – arouses in us. In my view, this is the clue to the right interpretation of Descartes’ example of the husband mourning his wife while feeling a secret joy.

DAN ARBIB

Contributions to the History of Cartesian Scotism

Our hypothesis is that being a Cartesian philosopher meant at first being a Scotist. We shall put this hypothesis to the test on the concept of infinity (I). Descartes actually inverts the Aristotelian determinations of infinity, repeating the Scotist attitude through his conception of actual infinity, infinity as a mode and entitas as quantifiable (II). To be sure, other authors (Thomas Aquinas and Henry of Ghent, e. g.) may be associated to Descartes and Scotus, but their negative interpretation of the idea of infinity takes them away from it (III) and reveals the primacy of representation and the Scotist and Cartesian refusal of apophatism (IV). Nevertheless, the scotism of Descartes shows an indecision in Cartesian metaphysics between two rival assertions, that of a univocity of being without disjunction, and that of a disjunction without univocity (V-VI). By opting for the first one, the Cartesian posterity will play a certain Cartesian Scotism against the another one.

TAMÁS PAVLOVITS

The Priority of the Infinite in the Order of Perception in Descartes

In Cartesian philosophy the idea of the infinite is the clearest, the most distinct and the truest idea. Descartes claims that this idea has priority in the order of perception in relation to all other ideas. In this paper I examine the meaning of this priority. I argue that in Descartes there are two different perceptions of the infinite: an implicit and an explicit. The implicit perception of the infinite precedes all perception and it

is the transcendental condition of perception. In this case the object of the perception is not an idea. We have to analyse how the implicit perception of the infinite becomes explicit perception, i.e. a perception of the idea of the infinite. Descartes explains this procedure in his responses to the objections. I argue that the idea of infinite is not one innate idea among the others, but a specific idea which constitutes the basis of all perception in Descartes.

MIKLÓS VETŐ

Fénelon or the Power of the Idea of God

In this paper various interpretations of Cartesian philosophy are analysed in general, and Pascal's discourse on the self in particular. I argue that Pascal's concept of "amour-propre" is developed on the basis of the Cartesian concept of "générosité". Pascal uses this concept both in a negative and a positive sense. On the one hand, the generous is presented as the opposite of the "hateful self" (*le moi haïssable*), on the other hand it represents the perfect fraud. This opposition will be interpreted as two figures opposite honesty.

LAURE VERHAEGHE

The Example of the First Cartesian: Pascal's Interpretation of Generosity

In this paper we examine certain interpretations concerning the Cartesian philosophy, in particular Pascal's discourse on the self. I argue that Pascal's concept of "amour-propre" is developed on the base of the Cartesian concept of "générosité". Pascal uses this concept in a negative and a positive meaning. On the one hand, the generous is presented as the opposite of the "haiteful self" (*le moi haïssable*), on the other hand it represents the perfect fraud. We interpret this opposition like two figures opposite of honesty.

ALBERTO FRIGO

Descartes and Scholastic Love: Remarks on the Definition of Love in *Passions de l'âme*

The definition of love given by Descartes in the *Passions of the Soul* (art. 79-84) has never stopped puzzling commentators. If the first Cartesian textbooks discreetly evoke or even fail to discuss Descartes' account of love, Spinoza harshly criticizes it, pointing out that it is "on all hands admitted to be very obscure." More recently several scholars have noticed the puzzling (or even paradoxical) character of the articles of the *Passions of the Soul* on love and hate. In this paper we would like to propose a reassessment of the definition and the phenomenology of love provided by the *Passions of the Soul* and the *Letters* to Elizabeth and Chanut. By tracing back Descartes' scholastic sources (namely Aquinas' treatises on passions and charity in the *Summa theologiae*), we will demonstrate how Descartes builds up his definition of love by displacing or subverting the meaning of several major elements of the thomistic *vulgata*. Hence a significant part of the obscu-

rity of the definition given by the *Passions of the soul* possibly finds its ultimate rationale in this attempt to recover some traditional questions of the scholastic debate on love, while advancing new answers to them.

BÉLA MESTER

Hungarian Cartesians in the Mirror of the Historiographical Narratives

The paper offers an overview of the Cartesians in the light of the narratives developed in the history of Hungarian literature, history of science, history of education, church history, and history of philosophy, focusing on the second half of the 17th-century Hungarian culture. The first part outlines the cultural, institutional, and religious background; the second provides a presentation of the controversies of three generations of Hungarian Cartesians and anti-Cartesians. In the third part I analyse the long Hungarian debate on Cartesian thought within the framework of the European history of philosophy of the same epoch, focusing especially on the Dutch connections, which had the most important influences on early modern Hungarian thought. Finally, I discuss relevant problems of historiography as well as the methodological innovation that were required for carrying out the present research.

ANDREAS BLANK

Animals and Immortality in the *Monadology*

In the *Monadology*, Leibniz claims that all animals can begin their life only at the beginning of the world and end their life only through divine intervention. Immediately before formulating this claim, Leibniz outlines his theory of perspectival representation, and the present article argues that this theory is relevant for understanding the grounds for Leibniz's claims concerning animal immortality. To substantiate this claim, the role of the theory of perspectival representation in Leibniz's adoption of the scholastic theory of incomplete entities in his response to François Lamy is explored. Even if the theory of incomplete entities is not mentioned in the *Monadology*, it indicates a sense in which an animal soul can be understood to be incomplete without other simple substances that constitute its organic body. This is why the role of other simple substances in perspectival representation specifies a sense in which animal souls are naturally inseparable from organic bodies.

ANDRÁS KORNAI

Realizing Monads

We reconstruct monads as cyclic finite state automata whose states are what Leibniz calls *perceptions* and whose transitions are automatically triggered by the next time tick he calls *entelechy*. This goes some way toward explaining key aspects of the *Monadology*, in particular, the lack of inputs and outputs (§7) and the need for universal harmony (§59).