

Philippe Casadebaig, « Puis-je douter de mon corps ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 2018/1, n° 97, p. 73-104.

L'article discute une thèse avancée par J.-L. Marion dans *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris, PUF, 2013, chap. III). Si pour Marion le doute de Descartes n'est pas capable, ni en fait ni en droit, d'atteindre mon propre corps, autrement dit ma « chair », l'auteur souhaite montrer que la démarche dubitative de la première *Méditation* impose, au contraire, ce doute et l'accomplit en effet. Pour ce faire, après avoir rappelé le débat sur ce point qui caractérise les études cartésiennes, et aussi la lecture phénoménologique de M. Henry, que Marion à plusieurs titres prolonge et valide, l'article retrace tout d'abord la logique du doute cartésien. Il s'agit de trouver des raisons de douter, c'est-à-dire des raisons qui minent la validité ininterrogée de nos croyances, en exhibant par là même leur statut de croyances. D'où un paradoxe : « D'une part, dans le projet d'accomplir ma volonté de vérité, je ne puis mettre en doute que mes propres croyances, mais d'autre part ce n'est que par leur mise en doute que je reconnais mes croyances comme telles » (p. 81). La nécessité de trouver des raisons de douter ne peut dès lors relever que d'une exigence d'accomplir un retour réflexif sur ses propres croyances. Mais c'est surtout l'argument du rêve à retenir l'attention de l'auteur, pour qui ce doute atteint « mon sentir le plus intime et familier [...], c'est-à-dire ce que je tiens constamment pour l'acte même de ma présence quotidienne aux choses du monde ». En effet il « en vient à me toucher et m'affecter comme un violent soupçon de l'incertitude de mon être propre » (p. 85), avec un étonnement (*stupor*) qui est « presque capable de me persuader que je dors » (AT IX-1, 15). La croyance d'être éveillée, étayée par le fait de sentir mon corps et *par* mon corps, est ainsi rendue indiscernable de son contraire. Or, si Marion insiste sur l'atténuation (« presque capable de me persuader ») pour excepter le *corpus meum* de l'éprise de ce doute, l'auteur y voit seulement l'effet de la prise en compte de la logique de démasquage des croyances qui gouverne la première *Méditation* : « Si le sujet méditant était tout à fait, et non pas seulement “presque” persuadé qu'il dort, quelque problématique et paradoxal qu'il soit d'énoncer l'assertion “je dors”, elle exprimerait sa croyance qu'il tiendrait donc pour vraie, et dès lors il n'y aurait en son esprit aucun doute » (p. 89). Il en découle la possibilité de ressaisir la fonction de l'argument de la folie, que l'argument du rêve vient moins à suppléer qu'à prolonger. Il s'ensuit également la nécessité de soutenir une « lecture » du célèbre « *videre videor* » (AT VII, 29) qui « pourra être à bon droit qualifiée d'“intellectualiste” » (p. 101). La formule se borne à souligner l'identification, issue du travail du doute, de l'essence de la pensée à la conscience, qui, tout étant parfois décrite par Descartes en utilisant le lexique de l'expérience, de la perception ou même du sentir, relève sans doute foncièrement de l'entendement (AT III, 691 ; AT VII, 62 et 176). Puis-je donc douter de mon corps ? L'auteur répond par la négative, mais, en précisant que le doute de la première *Méditation* atteint seulement l'opinion confuse que j'avais d'un *corpus meum*, qui sera remplacé, lors de la dernière *Méditation*, par la connaissance certaine, et donc claire et distincte, « que c'est seulement en son union avec l'âme intellectuelle que mon corps peut en vérité être dit “mien” » (p. 104). L'analyse est subtile, souvent fort éclairante, et, dans son enjeu principal, convaincante. On émettra des réserves uniquement sur les remarques que l'auteur formule (p. 104) à propos d'un passage difficile de la *Méditation* II (AT 19-21) dont S. Landucci a fourni un excellent commentaire dans *La mente in Cartesio*.

Dan Arbib, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2017.

Pour aborder cet essai extrêmement riche, et à plusieurs titres novateur, il convient de partir de son titre, qui vaut annonce d'une thèse. *Descartes, la métaphysique et l'infini* : l'enjeu est triple. Il s'agit d'abord de préciser le(s) rôle(s) que la notion d'infini joue dans la pensée de Descartes. Ensuite, de revenir sur la capacité de la métaphysique à atteindre l'infini – quitte à en être éventuellement *atteinte* en retour. Enfin, de situer l'infini cartésien dans l'histoire des métaphysiques de l'infini (ou, si on préfère, dans « l'histoire métaphysique de l'infini », p. 211).

Dès lors, en prenant comme fil conducteur les occurrences du lemme « infini — » dans la *Correspondance* de Descartes, le premier chapitre de l'ouvrage retrace le passage « De l'infinité de distance à l'infinité de substance ». « L'infini pris comme concept métaphysique ou nom de Dieu » (p. 26) fait son apparition dans les lettres à Mersenne du printemps 1630 sur la libre institution des vérités éternelles. Mais l'infinité ne s'y trouve atteinte qu'extrinsèquement, c'est-à-dire dans une sorte de « secondarité » par rapport à la toute-puissance et à l'incompréhensibilité de Dieu. Une infinité « de distance », donc, car elle ne vient qu'à nommer la double indépendance de l'être divin d'avec le compréhensible et le créé. Mais si l'affirmation de la substantialité infinie de Dieu n'est pas indispensable pour énoncer la transcendance divine en tant que puissance instauratrice de l'ordre créé, elle le devient au contraire lorsque Descartes s'engage à démontrer l'existence de Dieu. Les *Méditations* et les lettres des années 1640-1641 témoignent de l'apparition d'une infinité d'un autre type, « l'infinité de substance », celle de l'*idea substantiae infinitae*, et l'infini de s'affirmer ainsi comme « un attribut privilégié, au point de devenir le nom divin par excellence » (p. 47). Une infinité qui n'est en rien relative à l'acte créateur et instaurateur de Dieu, mais qui lui est plutôt « intrinsèque ». Or, si l'infini s'impose en deux salves dans le corpus cartésien, c'est sans doute car il se trouve mobilisé en correspondance de deux déterminations distinctes de la métaphysique, conçue, en 1630, comme un savoir qui énonce le fondement de toutes les autres sciences, et plus tard, à partir des *Méditations*, comme enquête sur « les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre ». D'où la tension bien connue entre deux primautés, celle ontique du Dieu instaurateur de l'ordre du créé et celle épistémologique de l'*ego* en tant que principe de la mise en ordre des *cogitata*. Mais cette tension trouve sa cheville ouvrière dans la notion même d'infini. En effet, d'après l'auteur, « l'enjeu de l'*idea infiniti* » est celui de « s'inscrire dans la *philosophia prima* comme *cogitatum* et affoler la *cogitatio* et la creusant en direction de son fondement ontique » (p. 69). En sorte que l'infinité de distance et l'infinité de substance dessinent finalement un « cercle » vertueux que Descartes ne cesse d'entretenir tout au long de sa réflexion

Pour monter comment s'opère cette « synthèse » (p. 70) entre les deux rôles de l'infini, et donc comment l'infini peut articuler les deux pôles de l'onto-théologie sans donner lieu à une métaphysique bifide, il faut se pencher d'abord sur l'intelligibilité de l'infini divin qu'énonce la *philosophia prima* cartésienne. C'est l'enjeu du chap. II de l'ouvrage, qui rappelle tout d'abord que c'est précisément en reconnaissant comme son objet le concept univoque d'étant, l'*ens ut intelligibile*, qu'à partir de Duns Scot la métaphysique reconduit Dieu au domaine de l'intelligible sous la figure de l'*ens infinitum*. Descartes confirme et prolonge cette décision scotiste. D'où la caractérisation de l'idée d'infini comme idée vraie, et *maxime vera*, car détenant le maximum de réalité objective et donc aussi le maximum de clarté et de distinction. « Infini est donc le nom du Dieu représentable qu'exige la détermination scotiste de la métaphysique » (p. 95) dont l'*idea infiniti* valide au plus haut point l'exigence. On peut même aller plus loin : malgré des propos cartésiens bien connus (AT VII, 368), l'extrême intelligibilité de l'*idea infiniti* semble presque primer sur l'incompréhensibilité de l'être et de l'agir divin. Si cette dernière est souvent réaffirmée, dans le *Discours*, les *Méditations* et les *Principes* elle n'apparaît qu'après la démonstration *a posteriori*, qui se fonde au contraire sur le caractère éminemment intelligible de l'*idea Dei* – et, de surcroît, en guise d'objection à la possibilité d'une telle démonstration. Il s'agit d'ailleurs, d'une objection qui a une longue histoire. On peut en effet opposer l'attitude de Descartes à une série d'approches « apophatiques » de l'infini, dont témoignent certaines pages des Thomas d'Aquin, de Montaigne et de Bérulle. D'autre part, en se « détourn[ant] des séductions de l'apophase » (p. 127) Descartes prolonge des stratégies « d'intégration métaphysique de l'infini » déjà esquissées par Duns Scot (qui théorise la possibilité d'une connaissance infracomprensive de l'infini par un acte intellectif fini), par Bonaventure (qui superpose *immensitas* et *infinitas*) et même par Augustin (par sa distinction entre *atingere mente* et *comprehendere* – mais pourquoi ne pas évoquer le débat, central pour la postérité moderne des

doctrines scotistes, sur la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstraite de Dieu ?)

Après avoir longuement illustré la positivité épistémologique de l'infini, il revient au troisième chapitre de l'ouvrage de montrer comment elle se double d'une primauté ontologique. Descartes esquisse en effet une déduction à partir de l'infini de toutes les déterminations de l'essence divine. L'infinité se révèle être à ce titre la raison ultime non seulement de l'actualité et de l'éminence de toutes les perfections divines qui font de Dieu *l'ens amplissimum* et *summe perfectum*, mais aussi de sa définition comme *causa sui*. Il en découle la possibilité de ressaisir la continuité foncière qui relie, dans les *Méditations*, la preuve a priori et celles a posteriori de l'existence de Dieu, les secondes s'appuyant sur une détermination de l'être divin comme infini qui constitue le fondement du nom de *ens summe perfectum* qui gouverne la première preuve. Toutefois, en déclarant comme compatibles en Dieu la perfection et l'infinité, Descartes s'inscrit en faux contre la définition même de l'infini donnée par Aristote. Dan Arbib propose dès lors une comparaison détaillée de l'infini cartésien et de l'infini aristotélicien en montrant comme, sous la plume de Descartes, c'est le concept d'indéfini qui assure la relève de l'infini aristotélicien. Mais, de nouveau, la réécriture cartésienne de l'infini aristotélicien, s'inscrit dans une démarche de plus vaste portée, accomplie par la métaphysique moderne, pour intégrer au sein du domaine de la science de l'étant en tant que représentable l'infini en acte et parfait, et cela au truchement d'un « concept d'étantité infinie en acte identifiée à la simplicité et à la totalité » (p. 201). Et la fin du chapitre de retracer les jalons de cette démarche chez Henri de Gand, Dun Scot et Suárez : l'exigence aristotélicienne de quantification de l'infini s'y trouve transposée de la *quantitas molis* à la quantité de perfection entitative et s'ouvre ainsi un « espace de la métaphysique » qui coïncide avec une *latitudo entis* articulée à partir de la disjonction matricielle entre infini et fini.

Mais si cela est vrai, si tout est *ou* infini ou fini, il conviendra alors de mesurer les fonctions dont se charge l'infini cartésien au sein de cette *divisio entis* principielle. C'est l'enjeu des deux derniers chapitres de l'ouvrage, dont le premier se penche sur « les embarras de l'ontologie » cartésienne : c'est-à-dire les tensions, sinon même les apories, qui affectent les concepts de substance, de ressemblance, de participation (mais aussi de *causa sui* et d'analogie) lorsque Descartes les mobilise pour articuler le rapport fini/ infini. D'où, selon l'auteur, « une double et aporétique structuration de l'ontologie cartésienne » : « d'un côté, la césure fini/infini instaure une univocité horizontale (tous les étants finis s'équivalent comme finis) et une équivocité verticale (rien ne se dit univoquement de Dieu et des créatures), d'un autre la césure *res extensa/ res cogitans* instaure une univocité verticale (Dieu et l'*ego* déploient la *cogitatio*) et une équivocité horizontale (Dieu et l'*ego* diffèrent *toto coelo*, comme *cogitantes*, de la *res extensa*) » (p. 233). L'*idea infiniti* constitue le point indivisible d'où toutes ces apories révèlent leur cohérence et il revient à une séquence célèbre de la *Meditatio* III (AT 45, 23 ss) de l'exhiber – séquence que l'auteur commente presque mot pour mot dans le dernier chapitre de son ouvrage. La comparaison entre le fini et l'infini que Descartes y propose échappe aux exigences de la *comparatio* méthodique, ou plutôt modifie les conditions mêmes d'exercice de la méthode, de sorte que l'antériorité de l'idée d'infini qui rend possible la saisie du fini comme fini relève d'une condition originaire qui situe l'*ego* et le déprise de la maîtrise qu'il s'arrogé sur ses représentations. Cela permet de risquer une relecture de l'innéité *sui generis* de l'*idea Dei* et de la distinction entre connaissance implicite et connaissance explicite, jusqu'à conclure qu'« en tant que la finitude impose une comparaison avec l'idée d'infini, l'idée d'infini est implicite à toutes les idées du fini » (p. 316). Une « idée-condition », donc, qui dessine l'horizon contre lequel se détache la finitude théorique et pratique du fini.

Les remarques qui précèdent offrent un aperçu des thèses avancées par D. Arbib dans cet essai remarquable qui a le mérite d'aborder à nouveau frais une question centrale de la philosophie cartésienne, pourtant trop souvent délaissée par les commentateurs. Malgré quelques coquilles et des analyses auxquelles la grammaire interdit de souscrire (p. 45), l'ouvrage témoigne d'une connaissance magistrale du corpus cartésien et d'une capacité singulière d'expliquer les nœuds métaphysiques les plus enchevêtrés avec une prose au style clair, parfois presque didactique à force de reprises et de répétitions (proche parfois de celui de Jean Laporte).

Nous avons privilégié ici les enjeux majeurs de la démonstration qui est conduite par l'auteur avec rigueur et aisance au fil des chapitres et qui débouche sur le constat que la métaphysique ouvre et œuvre à son dépassement en raison de l'infini, qui impose à la « rationalité d'admettre en son sein ce qui lui demeure irréductible » (p. 273). D'un même geste cartésien, la métaphysique accueille la

transcendance et se transcende elle-même. Cette conclusion est pourtant étayée par un nombre d'analyses de détail, souvent issues d'une lecture à la loupe du texte cartésien et très souvent admirables, qui appellent à des discussions ultérieures auxquels nous ne pouvons pas nous adonner ici (on retiendra notamment les pages consacrées aux deux preuves de l'existence de Dieu, à l'*importatio* de toute idée claire et distincte dans l'idée de Dieu, p. 87-89, à la « tentation moniste » et à la « finitude de l'*ego* », IV, 18-19). De même, il conviendrait de situer cette interprétation de l'infini cartésien par rapport à celle proposée par Jean-Luc Marion, qui constitue l'interlocuteur critique principal (sinon unique) de cet ouvrage.

En ayant été déjà trop long, nous nous bornons pour conclure à formuler deux remarques.

La première concerne la méthode adoptée. Comme on aura pu le deviner, l'ouvrage s'efforce d'articuler l'enquête historique et une « reconstruction théorique » dont « les sens et l'intérêt » consiste dans la décision « de soumettre » souvent le texte cartésien à « une question qui ne fut pas la sienne » (p. 212). Ce que confirme d'ailleurs le recours très fréquent dans l'ouvrage aux pages de l'*Entretien avec Burman*. Il en résulte, d'une part, la possibilité d'approcher d'une vue cavalière des extraits textuels souvent très courts, en les sollicitant de manière inédite à la lumière d'une interrogation qui est non seulement *autre*, mais aussi *autrement générique* (d'ailleurs une bonne partie des textes des auteurs médiévaux évoqués par l'ouvrage étaient très difficilement accessibles à Descartes). D'autre part, une fois soumise à l'épreuve d'un questionnement inédit, la cohérence de la doctrine cartésienne se révèle fissurée par de multiples lignes de faille. Le nombre d'« apories » cartésiennes listées par l'ouvrage est impressionnant, dont une grande majorité serait restée insoupçonnée aux yeux mêmes de Descartes. D'après l'auteur, l'idée de l'infini divin s'avère en effet porteuse d'une « tension d'autant plus puissante et insoutenable que Descartes l'a étrangement tue : sa métaphysique tout entière en acquiert une sorte de dualité interne dont elle paraît inconsciente et à laquelle, comme interprète, nous n'avons pas voulu demeurer aveugle » (p. 343).

Or à propos de cette double posture méthodologique, on pourrait observer, d'une part, que si le choix d'une approche cavalière et éminemment conceptuelle permet de jeter une lumière nouvelle sur des pages difficiles, et souvent surchargées de commentaires, elle risque quelquefois de solliciter trop rudement le texte. Un seul exemple, et à l'occurrence un exemple non-cartésien. Une formule de l'*Apologie de Raimond Sebond* fait l'objet d'un commentaire détaillé dans le cadre de la discussion des approches apophatiques de l'infini divin. Montaigne écrit : « De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle-là me semble avoir eu plus de vraisemblance et plus d'excuse, qui reconnaissait Dieu comme une puissance incompréhensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la révérence que les humains lui rendaient sous quelque visage, sous quelque nom et en quelque manière que ce fût ». Et l'auteur du présent ouvrage de commenter, en se penchant sur la première partie de la citation : « La pensée montaignienne de Dieu déploie donc un paradoxe violent, redoutable, mais (et pour cela même) cohérent : la "théologie mystique" doit s'analyser comme une certaine figure (la plus subtile peut-être) de la théologie rationnelle, puisque ses négations ont finalement encore valeur de position » de sorte que « l'opinion de la "puissance incompréhensible" est ici *extraite* du catalogue des opinions humaines non point pour être promue *parmi* toutes les autres, mais pour les réduire toutes au silence » (p. 118-119). Or, si le propos de Montaigne est radical, il s'inscrit toutefois, si on le lit dans son contexte, dans une démarche tout à fait traditionnelle. Il s'agit de mesurer les opinions « humaines et anciennes » à l'aune de celle chrétienne, pour isoler celles qui l'« adombrent » le plus (juste après on lit « Pythagoras adombra la vérité de plus près... »). Si les non-chrétiens sont *inexcusables* (d'après *Rm* I, 21), il ne reste pas moins, et c'est la suite de la citation de l'*Apologie*, que « de toutes les religions que Saint Paul trouva en crédit à Athènes, celle qu'ils avaient dédiée à une divinité cachée et inconnue lui sembla la plus excusable » (cfr. *Act* XVII, 23). La *Glossa ordinaria* de la Bible commentait déjà cet *excusabilior* en comparant les religions anciennes et celle des juifs. L'enjeu est donc radical, mais dans un tout autre sens. Il en va d'une thèse sur l'histoire de la providence (« Dieu par sa miséricorde daignant à l'aventure fomenté par ces bénéfiques temporels les tendres principes d'une telle quelle brute connaissance que la raison naturelle nous a donnée de lui ») et d'une tentative (peut-être ironique) de justifier le christianisme en tant que religion du Dieu incarné et qui s'accommode de « notre terrestre condition » par les sacrements et les images du culte. On voit donc mal le rapport que ces lignes, une fois restituées à leur contexte, devraient entretenir avec une critique de la théologie mystique ou avec la question de l'infinité divine (qui n'est évoquée que fort tangentiellement).

Pour ce qui est d'autre part, de la tendance à dénicher des apories de la doctrine cartésienne, on pourrait se demander plus simplement s'il ne faudrait pas tantôt tenir une posture plus généreuse à l'égard du texte cartésien. Autrement-dit : les écarts entre des thèses cartésiennes qui relèvent de moments différents de la chronologie et d'ouvrages de nature différente sont le plus souvent interprétés par l'auteur comme des signes d'une tension interne. Or, il serait parfois plus prudent, nous semble-t-il, de constater tout simplement les hésitations ou les mutations de la position de Descartes sur certaines questions, voire les accommodements (parfois stratégiques) qu'imposent la nature et les enjeux de ses écrits (qu'on pense par exemple à la relation entre la définition VIII et l'axiome VI de l'exposé géométrique des *Secondes Réponses*). Finalement, si l'ouvrage contribue puissamment à « relancer le débat sur la cohérence de la métaphysique de Descartes » (p. 23), il semble minimiser la possibilité d'envisager un Descartes qui procède par tâtonnements outre que par acquis définitifs mais contradictoires.

Notre deuxième (et dernière) remarque est une simple question. Si, comme ce livre le montre de manière excellente, la métaphysique cartésienne prône une intégration (paradoxale) de l'infini divin au domaine de l'intelligibilité, Descartes pointe aussi l'exigence d'un usage réglé de l'*idea infiniti*. Les débordements peuvent être d'ordre théorique, notamment à propos de la toute-puissance (cfr. AT V, 223), mais aussi, voire surtout, pratiques. Si l'infini s'impose comme le premier et le plus originel des noms de Dieu, ne conviendra-t-il alors de s'interroger aussi sur les relations qui le lient aux autres déterminations de l'essence divine, et sur les limites que cette articulation impose sinon à l'idée de l'infini du moins à ses usages et mésusages ?

On l'aura compris : le présent ouvrage marque une étape importante dans l'histoire des études cartésiennes. On ne peut donc que féliciter l'auteur d'avoir si heureusement contredit Descartes qui avoue quelque part : « je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non pas pour déterminer ce qu'il est, ou qu'il n'est pas » (AT III, 293).