

# DIEU ET LA NÉCESSITÉ DES PRINCIPES PHYSIQUES CHEZ DESCARTES

Jean-Marie BEYSSADE.....

**A**u seuil de l'époque moderne, Descartes est à la fois un des grands savants qui ont contribué à la naissance de la physique scientifique, entre Galilée et Newton, et le premier des grands métaphysiciens de l'époque classique, avant Spinoza, Malebranche ou Leibniz, qui ont voulu élaborer des systèmes philosophiques à la mesure de cette science nouvelle. Je voudrais présenter ce matin quelques réflexions sur la manière dont s'articulent chez Descartes la physique et la métaphysique.

Le projet de Descartes a été de fonder la nécessité des principes physiques sur une métaphysique absolument indubitable. Ce projet semble avoir été conçu très tôt, même s'il est difficile d'en déterminer la date avec exactitude. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que la réalisation du projet a commencé en 1628-1629 avec la rédaction d'une première version de la métaphysique. Non publiée, inachevée sans doute, cette version ne nous est pas parvenue. L'objet de cette métaphysique nous est pourtant connu, par les lettres à Mersenne du printemps 1630: Dieu d'abord, l'âme humaine ensuite. Comme nous en est connue une conséquence majeure, la libre création des vérités éternelles, c'est-à-dire d'abord des vérités mathématiques. Et comme est formellement affirmée la dépendance de la physique à l'égard de la métaphysique: „je n'eusse su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie”. Ce commencement de métaphysique perdu a été suivi par une première rédaction de la physique, presque achevée en 1633, mais non publiée alors à cause de la condamnation de Galilée. Ce texte nous est connu, il a été conservé et publié après la mort de Descartes, c'est le *Monde* ou *Traité de la lumière*.

Ainsi, le projet de fonder la physique sur la métaphysique a été pour l'essentiel mené à son terme entre 1628 et 1633 – mais le résultat en est resté presque totalement inconnu des contemporains.

La première publication qu'ils ont pu lire en 1637, le *Discours de la méthode* suivi de trois *Essais*, leur a offert, disjoints, un abrégé simplifié de la métaphysique cartésienne (dans la quatrième partie du *Discours*), une métaphysique coupée de ses développements physiques puisqu'elle ne comporte même pas la preuve de l'existence des corps extérieurs, et deux *Essais* de physique (avec la *Dioptrique* et les *Météores*), mais d'une physique condamnée faute de justification métaphysique à partir de simples suppositions (hypothétiques) et à se contenter d'une confirmation empirique (par l'accord de ses conclusions avec le résultat constaté des expériences).

La communication au public du système réalisé n'a commencé qu'en 1641-1642, avec les *Méditations* qui fournissaient enfin l'intégralité de la métaphysique. Mais, même en cet ouvrage, les conséquences de cette métaphysique nouvelle sur la physique ont été volontairement laissées dans l'ombre: „je vous dirai, entre nous, que ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de ma physique; mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît”. Ainsi il a fallu attendre les *Principia philosophiae* publiés en 1644 et leur traduction en français, les *Principes de la philosophie* de 1647, pour qu'on puisse lire ensemble la métaphysique dans la première partie, et ses développements (physiques, astronomiques, chimiques etc.) dans les parties qui suivent. Alors seulement le lecteur a pu apercevoir l'articulation entre „les fondements de ma physique” et „les premières vérités” de la métaphysique: une articulation que la publication de 1637 avait expressément refusé d'exhiber, tout en affirmant que l'ouvrage non publié, *le Monde*, la contenait.

Concluons ce bref historique. C'est seulement à partir de 1644, avec les *Principia*, qu'on peut apprécier pleinement ce que la métaphysique de Descartes apporte ou retire à sa physique. Je dis bien apporte, ajoute, ou retire, soustrait. Car tel est le problème que j'entends discuter aujourd'hui.

\*

Pour Descartes, la métaphysique doit apporter aux principes de la physique un fondement, c'est-à-dire leur ajouter un surcroît de nécessité, leur donner un type de nécessité qui sans cela leur manquait. Coupées de leurs racines métaphysiques, les „suppositions” mises au début des *Essais* physiques ont beau s'accorder avec les données de l'expérience, cette justification a posteriori ne les fait pas accéder à la nécessité démonstrative. Seule une justification a priori ou par les causes, c'est-à-dire ici pour Descartes à partir de la connaissance du vrai Dieu, créateur du monde physique des corps comme de tout le reste, peut les faire passer de la possibilité, ou au mieux de la probabilité, à la nécessité.

Tel est bien le surcroît de nécessité que Descartes avait fait miroiter aux yeux de ses lecteurs de 1637. Il y annonçait que dans le *Monde* (rédigé mais non publié) il aurait montré „quelles étaient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées". Nous autres, qui pouvons maintenant lire le texte du *Monde* (ce que ne pouvaient pas faire les lecteurs de 1637), nous voyons en effet, par exemple, dans le chapitre VII, comment les divers aspects de ce que nous appelons désormais le principe d'inertie sont justifiés à partir de la considération de Dieu. „Car quel fondement plus ferme et plus solide pourrait-on trouver, pour établir une vérité, encore qu'on le voulût choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l'immutabilité qui est en Dieu?" Et un peu plus loin: „Outre les trois lois que j'ai expliquées, je n'en veux point supposer d'autres que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations; ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids et en mesure; et dont la connaissance est si naturelle à notre âme, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement, ni douter que, si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu' „en celui-ci”.

Voilà bien la définition de la plus haute nécessité. Les principes de la physique rejoignent les vérités éternelles des mathématiques. Ils sont naturellement inscrits en nos âmes, sous forme d'idées innées. Et la considération de Dieu, infini et parfait, auteur de nos esprits aussi bien que des corps, nous assure qu'ils seraient valables dans tous les mondes possibles. C'est bien ce que le lecteur du XVII<sup>ème</sup> siècle pourra lire enfin dans les *Principia* de 1644. L'article 24 de la première partie, la partie métaphysique, le dit expressément tout de suite après les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu: „après avoir ainsi connu que Dieu existe, et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes, que nous en ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes". Ainsi cette justification métaphysique, à partir d'un Dieu créateur de tout ce qui est ou peut être, permettrait de passer à la voie a priori, celle qui déduit l'effet de la cause. Elle conférerait, à la science physique et à ses principes, une nécessité absolue ou métaphysique.

Or voilà que, dans le même mouvement et dans le même article 24 de la première partie des *Principia*, le recours à Dieu joue aussi et en même temps un rôle apparemment tout différent, presque inverse. Car le Dieu sur lequel Descartes appuie sa métaphysique

ou philosophie première, et, à partir d'elle, toute sa philosophie, y compris sa physique (ce qu'on appelait à l'époque philosophie seconde, ou encore philosophie naturelle), est un Dieu infini dont le premier caractère, reconnu depuis les lettres du printemps 1630, est la toute-puissance incompréhensible.

Du coup toutes les vérités, même les vérités mathématiques dont la certitude sert de modèle pour les vérités physiques, se subordonnent à cette toute-puissance. Dieu fait qu'elles sont nécessaires, mais il ne le fait pas nécessairement. Il le fait librement ou volontairement. Citons la lettre à Mesland du 2 mai 1644, l'année même des *Principia*: „encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir". Dès la lettre du 6 mai 1630 à son ami Mersenne, cette rétrogradation de la nécessité était soulignée par Descartes à propos des vérités mathématiques, les seules dont il traitait alors. On devrait juger, écrivait-il, „que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible". Nous rencontrons ici les deux termes que j'ai associés dans mon titre. Dieu d'un côté, avec sa toute-puissance infinie et incompréhensible (ce qui ne veut dire ni irrationnelle ni inintelligible ni inconnaissable), est une des vérités métaphysiques, la première en un sens et avant même le *cogito* qui soit digne du nom de science. Car si les articles 7 et 10 des *Principia* nous ont appris que „cette proposition: *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre", l'article 13 complète et explique „en quel sens son peut dire que si on ignore Dieu on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose", pour conclure que l'âme „ne saurait avoir aucune science certaine jusqu' à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée". De l'autre côté, la nécessité des vérités est librement instituée par ce Dieu tout-puissant. En 1630, où il s'agissait des seules vérités mathématiques, Descartes écrivait: „l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités, et la seule d'où procèdent toutes les autres", en ajoutant qu'il pensait „avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie". Maintenant il se tourne vers la vérité des principes de la physique. Et ici aussi, apparemment, la pensée de Dieu a un autre effet que d'ajouter, à des principes physiques qui s'imposent naturellement à notre esprit, un degré supplémentaire de nécessité. Par un effet presque inverse, cette pensée vient comme atténuer leur nécessité en l'entourant d'un halo de possibilité — le halo de ce qui est possible à la toute-puissance divine. Il y a du possible pour Dieu, là où notre entendement créé ne voit pas de possible du tout.

Cette restriction du logiquement nécessaire à la manière dont l'esprit fini conçoit ou se représente les choses, et d'abord le monde et les principes de la physique, est ce que souligne le titre de l'article 24, dans la première partie des *Principia*. „Qu'après avoir connu que Dieu est, pour passer à la connaissance des créatures, il se faut souvenir qu'il est infini

et nous finis". J'ai traduit l'original latin, et le français précisera: „il faut se souvenir que notre entendement est fini" (le *nous* du latin *nos*, est devenu plus spécifiquement notre *entendement*, et est passé en première position) „et la puissance de Dieu infinie" (le ? du latin *eum*, *Dieu*, est devenu plus spécifiquement la *puissance* de Dieu, et est passé en seconde position).

Posons donc notre problème initial avec plus de précision. A l'articulation de la métaphysique et de la physique, dans ce que les contemporains appelaient la philosophie naturelle, comment se rattachent l'une à l'autre la pensée de la toute-puissance infinie, c'est-à-dire la pensée d'un Dieu créateur qui n'est soumis à aucune nécessité, et la pensée d'une entière et absolue nécessité pour les principes de la physique, une nécessité logique semblable à celle des mathématiques et non pas purement hypothétique ou conditionnelle, encore bien moins empiriquement induite? Sous le prétexte de fonder métaphysiquement les principes de la physique, est-ce que la métaphysique cartésienne de l'*ego* et du Dieu tout-puissant n'en a pas affaibli la nécessité? Pour expliciter les multiples aspects de cette relation paradoxale, il faudrait examiner plusieurs des doctrines physiques de Descartes. Faute de temps, je sacrifie notamment la théorie du vide (est-il ou non possible à Dieu de faire le vide absolu dans un récipient?) ou celle des éléments (la matière subtile n'exige-t-elle pas le recours à la toute-puissance divine, seule capable de mener à son terme la division effective d'une particule à l'infini?). Je m'en tiendrai dans le second moment de cet exposé à un autre exemple: l'hypothèse cosmogonique de Descartes, sa présentation de l'état initial ou originaire du monde physique créé. Il s'agit en effet pour cette nouvelle physique d'un principe majeur: à la fin des *Principia*, l'article 206 de la quatrième partie suggère même que c'est en un sens le seul. Or une hypothèse cosmogonique était déjà fournie dans *le Monde*, interrompu en 1633, elle en constituait le chapitre VI. Mais ce n'est plus exactement la même hypothèse qui se retrouve en 1644 dans la troisième partie des *Principes*, aux articles 45, 46, et 47. Cet exemple, avec la différence entre ses deux versions, me semble illustrer quelques traits importants de la nécessité que la philosophie cartésienne confère aux principes de la physique.

\*

La présentation de la physique en son intégralité doit, pour Descartes, commencer par une hypothèse sur l'origine du monde: l'état dans lequel le système cosmologique a été créé par Dieu est „la clé et le fondement de la plus haute et plus parfaite science que les hommes puissent avoir touchant les choses matérielles" (à Mersenne, 10 mai 1632). Très curieusement, du *Monde* aux *Principia*, cet état principal d'où tout le reste de la physique peut se déduire a priori a gardé son statut d'hypothèse, il est resté une supposition, une fable ou fiction, alors même que son contenu a changé d'un ouvrage à l'autre. Quel rôle

joue donc ici la pensée de Dieu, et notamment de sa toute-puissance? Qu'apporte-t-elle à cette fable, quel type de nécessité lui confère-t-elle ou lui retire-t-elle?

Commençons par la différence de contenu entre les deux versions de l'hypothèse cosmogonique. Celle du *Monde* met à l'origine le chaos: au premier instant de la création, Descartes pose une division effective de la manière par Dieu qui n'obéit à aucun ordre ni à aucune proportion. „Et supposons ... que Dieu la divise véritablement en plusieurs telles parties, les unes plus grosses, les autres plus petites, les unes d'une figure, les autres d'une autre, telles qu'il nous plaira de les feindre. Non pas qu'il les sépare pour cela l'une de l'autre en sorte qu'il y ait quelque vide entre deux” (il ne saurait en effet y avoir de vide en aucun monde possible): „mais pensons que toute la distinction qu'il y met consiste dans la diversité des mouvements qu'il leur donne, faisant que, dès le premier instant qu'elles sont créés, les unes commencent à se mouvoir d'un côté, les autres d'un autre; les unes plus vite, les autres plus lentement (ou même, si vous voulez, point du tout) et qu'elles continuent par après leur mouvement suivant les lois ordinaires de la Nature”. Ainsi Descartes se donne, d'une part, les lois de la nature dont il va, au chapitre VII, chercher à appuyer la nécessité sur les perfections de Dieu, pour qu'elle égale celle des vérités mathématiques; et d'autre part, cet état initial qu'il appellera toujours „le chaos des poètes”. De ce mélange confus, particules de toutes formes, de toutes tailles, mues de toute espèce de mouvements, il se fait fort de déduire le monde actuel avec son ordre. Car les lois de la nature „sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un monde très parfait”, la forme du vrai monde que nous voyons autour de nous. La nécessité physique de l'ordre actuel se déduit ainsi nécessairement du chaos originel, grâce aux lois nécessaires librement établies par Dieu pour tous les mondes possibles.

Les *Principia* de 1644 transforment assez profondément cette hypothèse initiale, à l'article 46 de la troisième partie. Ils s'en expliquent dès l'article 47, en rappelant l'autre hypothèse, celle du chaos, qui était soutenue dans *le Monde* et mentionnée en 1637 dans le *Discours de la méthode*. „Car bien que ces lois de la nature soient telles qu'encore même que nous supposerions le chaos des poètes, c'est-à-dire une entière confusion de toutes les parties de l'univers, on pourrait toujours démontrer que par leur moyen cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre qui est à présent dans le monde, et que j'aie autrefois entrepris d'expliquer comment cela aurait pu être, toutefois ... „L'hypothèse du chaos n'est plus le point de départ, elle est évoquée sur le mode de la concession. Elle reste pourtant l'horizon ultime de toute intelligibilité physique, même quand les *Principia* lui substituent une autre hypothèse initiale. Il faut comprendre pourquoi ce nouveau point de départ, à l'article 46, et d'abord quel il est.

Le problème n'a pas changé: le monde physique étant plein, sa matière homogène et indéfiniment étendue en longueur, largeur et profondeur, comment Dieu l'a-t-il divisé au moment de la création? En quelles parties, de quelle taille et de quelle figure? Avec quels mouvements, de quelle vitesse et dans quelle direction? A la totale confusion du chaos,

Descartes substitue maintenant l'égalité la plus parfaite possible, le maximum d'ordre et de proportion. „Supposons donc, s'il vous plaît, que Dieu a divisé au commencement toute la matière dont il a composé ce monde visible en des parties aussi égales entre elles qu'elles ont pu être, *quam maxime inter se aequales*, et dont la grandeur était médiocre, c'est-à-dire moyenne entre toutes les diverses grandeurs de celles qui composent maintenant les cieux et les astres; et, enfin, qu'il a fait qu'elles ont toutes commencé à se mouvoir d'égal force, *aequaliter*, en deux diverses façons, à savoir:” (*c'est le premier mouvement*) „chaucune à part autour de son propre centre, au moyen de quoi elles ont composé un corps liquide, tel que je juge être le ciel; et avec cela” (*c'est le second mouvement*) „pluiseurs ensemble autour de quelques centres disposés en même façon dans l'univers, que nous voyons que sont à présent les centres des étoiles fixes”. Au lieu de partir du chaos, les *Principia* partent donc d'une parfaite égalité (*omnimoda aequalitas*, 47) ou au moins d'un maximum d'égalité (*quam maxime aequales*, 46).

Regardons-y en effet de plus près. Pour expliquer notre monde, Descartes se donne deux éléments empiriques au moins, triés a posteriori de l'expérience, c'est-à-dire du monde actuel observé, indispensables pour déterminer idéalement son état initial supposé.

a) Pour déterminer la taille de ses particules (aux XVIIème et XVIIIème siècles on dira les dès de Monsieur Descartes), il choisit la moyenne entre les tailles des corpuscules qui composent actuellement et effectivement les cieux et les astres. Même procédure pour ce qui est des mouvements.

b) Et surtout, ce qui est l'élément empirique le plus visible, pour déterminer le second mouvement de ses particules élémentaires, par lequel pluiseurs ensemble tournent autour d'un centre commun, Descartes se donne la carte du ciel tel qu'il est à présent, avec ses étoiles fixes, ses planètes et ses comètes. Par convention, il décide que les centres de ses tourbillons *initiaux* coïncideront avec les centres des étoiles fixes telle que nous les voyons à présent. S'il ne part plus du chaos mais de l'ordre, cet ordre tempère la parfaite égalité par une certaine inégalité, celle que donne à voir une belle nuit étoilée. Je „n'ai voulu concevoir aucune autre inégalité en l'univers que celle qui est en la situation des étoiles fixes, qui paraît si clairement à ceux qui regardent le ciel pendant la nuit, qu'il n'est pas possible de la mettre en doute”.

L'hypothèse initiale combine un maximum d'égalité avec un minimum d'inégalité. Le maximum d'égalité vient de considérations métaphysiques, qu'elles concernent Dieu ou l'*ego*, l'entendement connaissant. Le minimum d'inégalité provient de l'observation empirique, à savoir au moins l'inégalité de distance et de taille des étoiles observées. J'ai dû développer un peu longuement le contenu de cette hypothèse cosmogonique, pour éclairer les rapports entre cette supposition, principe nécessaire de toute la physique cartésienne, et la pensée de Dieu, le premier principe de la métaphysique avec l'*ego* du *cogito* sinon avant lui. Entre la nécessité physique de cette supposition et la nécessité du principe métaphysique, je vois trois principaux rapports à élucider pour finir.

## 1. Les termes d'un choix: les possibles et la toute-puissance de Dieu.

Une multiplicité de points de départ s'offre à la cosmogonie nouvelle qui se veut scientifique, et cette multiplicité a rapport avec la toute-puissance de Dieu dont la pensée devient ainsi solidaire d'un choix entre des possibles.

Descartes physicien dépasse dès le début le monde réel tel que nous l'observons, pour le situer par rapport à une pluralité d'autres mondes possibles ou, identiquement, par rapport à une pluralité d'états initiaux possibles pour notre monde. Il s'agit pour lui de choisir l'un de ces points de départ, sans d'ailleurs supposer pour autant que cet état initial ait jamais vraiment existé, qu'il soit un état historique effectif. La première phrase de l'article 45, malheureusement oubliée par la traduction française, le dit avec netteté: „bien plus, pour mieux expliquer les choses de la nature, *res naturales*, je vais aller rechercher leurs causes plus haut, *altius* qu'elles n'ont jamais existé, je crois, *quam ipsas unquam extitisse existitem*". Descartes remonte plus haut que tout état réel ou existant, même passé.

Mais la matière est infiniment divisible, composable, muable: comment savoir de quelle manière elle a été initialement divisée et mue? Nous ne pouvons déterminer a priori par le raisonnement la grandeur de ces parties, leur vitesse, les cercles qu'elles décrivent. „Ces choses ayant pu être ordonnées par Dieu en une infinité de diverses façons", il faut recourir à l'expérience pour „savoir laquelle de ces façons il a choisie, *quaenam prae caeteris elegerit*", laquelle il a élue de préférence aux autres, dit l'article 46. Ainsi l'acte créateur de Dieu se présente déjà ici comme plus tard chez Malebranche ou Leibniz, c'est une élection entre des possibles. Chacune de ces combinaisons possibles doit constituer pour notre esprit l'objet d'une imagination mathématique peut concevoir, imaginer ou entendre (les trois verbes devenant synonymes), bref feindre autant d'univers possibles. La toute-puissance divine fait de chacune de ces possibilités mathématiques idéales l'objet d'une création physique possible. Dieu peut la faire exister. D'où réciproquement la possibilité pour le physicien, en s'appuyant sur la toute-puissance divine, d'élargir à l'infini l'éventail physique des hypothèses cosmogoniques recevables, à condition bien sûr qu'il puisse en déduire le monde actuel effectivement observé. „C'est pourquoi, enchaîne l'article 46, il nous est maintenant libre de supposer celle que nous voudrions, pourvu que toutes les choses qui en seront déduites s'accordent entièrement avec l'expérience".

Ainsi se rejoignent l'imagination distincte du mathématicien (qui peut concevoir une infinité d'états de l'extension), la toute-puissance de Dieu (qui a choisi de donner l'existence physique à l'une de ces possibilités physico-mathématiques) et la liberté du



physicien (qui choisira la plus simple possible pour en faire le point de départ de sa cosmogonie, de son explication rationnelle).

## II. Les raisons du choix: perfection de Dieu et intellection distincte.

Pourquoi, entre toutes les points de départ possibles pour sa cosmogonie, le Descartes de *Principia* a-t-il préféré l'hypothèse des dés, alors que le Descartes du *Monde* avait préféré celle du chaos? L'article 47 donne la réponse. Cette préférence a deux raisons.

La première concerne Dieu, et sa perfection. „Il ne convient pas si bien à la souveraine perfection qui est en Dieu de le faire auteur de la confusion que de l'ordre”. Cette déduction anticipe sur la doctrine malebranchiste ou leibnizienne de la simplicité des voies, et elle confère une sorte de nécessité métaphysique à l'hypothèse physique retenue. Le Dieu de Descartes n'est pas tenu, comme celui de Spinoza, de créer tous les possibles. Sa toute-puissance fait que chacun des mondes, ou des états du monde, que nous pouvons concevoir clairement et distinctement lui est également possible, c'est-à-dire est également faisable par lui. Mais sa perfection explique qu'il ait préféré aux autres celui qui a le plus d'ordre, qui est le plus proche de la parfaite égalité et n'a qu'une inégalité minimale, celle qu'on ne peut nier puisqu'on la constate, telle l'inégalité qu'on voit entre les étoiles.

Mais Descartes ajoute une seconde raison, car il n'aime guère spéculer sur les perfections de Dieu et leur hiérarchie: une raison qui touche à notre esprit et à son pouvoir de connaître. Avons-nous vraiment une idée claire et distincte du chaos? Dans le *Monde*, Descartes n'en doutait pas: puisque ce chaos ne renferme que de la matière étendue, des figures et des mouvements, toutes choses parfaitement claires, il ne saurait renfermer de contradiction cachée et Dieu peut le créer. Mais maintenant, dans les *Principia*, Descartes semble avoir un soupçon: est-ce que nous nous représentons bien le chaos comme possible? Si Descartes finit par préférer les dés au chaos, c'est aussi parce que „la notion que nous en avons est moins distincte, et *minus distincte a nobis percipi potest*”, à cause que la confusion du chaos ne peut aussi être perçue par nous que moins distinctement. Est-ce bien une idée claire et distincte que les Poètes ont du chaos, serait-ce pas plutôt un simple mot, une non-idée, l'idée d'une non-chose, de ce qui ne peut même pas exister? Il ne peut y avoir à la fois et au même endroit une petite particule et une grosse, une particule qui va dans telle direction et dans la direction opposée, avec telle vitesse et avec une autre. La plus entière confusion, ce qu'on appelle le chaos, frise la contradiction. On rejoint donc ici une limite à la toute-puissance divine déjà signalée, comme une thèse métaphysique, dans la *sixième Méditation*: „car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec

distinction. Et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire quelque chose, qu'alors que je trouvais de la contradiction à la pouvoir bien concevoir, *quod illud a me distincte percipi repugnaret*".

On voit ici comment s'établit la nécessité d'un principe physique, l'hypothèse cosmogonique des *Principia*, contre l'hypothèse d'abord retenue, celle du chaos. Cette justification se fait en deux temps. (1) S'il était possible pour moi de le concevoir clairement et distinctement, alors le chaos serait bien un objet de choix possible pour la toute-puissance de Dieu, mais cet objet ne semble pas convenir à un Dieu parfait, principe d'ordre et de proportion. Et (2) si, à la réflexion, il s'avère que je ne perçois pas assez distinctement ce qu'est le chaos, alors j'éviterai de rapporter à l'action divine un effet qui n'est rien. Certes la toute-puissance divine va au-delà de ce que je me représente. Mais elle n'est nullement atteinte ou diminuée par la nécessité physique qui exclut seulement le contradictoire, un effet qui n'est rien, ce qui n'est même pas une possibilité. Elle n'a rien à faire ici. Elle n'intervient pas plus pour soutenir l'hypothèse du chaos que celle du vide.

### III. Le statut de l'hypothèse ou la fiction d'un choix.

Un troisième rapport unit l'hypothèse cosmogonique des *Principia* et la pensée de Dieu, et renvoie une dernière fois à sa toute-puissance. Il tient au caractère hypothétique de la cosmogonie dans tous les écrits de Descartes, au statut de fiction assigné à son point de départ. Car la thèse métaphysique de la toute-puissance divine n'est pas une hypothèse, et elle permet d'établir que nulle hypothèse cosmogonique (pas plus celle des *Principia* que du *Monde*) ne sera jamais une thèse. Elle établit qu'elles sont toutes nécessairement fausses puisque Dieu n'a pas commencé par créer le monde comme le dit cette hypothèse, ou toute autre de la science nouvelle, qui remonte plus haut que l'existence actuelle donnée.

En fait ou en vérité, selon l'article 45, Dieu a créé dès le début la monde physique des corps avec toute la perfection qu'il a présentement et que nous lui voyons. C'est seulement pour nous faciliter à nous-mêmes la compréhension de son mécanisme effectif actuel que nous reconstruisons, idéalement mais fictivement, un état initial plus simple à partir duquel déduisons une cosmogonie. Qu'est-ce qui nous convaine, selon Descartes, que ces reconstitutions scientifiques d'une origine et d'une histoire idéales du monde sont fausses, absolument parlant? Non point seulement la religion, en l'occurrence la foi chrétienne et la Bible; mais aussi bien la raison naturelle, la philosophie première ou métaphysique. „Parce que, considérant la toute-puissance de Dieu, *attendendo ad immensam Dei potentiam*, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu dès le commencement toutes les perfections qu'il devait avoir, *non possumus existimare illum unquam quidquam fecisse, quod non omnibus suis numeris fuerit absolutum*”, nous ne pouvons pas admettre que Dieu ait fait

quelque chose qui n'ait pas été absolument abouti, accompli, achevé sous tous ses aspects et en tous ses éléments.

Ici, la pensée de Dieu et de sa toute-puissance oblige l'homme à admettre dans la réalité des choses l'achèvement réel, d'un seul coup et jusqu' à son terme, du mouvement que notre imagination se représente laborieusement, en le déployant idéalement dans la durée, pour mieux comprendre. Dieu par sa toute-puissance porte d'emblée à l'absolu ce que le connaître humain dans sa finitude (entendre, imaginer, feindre, concevoir, peu importe) reconstitue par étapes, pas à pas, sans pouvoir peut-être parcourir tout le chemin.

\*

Je conclus brièvement, à partir de la richesse et de la complexité de l'exemple que nous venons d'étudier. Je me demandais: en les rapportant aux principes métaphysiques, et d'abord à Dieu et sa toute-puissance, Descartes a-t-il augmenté ou diminué la nécessité de ses principes physiques? Je crois pouvoir répondre maintenant: il a fait les deux, sans contradiction, parce qu'il a situé cette nécessité – et voilà justement son originalité et peut-être son actualité.

En fondant la nécessité de ces principes physiques, il l'a consolidée. Il lui a conféré, grâce à son rapport métaphysique au créateur de toutes choses, une portée ontologique. Elle atteint à la vérité de la chose même, telle qu'elle est en soi. Par la garantie d'un accord entre notre faculté de concevoir clairement et distinctement et la vérité des choses qui existent en dehors de nous, il a échappé au mythe d'un esprit enfermé dans un monde de représentations subjectives et de constructions théoriques.

Mais en la fondant, il l'a mise à sa place, qui n'est pas la plus haute. La nécessité des principes de la physique est située, dans la mesure où elle est subordonnée au champ de notre connaissance en général et à ses deux principes métaphysiques particuliers: l'ego du *cogito*, qui porte en lui sous forme de règles naturelles, notions primitives ou idées innées, les cadres de notre savoir; et le Dieu tout-puissant et incompréhensible, clairement et distinctement reconnu comme au-delà de toute nécessité qui voudrait s'imposer à lui, logique, physique, mathématique ou autre.

Ainsi, sans être jamais si peu que ce soit restreinte comme de l'extérieur, la nécessité des principes physiques n'est jamais non plus conduite à se fermer sur elle-même comme sur un absolu. Descartes a essayé de montrer qu'elle est portée à son absolu par autre chose qu'elle-même. A nous de juger s'il a réussi, et, s'il a échoué, à nous de décider s'il faut reconner à l'entreprise.

József Attila Tudományegyetem  
Filozófiai Intézet

Esz: 19285