

LA CERTITUDE HUMAINE ET LA VOLONTÉ DIVINE

.....KAPOSI Dorottya

Rationalisme de Descartes et la méthode sceptique employée dans son épistémologie soulèvent un problème de fond concernant les vérités éternelles. Les vérités mathématiques, logiques, et en général les vérités que nous appellerions nécessaires aujourd'hui, pouvaient-elles, selon Descartes, être mises en doute? Si cette question est pertinente, il faut qu'il y ait à la fois une différence manifeste et une relation organique entre la nécessité et l'indubitabilité des propositions. Le but de ma communication est d'examiner les dimensions épistémologiques de la conception modale de Descartes, en éclaircissant le sens des termes de nécessité et d'indubitabilité, puis en examinant leurs rapports. La nécessité d'une proposition veut dire non seulement que la proposition est vraie, mais aussi que sa négation est impossible. La terminologie moderne définit les vérités nécessaires par leur vérité dans tous les mondes possibles. Cette idée est habituellement attribuée à Leibniz, mais comme E. Curley l'a démontré, elle a déjà ses antécédents chez Descartes. Pour lui, les mondes possibles sont ceux qui auraient pu être créés par Dieu, à la place du monde actuel qui a été définitivement créé. L'indubitabilité, quant à elle, est une notion de la théorie de connaissance, attachée donc à la capacité mentale des êtres humains. La phrase „quelque chose est indubitable” veut dire qu'il est impossible d'en douter, c'est à dire qu'on est incapable de penser qu'elle soit fausse.

Pour résumer ce qui vient d'être dit, on peut reformuler la question initiale: est-ce que la nécessité d'une proposition implique son indubitabilité? Autrement dit: s'il est impossible qu'une chose soit fausse, est-il aussi impossible de penser qu'elle soit fausse? Et inversement: si on est incapable de douter d'une chose, est-elle vraiment nécessaire? Quel est le rôle de la pensée humaine?

L'hypothèse du trompeur des Méditations a pour intérêt de vérifier que même les jugements a priori, fondés sur la pensée, indépendants de l'expérience, peuvent être mis

en doute. Selon cette hypothèse, je ne peux pas exclure la possibilité „que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et trois”; d'où, par la suite, la nature du doute méthodique, à savoir que toutes les propositions mathématiques sont douteuses.

Pourtant, cette hypothèse sceptique ne semble pas susceptible de mettre en doute les vérités de la logique, c'est-à-dire les règles d'inférence, puisque ces règles sont employés dans la réfutation de l'hypothèse même, après la découverte du fondement cartésien „cogito, ergo sum”. Dans ses Méditations, Descartes suggère qu'un mauvais génie ou même un Dieu trompeur, si fort que soit son pouvoir, doit respecter certaines règles du jeu — les règles d'inférence, sans lesquelles on ne pourrait rien démontrer. Ainsi, Descartes limite l'activité du trompeur, duquel il dit dans sa Méditation première, „que pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer”. Il y a donc des choses qui restent hors la puissance du trompeur. Peut-être la loi de l'exemption de contradiction est-elle une de ces choses, mais on ne peut pas en être sûr. Autant Descartes s'exprime explicitement au sujet des vérités mathématiques, autant il est obscur à propos des vérités de logique comme la loi de contradiction et les règles d'inférence.

En tout cas, nous ne pouvons pas rejeter le doute au sujet de ces vérités sur la base d'une distinction entre le malin génie et le bon Dieu, en présupposant que le démon cartésien serait moins puissant que Dieu, et ne serait pas capable de nous tromper dans nos jugements les plus certains. Descartes appelle le génie „summe potens” ou „tout-puissant”, ce qui est un attribut divin, cet être n'est donc pas investi de moins de pouvoir que Dieu même. Descartes utilise aussi des expressions comme „quelque Dieu ou quelque autre puissance”. Aussi, le démon cartésien peut être Dieu même. Cette possibilité se montre si réelle dans les Méditations, que Descartes s'en occupe minutieusement, avant de l'exclure avec l'idée du Dieu nous induisant en erreur toujours et partout.

La seule idée qui s'oppose à l'identité du malin génie et du Dieu trompeur est que Dieu „est dit souverainement bon”. Si l'attribut de la bonté divine était négligeable, l'hypothèse du démon pourrait aussi inclure, comme une pure possibilité, que Dieu tout-puissant soit mauvais, et que ce soit uniquement un malin Dieu qui puisse posséder la puissance de nous tromper dans toutes circonstances.

Bien que Descartes ne l'ait jamais fait, théoriquement il aurait pu qualifier Dieu de malin, selon le raisonnement suivant: La thèse théologique de la bonté divine ne peut être soutenue par aucun argument métaphysique; elle ne peut guère être démontrée, seulement postulée. Etant donné qu'elle est indémontrable, elle peut donc aussi être douteuse. Ainsi, il est facile d'atteindre l'idée d'un Dieu qui est à la fois malin et tout-puissant, et qui n'est empêché par aucune loi morale de faire absolument ce qu'il veut, même de nous tromper sur les choses qui nous semblent les plus manifestes. Aussi plausible que soit ce raisonnement, il faut le rejeter, et pas seulement parce que Descartes n'a jamais parlé de „Dieu malin”. La malignité et l'omnipotence sont des termes contradictoires et dans la théologie scolastique et dans la philosophie de Descartes. L'incompatibilité de ces deux qualités est soulignée par Descartes dans son entretien avec

Burman. Quant à son hypothèse, Descartes insiste plutôt sur la toute-puissance que sur la malignité du trompeur. En résumé, le trompeur de l'hypothèse est tout-puissant, mais pas forcément mauvais. Comment est-ce possible? Comment peut-il nous tromper sans être mauvais? Comment peut-il être effectivement Dieu, rassemblant toutes les perfections divines, parmi lesquelles la puissance souveraine et la bonté souveraine? La réponse de Descartes est cristalline, logique, et cependant tout à fait frappante. Il n'interprète pas la bonté et la divinité comme des notions indépendantes l'une de l'autre. Tout simplement, il détermine la bonté par l'activité de Dieu. Autrement dit, dans la conception de Descartes, Dieu ne fait pas ce qu'il fait parce qu'il comprend que c'est bon, mais tout ce qu'il fait est bon par définition, car c'est Dieu qui le fait. Un passage important qui souligne cette idée se trouve dans les Réponses aux Sixièmes Objections. De son étude il se dégage que, d'après Descartes, la création du monde et la création des lois éternelles, indépendantes de notre expérience sont les manifestations de la même volonté suprême, et qu'elles dérivent de la même action divine. La doctrine paraît la première fois dans une lettre à Mersenne en 1630: ... les vérités mathématiques, que vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures... C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois dans son royaume. La morale de cette doctrine diffère sensiblement d'une supposition qu'il y a un malin Dieu, tandis que ses conséquences épistémologiques et métaphysiques se forment d'une manière analogue: dans ce cas, il n'y a non plus aucune loi morale, indépendante de Dieu, qui limite sa volonté. Au contraire, ni la connaissance ni l'entendement humain ne mettent de borne à ces actions, car „nous ne devons concevoir aucune préférence ou priorité entre l'entendement de Dieu et sa volonté”. Même les vérités logiques telles que la loi de l'exemption de la contradiction ne sont pas indépendantes de Dieu, elles sont aussi dans l'orbite de la doctrine. Ainsi, ni les entraves de la logique, ni le commandement du souverain bien ne limitent les actions de Dieu, puisque c'est Dieu même qui est l'auteur des lois de la logique et de la morale.

La doctrine de la création des vérités éternelles est l'une des conceptions les plus dogmatiques, et pourtant, dans ses conséquences, l'une des plus sceptiques. Elle est dogmatique parce qu'elle est toujours présentée sans démonstration, elle n'est jamais étayée d'arguments. La doctrine ne figure même pas dans les oeuvres principales de Descartes, elle est connue seulement d'après la correspondance et les Réponses aux Objections contre les Méditations. Cependant, elle présente des conséquences radicalement sceptiques, selon lesquelles nous ne sommes finalement jamais capables de reconnaître si les choses que nous trouvons le plus évidemment vraies sont en réalité vraies; puisque la volonté divine, dont la connaissance serait indispensable pour vérifier notre procédure de vérification même, est inaccessible pour nous, êtres humains.

Descartes était extrêmement conséquent dans sa conviction sur la simplicité ou l'inséparabilité de toutes choses qui sont en Dieu. Sa conviction a provoqué pourtant des difficultés éthiques. Leibniz, un des plus vifs détracteurs de Descartes, a trouvé la doctrine

cartésienne non seulement absurde, mais aussi dangereuse, car, si quelqu'un l'accepte, dit-il dans le Discours de métaphysique, „on détruit, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire.” Il continue ainsi: Car pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire? Où sera donc sa justice et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si, selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par là même? Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que cette raison est naturellement antérieure à la volonté. C'est pourquoi je trouve encore cette opinion de quelques autres philosophes tout à fait étrange, qui disent que les vérités éternelles de la métaphysique et de la géométrie, et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection ne sont que des effets de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble, que ce ne sont que des suites de son entendement, qui, assurément ne dépend point de sa volonté, non plus que son essence. Leibniz a ressuscité la thèse scolastique sur la séparation de l'entendement et de la volonté divine. C'est une thèse ayant pour intérêt d'expliquer pourquoi Dieu ne peut faire ce que son entendement interdit à sa volonté, étant donné les conséquences absurdes qui en résulteraient. Cette idée présuppose des vérités indépendantes de la volonté de Dieu – les vérités mathématiques, logiques et morales – qui ne sont pas en son pouvoir. Descartes a consciemment rompu avec cette tradition, afin que le vrai et le bien aient leurs fondement forts et métaphysiquement consolidés en Dieu. Pourtant c'est justement avec cette idée qu'il a mis en danger son rationalisme, lequel insiste sur l'autonomie de la raison, et exige que l'entendement humain puisse tout seul vérifier ce qui est bon et ce qui est vrai.

La doctrine de la création, en dehors des difficultés éthiques, soulève aussi des problèmes logiques et épistémologiques. En effet, elle remet en question sa cohérence. Un de ses commentateurs, H. Frankfurt accuse la doctrine d'être incohérente. Il dit que la possibilité divine d'actualiser un fait implique la possibilité logique de ce fait. Pourtant, si Dieu est capable d'actualiser des faits logiquement impossibles, alors les impossibilités logiques sont logiquement possibles. P. Geech juge, lui aussi, la doctrine cartésienne incohérente, pour des raisons comparables. R. La Croix, au contraire, récuse toutes les interprétations qui attribuent à Descartes l'idée que les impossibilités logiques sont possibles pour Dieu. Il part du même passage que Frankfurt : „Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictions ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire.” Qu'est-ce que „il a pu faire” veut dire? Selon Frankfurt c'est une possibilité logique, mais selon La Croix ça ne veut dire aucune possibilité. A savoir, l'unité absolue de l'entendement et de la volonté divine suppose que la volonté créatrice de Dieu n'a été précédée par aucune liste de possibilités antérieures dans son entendement, pas plus par la loi de l'exemption de contradiction. C'est pourquoi le contraire de cette loi n'est pas une possibilité pour Dieu.

Le problème avec cet argument est le suivant: même si nous acceptons qu'une chose – disons le contraire de l'exemption de contradiction – n'est pas une possibilité que Dieu

peut choisir d'actualiser, nous ne sommes pas forcés de dire que cette chose n'est pas possible. Dans le cas contraire, La Croix dépasserait son but, car selon son interprétation, par manque de possibilités antérieures, Dieu ne pourrait créer ni la loi logique ni son contraire, c'est-à-dire, même les possibilités logiques ne seraient pas possibles pour Dieu. La doctrine de la création, effectivement, inclut la possibilité divine d'actualiser des choses qui sont logiquement impossibles, et sur ce point je partage l'opinion de Frankfurt, Geach et d'autres commentateurs. Cette conception a été souvent considérée comme étrange, bizarre, ou incohérente. Certes, il est difficile de comprendre comment on peut tenir une proposition pour intelligible et consistante alors qu'elle légitime l'inconsistance. En tout cas, il est assez déraisonnable de considérer une chose qui est logiquement impossible comme une possibilité logique. Je propose donc l'interprétation suivante, plus respectueuse à mon sens des expressions de Descartes, et dans la forme et dans le contenu: la possibilité des impossibilités logiques n'est pas une possibilité logique, mais une possibilité divine, ou bien en termes sécularisés, une possibilité métalogue. Nous avons donc deux genres de possibilités: la possibilité logique qui s'accorde avec l'entendement humain, et la possibilité divine qui nous est incompréhensible et inaccessible. Cette distinction est reflétée dans les conceptions modales d'auteurs comme H. Ishiguro et E. Curley, qui ont insisté sur une modalité réitérée, en s'opposant aux reconstructions modales simples qui disent que rien n'est nécessaire d'après la doctrine de la volonté libre de Dieu. La modalité réitérée veut dire que la nécessité d'une proposition n'implique pas la nécessité de sa nécessité, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui sont nécessaires pour nous dans ce monde, mais elles ne sont pas nécessairement nécessaires. Autrement dit, cette conception invalide la formule principale du système modal S4 pour les pensées de Descartes. Curley a même développé une reconstruction formelle de la doctrine, mais il n'a pas réussi à nuancer suffisamment la distinction entre, d'une part, deux types de possibilités, et d'autre part, deux types de nécessités. De son argument, comme McFetridge et J. Van Cleve l'ont démontré, il s'ensuit pourtant qu'il n'y a rien de nécessaire. La cause de l'insuccès à trouver une reconstruction formellement convenable de la possibilité divine est à mon avis que cette dernière est inaccessible pour les systèmes logiques, lesquels ne sont capables de saisir que la possibilité logique, tandis que la possibilité divine reste au-delà de ces systèmes. La doctrine de la création est-elle donc illogique et incohérente? L'exigence de la cohérence est en effet une exigence logique, originaire de la nature de l'entendement humain, laquelle n'a aucune importance en matière de possibilités divines. La doctrine n'est ni cohérente ni incohérente dans le sens commun, que nous utilisons pour nos propositions ordinaires. Elle devient problématique lorsque nous la considérons à la lumière de l'entière épistémologie cartésienne, et que nous examinons quelles charges lui sont imposées.

Quel est le but de la doctrine? Pourquoi Descartes en a-t-il besoin dans sa théorie? Sert-elle à mettre en doute les vérités a priori, indépendantes de l'expérience? Pas du tout. Ce n'est pas un argument sceptique, aussi n'est-elle pas identique à l'hypothèse du trompeur.

Ce n'est pas à douter des vérités éternelles, mais à les fonder qu'elle est destinée. C'est pourquoi elle est si particulière. Descartes veut fonder les vérités éternelles le plus solidement en Dieu, mais il ne peut le faire qu'à travers sa pensée, son propre entendement. La doctrine de la création, selon mon opinion, est l'expression métaphorique d'une entreprise cognitive qui essaye, à l'aide de la raison, de regarder au-delà des limites de la raison. Elle veut montrer que la rationalité humaine elle-même n'a pas de base rationnelle; cependant, bien sûr il ne s'ensuit pas que le fondement de la rationalité est irrationnel, mais que la rationalité est impossible à mesurer à l'aune de la rationalité et de l'irrationalité, parce que ces catégories ne l'atteignent même pas. Descartes exprime avec sa thèse volontariste une possibilité métalogue qui franchit les lois de la pensée humaine.

La relation entre la possibilité concevable par l'esprit humain et la possibilité attribuée à Dieu est asymétrique: ce que nous pouvons concevoir comme possible est aussi possible pour Dieu, mais nous n'avons pas le droit de dire qu'une chose qu'il nous est impossible d'imaginer est impossible pour Dieu.

Les deux niveaux de possibilité correspondent à deux niveaux de pensabilité. Un premier niveau figure la pensabilité d'une possibilité se découvrant à l'esprit humain, un deuxième figure une pensabilité indirecte d'une possibilité qui se présente uniquement à Dieu, mais qui nous est inconcevable. Dans le vocabulaire psychologique de Descartes, on peut distinguer deux groupes d'expressions concernant la connaissance, selon leur contenu mental. Au premier groupe appartiennent: concevoir, comprendre, ou en latin concipere et comprehendere, qui sont utilisés dans les contextes liés au premier niveau de pensabilité. Dans le deuxième groupe se trouvent les expressions savoir, connaître, toucher de la pensée, et en latin le verbe intelligere, n'ayant pas d'équivalent en français. Ces mots expriment la connaissance indirecte des choses, la pensabilité de l'impensable. Descartes écrit à Mersenne ce qui suit:

... je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités [les vérités éternelles] sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni le concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelqu'autre chose que ce soit, qui n'excédait point la grandeur de nos bras: car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. La raison pour laquelle il suffit de toucher de la pensée pour savoir et pour connaître est évidente; dans le cas contraire nous ne posséderions aucune connaissance de Dieu. Cependant la connaissance de Dieu est justement nécessaire pour vérifier et fonder notre connaissance de toute chose. C'est pourquoi cette idée conduit à la circularité. Il y a deux questions auxquelles Descartes doit répondre, en rapport avec les vérités éternelles: quel est leur fondement métaphysique, et comment peuvent-elles être reconnues par l'homme. A la première

question, Descartes a répondu avec sa doctrine: les vérités éternelles sont éternelles parce que Dieu les a créées. Pourtant, le fondement même de ces vérités est contingent, la volonté divine étant libre. La cause plus profonde de ce phénomène a été traitée par McFetridge. Il a montré qu'une tentative de fonder toutes les nécessités sur une nécessité nous conduisait à une régression infinie. Pour ces raisons, nous avons une très forte propension philosophique à déclarer que toutes les nécessités sont fondés sur une contingence, qui est la liberté de la volonté divine chez Descartes.

A la deuxième question, comment les vérités éternelles peuvent être reconnues, Descartes répond par le critère de vérité: elles sont reconnues sur la base de leur conception claire et distincte. Mais quel genre de pensabilité caractérise cette conception claire et distincte? Si elle consiste à „toucher de la pensée”, alors tout est pensable pour nous, donc il n'y a rien d'impossible à penser, rien d'indubitable. Si, au contraire, le critère de vérité ne permet de penser que des choses qui n'impliquent pas de contradiction dans notre conception, cela implique qu'il y a des choses dont il est impossible de penser que leur contraire soit faux, tandis que nous ne pouvons jamais être certains qu'il soit vraiment impossible qu'elles soient fausses.

En conclusion, si nous définissons la nécessité et l'indubitabilité comme nous l'avons fait au début, par l'impossibilité et l'impensabilité du contraire, nous aboutissons à ce que les vérités nécessaires sont effectivement indubitables, bien que les vérités indubitables ne soient pas forcément nécessaires. Autrement dit, l'indubitabilité n'est pas un critère suffisant pour distinguer le nécessaire et le contingent dans un sens absolu; elle ne nous fait connaître que nos propres capacités mentales. Dans ce cas, nous ne savons pas si les vérités nécessaires sont en réalité équivalentes à celles que nous comprenons ordinairement comme telles: les vérités mathématiques et logiques. Alors, que sont donc les vérités éternelles, si elles existent, au fond? On peut répondre, littéralement, que Dieu seul le sait.

Notes

¹ E. M. Curley: „Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, *Philosophical Review* 93 (1984), pp. 575-576.

² Méditation I, AT VII. 21.

³ Méd. I, AT VII. 23.

⁴ Méd. II, AT VII. 24.

⁵ Méd. I, AT VII. 21.

⁶ En effet, il hésite même parfois à le désigner comme „malin”. (Méd. II., AT VII. 26.).

⁷ AT VII. 431-2, IX. 233.

⁸ AT I. 145.

⁹ Lettre à Mesland, 2 mai 1644, AT IV. 119.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, Paris: Libr. Phil. J. Vrin, 1970, pp. 27-28.

¹² H. Frankfurt, „Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, *Philosophical Review* 86 (1977), p. 43.

¹³ P. Geach, „Omnipotence”, *Philosophy* 48 (1973), p. 10.

¹⁴ R. R. La Croix, „Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible”, *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984), 455-475.

¹⁵ Lettre à Mesland, 2 Mai 1644, AT IV. 119.

¹⁶ Hidé Ishiguro, „The Status of Necessity and Impossibility in Descartes”, in: Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, LA, London: Univ. of California Press, 1986, pp. 459-471.

¹⁷ Curley, op. cit.

¹⁸ Op. cit. pp. 580-581.

¹⁹ I. G. McFetridge, „Descartes on Modality”, in: I. G. McFetridge, *Logical Necessity and Other Essays*, London: Aristotelian Society, 1990. 155-204; James Van Cleve, „Descartes and the Destruction of the Eternal Truths”, *Ratio (New Series)* VII (1994) 58-62.

²⁰ Lettre à Mersenne, 27 mai 1630, AT I. 152.

²¹ Op. cit. pp. 175-177.