

Descartes: critère logique de l'éminence et cause de soi

(Sources hispaniques et françaises)

André ROBINET

Résumé

Le concept logico-métaphysique d'*éminence* trouve une abondante illustration dans l'oeuvre de Descartes. On se doit de l'interpréter au travers des usages qui en furent connus de l'auteur des *Méditations*, que ce soit selon les perspectives créationnistes de Suarez de Salamanca ou de Grégoire de Valencia, que ce soit selon celle, dans l'acte interne divin, qu'expose Gibieuf. Les conséquences pour l'étude du concept de "cause de soi" en sont considérables aussi bien en métaphysique qu'en physique.

Abstract

The logico-metaphysical concept of *eminence* finds a copious elucidation in Descartes's work. It must be interpreted through the well-known translations of *Méditations's* writer, the creationist views of Suarez (Salamanca) and Grégoire (Valencia), or in Gibieuf's theory of internal divine action. The importance for the study of *cause de soi* is considerable in metaphysic and in physic.

Il est des livres qui sont sans fin. Leur parution repose sur la décision éditoriale que l'on prend de les mettre au jour; leur confection ne cesse d'attiser la recherche et de susciter autant de prolongements. Dès ce *Descartes* se faisant, il m'apparaissait intéressant de pousser vers un cran plus resserré le conditionnement logique qui soutendait les réflexions sur la cause de soi¹.

¹ A. Robinet, *Aux Sources de l'esprit cartésien, L'Axé La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulæ*, Paris, Vrin, 1996, 320 p. A. Robinet, *Descartes. La lumière*

Je partirai, selon le lexique cartésien, de la triple qualification de la réalité considérée ou comme “*objective*”, “*quatenus est in intellectu*”, ou comme “*formelle*”, en ce qu'elle se rapporte à la “*res ipsa*”, ou comme “*éminente*”, quand elle devient une réalité actuelle qui déborde la réalité formelle et supporte la réalité objective. Le recentrage cartésien de ce triple cadrage est opéré dans cette proposition: “Bien que l'être *objectif* de l'idée doive avoir une cause réelle, il n'est pas toujours besoin que cette cause la contienne *formaliter*, mais seulement *eminenter*”. Il faudra s'entendre sur ce “seulement” et sur la condition à laquelle l'éminent peut excéder l'objectif aussi bien que le formel, sans pour autant s'éloigner des préceptes de la “Logique dialectique”, selon le concept architectonique à forts ingrédients raméens et ramistes que nous avons proposé.

De plus, Descartes fait fonctionner deux vecteurs de sens du concept d'éminence: l'un exprime le rapport dit “positif” entre la pierre et la pensée de la pierre, entre les qualités de l'étendue et la substance pensante, entre la substance pensante et la substance divine; l'autre se met à jouer sur les structures internes à la substance divine en cherchant à faire progresser le domaine de l'intelligibilité de l'acte *ad extra* vers l'acte *ad intra*. Comment ressaisir cette mise en divergence au sein d'un processus qui doit à la fois convenir au créationnel, adhérer à l'acte interne du Dieu de Descartes et rendre compte du rapport entre puissance et créature?

J'ai certes conduit ces trois chapitres centraux sur “la nécessité de la chose” et la “*causa sui*” vers ce moment où la lumière naturelle, s'exprimant au travers d'une vingtaine d'occurrences, atteint à sa source, en dégageant leur présupposé directeur: que l'éminence permettrait d'atteindre au travail de la substance infinie sur soi, c'est-à-dire à la compréhension du développement de sa propre immanence selon une *cause ou raison*. Il ne s'agirait donc plus seulement de la discussion scolastique portant sur les perfections des créatures telles qu'elles devraient se présenter dans l'essence divine, condition généralement requise pour éviter que la multiplicité de ces perfections créationnelles ne mette l'Un originaire en rupture avec soi. Il s'agirait plutôt d'un usage de l'éminence avec un *É* majuscule telle qu'il procède des approches problématiques de la liberté de Dieu. Pour ce faire, je rappelle la présence dans l'oeuvre d'attributs qui ne relèvent ni du négatif ni du positif, mais qui sont des attributs que j'appelle de complexion, m'autorisant du jeu de “*complector*” dans les quelques passages mentionnables: unité, simplicité,

naturelle, intuition, disposition, complexion, Paris, Vrin, 1999, 450 p. Nous visons dans cet exposé le Livre V de cet ouvrage et plus particulièrement son chapitre III, “*Nécessité de la chose, exubérance de la cause formelle et raison éminente de la cause de soi*”.

inséparabilité, jonction et assemblage, “omnia attributa complectentem”, avec ce doublet apporté par la traduction “qui embrasse et contient”. Il est manifeste, selon les tableaux lexicographiques disponibles, que ces attributs unitaires peuvent être considérés comme transcendants puisqu'ils s'appliquent à l'ensemble des autres attributs négatifs ou positifs.

*

La signification accordée à l'éminence était-elle détectable dans les ouvrages relevant de la bibliographie effectivement pratiquée par Descartes? Traité dans des ouvrages de logique, de plein emploi dans des oeuvres théologiques, ce concept d'éminence n'est pas sans passé.

Soit d'abord l'interrogation suarezienne sur le *Quid sit?* qui introduit au concept d'éminence dans le cadre logique objectivant des perfections en Dieu (*Disp. XXX, I*). Cette interrogation reste ici subordonnée au *An sit?* L'ordre thomiste de la primordialité du *An* sur le *Quid* reste d'autant plus largement respectée par le philosophe de Salamanque qu'elle fait l'objet immédiat de la métaphysique et de sa théorie du concept formel et objectif, contrairement à la prise de position cartésienne portant sur la priorité du *Quid* sur le *An* aux dépens du cadre lexical, conceptuel et empiriste des énoncés thomistes et à son usage inversé du formel et de l'objectif. En conséquence, l'existence divine ne saurait être conclue de l'idée, puisque, selon Suarez, la *Disputatio* sur la métaphysique a éliminé toute considération tirée des travaux de ceux qu'il appelle “les dialecticiens modernes”, visant par là les dialectiques ramistes et vraisemblablement Keckermann, qui venait de définir le XVIème siècle comme “un siècle logique”. Suarez réprime d'entrée toute tentative de fonder la philosophie première à partir d'une lumière naturelle exprimable, comme il dit, à partir du “quis sciat se scire”.

Cependant, on ne saurait conclure de la *Somme I, 4*, que la différence entre deux types de perfection en Dieu y soit précisément instruite: elle n'y figure que par allusion à l'éminence et ce sera la propre entreprise de la scolastique que d'en améliorer aussi bien que d'en durcir les contours. On ne peut donc prendre les caractéristiques de cette distinction entre deux genres de perfections que selon ce que les auteurs en énoncent.

Car cette ancienne distinction logico-théologique entre les perfections “*simpliciter simplices*” et les perfections “*secundum quid*” intéresse d'autant plus les auteurs du début du XVIIème siècle qu'ils sont préoccupés des rapports entre la physique de la nature qui se présente de plus en plus à leur expérience interprétative en suscitant une méthode autonome directe, avec

une métaphysico-théologie qui devient de plus en plus complexe et conflictuelle, notamment sous l'impulsion de la Réforme. Les auteurs scolastiques doivent donner de plus en plus d'eux-mêmes pour faire dire à la *Somme I, 4*, ce qu'ils entendent en tirer. Effectivement, on s'aperçoit d'entrée que l'article 2 de la *Somme* est effectivement consacré au statut en Dieu des perfections de toutes choses, et non des perfections divines elles-mêmes, en raison surtout de la compatibilité d'une telle thèse avec celle de la simplicité divine, hautement proclamée dès *I, 3*; d'autre part, si l'éminence y intervient, ce n'est en rien pour être opposée au formel, dont on ne peut relever, dans ces articles de la *Somme*, aucune présence lexicale ni conceptuelle. L'éminence n'apparaît que lorsque le "respondeo" en précise le sens en faisant déjà appel, afin de l'éclaircir, à la relation de cause/effet, toute perfection dans l'effet devant être recherchée dans la cause. Or cette recherche dans la cause effective ("causa effectiva") est distribuée selon une certaine alternative: "vel...vel...", où l'on peut trouver le texte-source des scolastiques. *Ou bien* cette relation s'effectue "secundum eandem rationem", ce qui est le cas lorsque l'agent est univoque, par exemple l'homme engendre l'homme. *Ou bien* cette relation relève d'un "eminentiori modo", comme c'est le cas lorsque l'agent est équivoque, par exemple quand on dit que dans le soleil il y a similitude avec les choses qui sont engendrées par la "virtu" du soleil. Puis Thomas s'explique sur cette "vertu". L'effet préexiste par sa vertu dans la cause agent: "non praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori existere". "In virtute" n'est pas seulement "in potentia", comme c'est le cas de toute cause matérielle. Car Dieu, étant la "prima causa effectiva rerum", "il importe que les perfections de toutes les choses préexistent en Dieu selon un mode plus éminent". Il n'y a donc dans ce passage aucun alignement sur quelque concept formel que ce soit et les perfections ne sont pas plus dites *simplices simpliciter* que *secundum quid*: ce qui alerte explicitement sur les placages qui vont y être superposés par la scolastique thomiste.

On soulignera cependant que la valence conceptuelle de l'éminence est repérable selon trois remarques: 1° Qu'en est-il de la relation d'univocité: est-elle moins valorisante que la relation par l'équivocité? Cette alternative les situe dans la même perspective de valorisation. 2° L'éminence ne serait qualifiée de plus parfaite que dans le cadre de l'équivocité, le mode de préexistence en Dieu par "virtute" étant plus valorisant que le mode par "potentia". 3° Il en ressort que cette injection de l'éminence concerne l'acte *ad extra*, selon le rapport entre une certaine préexistence du créable sur le créé, et non pas l'acte *ad intra*, lequel illustrerait ce qu'on pourrait appeler l'intériorité de la pensée divine.

Or cette évolution de la scolastique connaît un prolongement important, mais différentiel, entre l'oeuvre de Suarez de Salamanca et celle de Grégoire de Valencia.

Le durcissement de cette distinction entre perfections et son repérage par application de la distinction cognitive entre le formel et l'éminent est effectivement devenu le propre de la distinction entre perfections dont Suarez, dit-il, se fait l'écho selon la tradition: "Distinguunt Theologi". La *Disputatio XXX, Question VIII*, témoigne d'une attention portée à la procédure cognitive aussi bien qu'à la logique de la distinction.

a) Les perfections du premier genre, "*simpliciter simplices*", sont caractérisées, au § VIII de Suarez, par un recentrage logique significatif:

- Elles ne renferment ("involvunt") aucune imperfection.
- Elles ne renferment ni répugnance ni opposition avec une autre perfection qui serait supérieure ou égale.
- Elles sont absolues, non relatives.

– Surtout, étant donné ces caractéristiques, elles sont dites être formellement en Dieu, "parce que dans leur concept formel elles n'enveloppent ("involvunt") ni imperfection ni répugnance, ni opposition, ni différence de degré". Elles enveloppent donc une "pure perfection". Ce "formaliter" nous renvoie à la doctrine suarezienne du concept propre à la *Disputatio II, I*, qui se trouve opposé au "conceptus objectivus". Le concept formel est "l'acte lui-même de l'intellect, ou, dit Suarez, ce qui est la même chose, le mot par lequel l'intellect conçoit quelque chose ou une raison commune...C'est comme la matière de la "mens" ("proles mentis")...l'ultime forme de la "mens" qui représente à la "mens" la chose connue par un nom. Cette philosophie du signe pris pour l'objet de l'acte pensant sera vigoureusement prise à parti dans la *Réponse I* de Descartes à Cater.

b) Quant aux perfections du second genre, "*secundum quid*", elles sont définies d'abord à la Molière comme étant celles qui ne sont pas du premier... "non simpliciter", et, ce qui ne nous avance pas plus, elles sont dites "d'un certain genre". Mais c'est alors que le lexique de l'"*eminentia*", "*eminentis*", "*eminentius*", "*eminenter*", se met à fonctionner. Il convient à la perfection de l'être de Dieu qu'il contienne éminemment ("contineat", pas "involvere") dans son excellence toutes les perfections d'être ("essendi") et c'est alors qu'on trouve signifié plus clairement le relatif, "parce que cet être possède un degré et un mode d'être ("essendi") plus éminent que tout être dans lequel ces perfections sont repérables formellement et, de là il doit contenir ("contine-re") selon un mode plus éminent ces perfections que renferment les êtres créés".

Il faut souligner ici cette différence entre une logique de l'implication qui repose sur les principes forts de la non-contradiction et de la répugnance à quoi doivent répondre les perfections simples en elles-mêmes, et une logique de la contenance grâce à laquelle la relativité est à l'oeuvre, appelant l'éminence pour en justifier les gradations.

Car il faudrait quand même, s'inquiète Suarez, "dire brièvement" ce que signifie "continere eminenter". Tel est l'objectif de son § 10: l'explicitation de la procédure du "*secundum quid*" par un recours "a nobis". Car ne voilà-t-il pas que la notion de cause intervient, comme dans la *Somme*, et que la précision concernant ce recours à une "raison" se manifeste dans l'approche de cette définition approfondie de l'éminence: "Contenir éminemment, c'est posséder une telle perfection de raison supérieure qui contienne dans sa vertu ce qui relève d'une perfection plus inférieure, ce qui ne saurait être mieux expliqué par nous ("a nobis") que selon l'ordre de la causalité ou de l'effet" ("quam in ordine ad causalitatem, vel effectum"). Riche proposition, puisqu'elle opère la jonction entre une *raison*, distinguée d'une *cause*, et puisque cette raison ne peut être exprimée selon le "*secundum quid*" du "a nobis" que par le recours à la catégorie de *cause/effet*. Suarez considère ainsi la relation de cause/effet comme le *medium* épistémique conventionnel de l'explication qu'il faut donner de la raison supérieure interne au contenu d'éminence. Or voilà qui touche au coeur du premier vecteur de sens cartésien, puisque Suarez en conclut que "toutes les perfections des créatures, en tant qu'elles sont éminemment en Dieu, ne sont rien d'autre que l'essence créatrice elle-même de Dieu ("quam ipsamet creatrix essentia Dei"). Cette essence créatrice est toutes choses "en tant que par elle seule et par sa vertu éminente, elle peut communiquer ces perfections à toutes choses". Puis Suarez insiste à nouveau sur le transfert de lexique et de logique: "Non pas certes qu'en parlant formellement, et selon la précision de la raison, elle puisse faire que la chose contienne ces perfections éminemment: nous distinguons en effet cette raison et nous croyons que cette locution causale est vraie. Ces choses qu'elle contient éminemment, elle peut les faire, mais nous expliquons cette contenance selon l'ordre à l'effet, parce que nous ne pouvons la présenter plus commodément et plus clairement" (ce que j'ai appelé conventionnel).

Cependant, une objection se présente à lui (§ 11). Certains ("quidam"), ne disent-ils pas que contenir éminemment les perfections des créatures, revient à contenir quelque chose qui relève en elles de la perfection, écartées ("seclusis") les imperfections, ou bien que sous-entendre éminemment c'est ne rien expliquer et ainsi envelopper des répugnances.

Le § 13 démonte cette objection dans son "respondeo": "il est bien vrai,

réplique Suarez, qu'aucune perfection créée n'est en Dieu formellement selon la raison adéquate qu'elle a dans la créature, mais seulement éminemment: car il n'existe pas en effet en Dieu une sagesse créée ("sapientia creata") (souvenons-nous des lettres de 1630 à Mersenne!), car c'est là une perfection accidentelle et finie, et il en va ainsi de toutes choses semblables. On doit donc dire que Dieu contient formellement certaines de ces perfections, parce que, selon celles-ci, elles ont quelque convenance formelle avec la créature, selon que la raison dont cette perfection a le même nom et la même raison ou concept formel est attribué à Dieu et à la créature". "*Salva Analogia*": "Grâce à cela l'Analogie est sauve, qui intervient toujours entre Dieu et la créature. A vrai dire quand n'existe pas une telle convenance, ni une dénomination formelle, mais la seule efficacité de la divine vertu ("sed sola efficacitas divinae virtutis"), alors nous disons qu'intervient une "continentiam eminentialem".

Cette distinction préoccupe d'autant plus Suarez qu'elle va lui permettre de fonder sa doctrine d'une science moyenne plus axée sur la science de vision des existentiels empiriques que sur une science de simple intelligence des possibles. Mais je n'insisterai pas ici sur cette question après ce qu'en a pu dire Leibniz en dépouillant le traité de Twisse *De Scientia media*, au demeurant paru en 1639 à Arnhem. Il s'agit en effet dans la même *Disp. XXX*, de montrer dans la *Question IV*, au § 34, que la construction des prédicaments et des séries prédicamentales reposent sur ce lexique et ce concept de nouveau opératoire de l'éminence. "Dieu selon sa raison propre, essentielle et constitutive, n'énonce pas ("non dicit") la perfection précise d'un seul Prédicament, mais il les inclut tous ("sed omnia includit"), formellement selon les raisons de plusieurs, éminemment pour tous. Car certaines raisons prédicamentales sont repérables en Dieu formellement: mais, afin qu'elles soient constituées en prédicament, elles incluent limitation et imperfection". Car les prédicaments irrepérables formellement "ne possèdent pas formellement une convenance de ce genre avec Dieu, mais sont contenus en Dieu seulement éminemment". Suarez en vient enfin à ce terme attendu: "les perfections éminentes ne lui sont attribuées que *per Metaphoram*". Il termine ainsi: "Donc par cette cause et par cette essence infinie de la raison constitutive de Dieu, Dieu ne peut être défini selon un quelconque prédicament, mais il existe au-dessus de tous, et hors de tous en tant que source de toutes choses" (sed supra omnia, et extra omnia est tanquam fons omnium").

"Fons omnium", certes, justificatrice du "quodammodo" métaphorique aussi bien que de la relation instaurée entre cause et raison, où la science moyenne se montre largement débitrice de la logique de l'éminence, mais

rien qui se rapporte à la “fons sui”, laquelle est explicitement évincée plus loin comme “causa sui”.

À supposer que Descartes se soit attardé à naviguer entre les auteurs scolastiques, que devient cette problématique chez cet autre théologien espagnol qui est invoqué par l'auteur de l'imprimé *Epistola ad Voetium* (AT, VIII-2, p.176) selon des circonlocutions louangeuses dont n'a jamais bénéficié Suarez. Évidemment, le *Commentarium theologicum* de Grégoire de Valence ne peut que rencontrer au même endroit de la *Somme* la même problématique. Mais que devient-elle dans la *Disputatio I, IV, derechef De Dei perfectione*, dans son *Point I* consacré également à la *Somme I*, q. 4, a. 1-2.

Au lieu des contraignantes considérations logiques de la non-contradiction et de l'exclusion accumulées à plaisir par Suarez pour définir le propre des perfections “*simpliciter simplices*”, Grégoire de Valence insiste sur une distinction de lumière naturelle qui serait tranchée à partir des concepts d'une logique de la compatibilité/incompatibilité, autorisant par là une science moyenne de simple intelligence plutôt que fondée dans une science moyenne plutôt de vision. Les perfections “*simpliciter simplices*” deviennent “celles dont il est clair que leur raison formelle est telle que ces perfections ne sont pas incompatibles (“non sunt incompatibiles”), c'est-à-dire sont compatibles, dans le même être avec quelque autre perfection plus grande”. De telles perfections sont formellement en Dieu: il est répété qu'elles y figurent formellement “à savoir qu'elles n'excluent rien de plus parfait et de meilleur”. Une telle approche réduit l'opposition marquée par Suarez à une question de nuance.

En effet, dans ces conditions, les perfections “*secundum quid*” deviennent celles qui sont “incompatibles”, cette incompatibilité s'entendant dans le même être et récusant quelque perfection plus grande. Il est précisé que leur propre raison ne relève pas d'une nature formelle et propre, puisque ces perfections excluent quelque chose de plus parfait et de meilleur. Cette réorientation peut se comprendre puisque, aux “*viae*” prouvant péremptoirement, pour Thomas ou pour Suarez, l'existence de Dieu, Grégoire était devenu d'entrée attentif à la preuve anselmienne tirée de la pensée de l'idée de Dieu, être infiniment parfait. “De telles perfections sont en Dieu seulement éminemment, du moins en tant que Dieu peut par lui seul faire et ces perfections elles-mêmes, et ces perfections mêmes, et quoi que ce soit dont celles-ci une fois produites font montre” (“*quicquid ipsae effectivae praestant*”). Leur raison exclut quelque chose de plus parfait ou de meilleur. “Être une perfection en Dieu seulement éminente, c'est avoir en Dieu une perfection répondant (“*respondentem*”) à telle perfection de la créature, qui n'est jamais

conçue selon le même concept formel, ni signifiée par le même nom: mais seulement entendre qu'il y a telle perfection en Dieu dans la mesure où il y a en Dieu quelque chose par quoi lui-même peut rendre cette perfection créée, et seul aussi faire qu'elle existe effectivement" ("efficere...effective..").

De ce conflit entre Valence et Salamanque, Grégoire conclut que Dieu avec toute l'université ensemble des choses ("cum tota simul universitate rerum") n'est pas, "*intensive*", quelque chose de plus parfait que s'il était seul. C'est contre Durand que cette pique est dirigée qui estime que l'agrégat des choses créées rend Dieu plus parfait que s'il existait seul. Cependant, "*extensive*", tout cet agrégé de Dieu et de l'université des choses peut être dit quelque chose de plus parfait que Dieu seul. Outre qu'on doit ainsi se rassurer sur la bonne lecture des trois occurrences d'*universitas rerum* dans la *Méditation IV* qui n'ont rien à voir avec "universalitas", on peut dire que Descartes s'exprime d'une manière très proche de celle-ci dans tout ce qui concerne la recherche montante des gradations de la perfection et du meilleur dans l'acte constitutif de la vérité. Du moins est-ce là un texte de base pour la simple intelligence du meilleur dans cette université des choses. Occupé sur les marches de l'empire papal à éponger l'échec de Cajetan à Augsbourg, Grégoire de Valence injecte dans son approche des arguments de lumière naturelle et de logique de la compossibilité, plus recevable par le nouvel esprit réformé. J'ajoute que Malebranche et, expressément Leibniz, s'en tiendront à des dispositions de ce genre concernant leur propre science de simple intelligence et science de vision, l'éminence devenant alors un concept logique suffisamment porteur pour inspirer jusqu'au principe de raison suffisante.

*

Cette logique de l'éminence pourrait cependant avoir un tout autre fondement qui conduirait au transfert de la rationalité aux marges de l'incompréhensible puissance.

Si l'on veut bien élargir la recherche vers la consultation d'autres sources cartésiennes avouées, il devient loisible d'entrer dans un autre appareillage, recentré sur l'étude des perfections divines elles-mêmes, estimées transcendantes à tout le concréé et inimitables aussi bien "*simpliciter*" que "*propter quid*". De plus, la réflexion philosophique peut s'y retrouver directement reliée au concept de méthode, comme c'est le cas dans le livre de Gibieuf. Je ne fais que renvoyer à ces six pages, centrales au *De Libertate*, portant sur sa logique dialectique, pages autour desquelles pivote l'attention qui se porte de

la liberté de l'homme à la liberté de Dieu. L'inspiration de logique dialectique y est patente, strictement opposée à la logique métaphysique suarezienne, indépendante de la logique théologique de Grégoire de Valence, mais en pleine phase avec les *Regulae*.

La condition fondamentale du *De Libertate* consiste à revendiquer une prééminence du "a se ipso" qui, en ce qui concerne la liberté divine, conduit à invoquer les conceptions de Hiérothée, de Denys ou de Ficin au nom desquelles Thomas d'Aquin, Lessius ou Vasquez sont foncièrement critiqués. La liberté de Dieu lui est co-essentielle: "Ipse est sibi sua necessitas"; ce qui s'explique parce que "est libre celui qui d'une certaine manière non pas tant possède qu'il n'Est, bénéficiant d'une Éminence suprême certaine et de l'Infinité ("Liber ergo est, qui omnia quodammodo non tam possidet quam Est, supremam quamdam Eminentiam et Infinitatem adeptus", p. 261). Si on retrouve encore le "quodammodo", l'éminence, avec un É majuscule, devient un principe d'excellence inspirant la logique d'une "Infinita amplitudo" qui s'impose comme concept-clé de la construction de Gibieuf, amplitude dont j'ai rappelé les effets sur le lexique et sur la conceptualisation cartésienne de la liberté. Il s'agit bien maintenant des perfections divines elles-mêmes, celles qui sont de complexion, en tant que relevant de l'essence d'une perfection infinie: "Dieu n'est pas seulement libre à l'égard de toutes les créatures, car même si nous concevons des perfections à ce point éminentes et élevées, qui ne peuvent être attribuées à aucune créature, ...dont font partie la Vie même, la Sagesse elle-même, la Vertu elle-même, qu'on ne saurait affirmer au sujet des créatures, ...Dieu en est libre en ce qu'il les dépasse aussi bien que par son Éminence au-dessus de toutes les choses qui sont". "Deus non tantum liber est ab omnibus creaturis; sed etsi concipiamus perfectiones adeo eminentes et excelsas, ut nulli creaturae attribui possunt, sintque quasi suspensae et nulli addictae possessioni determinato, cujusmodi sunt Vita ipsa, sapientia ipsa, virtus ipsa, et similia, quae de creaturis nefas est affirmare, superiora quippe creaturis, cum sint rationes eorum quae in creaturis cernuntur. Deus tamen abhinc ab illis liber est", "excessu et eminentia super omnia quae sunt").

L'éminence, qui intéressait l'un des genres des perfections du créé paraît ici comme une conquête majuscule de la méthode et exprime le mode d'expansion unitive de l'Infinité. Telle est la "superessentialitas" qui offre, en termes d'éminence, une structure de l'acte divin interne qui fait passer cette éminence de la régie externe du "secundum quid", dans le décours des perfections créables, à la raison même de l'acte *ad intra*.

Je ne reviendrai pas aujourd'hui sur l'*amplitudo*, étudiée de plusieurs

parts, et évoquée dans mon analyse de la liberté cartésienne, mais j'insisterai sur ce concept moteur de l'*amplitudo*, qu'est l'éminence. Et quand je dis moteur, c'est parce que l'éminence y trouve son application comme raison et comme cause, sinon son explication. Encore faut-il admettre la simple lecture de tels textes, dont il n'est pas assuré que toute orthodoxie les reçoive. On peut dire de l'essence de Dieu que "A se ipso et in seipso movetur". Qu'est-ce que "movere" ou "moveri", "agere" ou "agi" dans le contexte de l'amplitude? "Movere se dicit libertatem, moveri autem, dicit subjectionem et servitutem. Movere se convenit divinitati, quae (*Sap. VIII*, 24) dicitur mobilio omnibus mobilibus, non tamen intelligitur, mutabilior omnibus mutabilibus: ut proinde clarum sit, haec duo valde differe, movere se et moveri a se. Movere a se est perfici....Movere se est diffundere se et derivare perfectionem suam foris...." (p. 371). Si cette citation, largement développée, part de la *Sagesse VIII*, 24 ("La Sagesse est en effet plus mobile que tout mouvement...car elle est un effluve de la puissance de Dieu"), on se doit de mentionner ici la reprise de la dialectique descendante en tête de la *Méditation IV*, avec cette citation voisine, de *VII*, 14, qui invoque le trésor inépuisable de cette même Sagesse. Gibieuf n'hésite pas à faire appel au redoutable Hiérothée (p. 330): "Vis quaedam est seipsam gyrans, non ab aliis circumvoluta...in semetipsa tamen seipsam gyrans, in seipsam, semper eodem modo, reflexa et revoluta". L'*Éminence* devenait ainsi la clé de l'*Amplitudo*, car elle portait sur la liberté inextinguible d'une dynamique propre à l'existence divine et non sur son essaimage dans les dispositions des perfections *secundum quid*. Cette intériorisation du concept d'éminence à la nature existentielle même de Dieu exprime quel genre de raison appelle la cause de soi.

*

Si l'éminence pouvait être considérée par Descartes comme rendant la "causa sui" compatible avec un ultime effort pour lier le fini à l'infini et hausser le rationnel au niveau de l'acte *ad intra*, alors de quelle structure pensée l'éminence relève-t-elle et quelle conquête de l'impensable permet-elle? Fallait-il, notamment, outrepasser la nature simple respective de cause/effet?

Car reste à s'interroger sur la jonction entre ces deux sens de l'éminence, selon l'acte *ad intra*, selon l'acte *ad extra*, où s'entremêlent ouvertement deux traditions herméneutiques. Le Corollaire de la Proposition III des *Rationes* estime que Dieu existe "parce qu'il a été prouvé que quelqu'un doit exister, en qui toutes les perfections, dont nous avons en nous quelque idée, sont formellement ou éminemment", ce qui satisfait à la distinction entre per-

fections “*formaliter*” et “*secundum quid*”. Or nous avons l'idée d'une puissance si grande que toutes ces perfections peuvent avoir été créées par cette seule puissance: “Donc, en prouvant l'existence de Dieu, nous avons prouvé aussi toutes ces choses à son sujet”. Jusque-là rien d'exceptionnel. Par contre l'explication donnée dans la foulée comme fondement de ce qui précède pouvait amplement satisfaire au *De Libertate*: “sa propre essence lui donne éminemment tout ce que nous pouvons penser, et non pas imaginer, qui puisse être donné à d'autres causes par la cause efficiente”, ce qui est justifié par l'occurrence 15 de “lumière naturelle” dans les *Réponses*.

L'axiome primordial de ($\phi 3$) repose sur cette première proposition des *Rationes*, composées pour Mersenne dans les *Responsiones II*: “aucune chose n'existe de laquelle il ne soit pas possible de rechercher la cause pour laquelle elle existe”: “a se” doit toujours être interprété positivement comme si c'était être par une cause, ce qui se justifie par “l'exubérance de la *potestas* qui est dans un Dieu Un” (“*exuperantem*”, “*inexhausta*”). Mais on sait que deux autres textes introduisent une alternative: cette immensité de la nature divine est “*la cause ou raison*” pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister. Qu'est-ce donc que “rechercher la cause”? La surabondance de la puissance s'auto-secrète sans indécision temporalisatrice et se démontre sans argument ontologique. Avec cette doctrine de l'éminence, on atteint aux doctrines de l'immanence. Si toutefois la cause de soi ne satisfait pas les auteurs des objections, la raison invoquée serait-elle avancée pour seulement ne pas les contrarier? Cause *ou* raison? Faut-il durcir l'alternative de ce *ou* en exclusive?

Le conditionnement général de la question relève de l'outrance même d'une application telle quelle du concept de cause à l'aséité de la substance infinie. Car le “*movere se est diffundere*” de Gibieuf ne fait certainement pas allusion à quelque “*influxus*” que ce soit. Un concept relevant de la logique physique comme la cause a pour respectif, selon les *Regulae*, un effet qui témoigne de la dépendance temporelle du mouvement étudié. Cette transmissibilité d'une quelconque perfection dans le champ physique se comprend d'une substance finie à une autre substance finie, ou bien d'une modification due au mouvement dans le cadre de la connaissance d'une substance finie définissable et compréhensible. Mais “*movere*” n'est pas le tout du mouvement physique puisqu'une forte doctrine de l'action est solidement implantée dans l'oeuvre cartésienne en ce qui concerne l'originalité primordiale du mouvement droit de la lumière, qui s'impose à l'origine et qui subsiste, en ce qui regarde à tout mouvement tangentiel au développement des facteurs de la vie, domaine physique pour lequel l'étendue perd ses prérogatives statiques.

Dans le champ physique, la causalité ne saurait consister à faire appel à un "influxus", ce concept critiqué par Descartes, qui est au fondement de la science scolastique des corps. Mais si la critique du concept d'influx le fait apparaître comme indistinct, obscur et indéterminé, alors la cause/effet, dans l'analyse du mouvement physique, perd sa polarité de transmissibilité de...à... La connaissance de l'influx, diaphanisé comme concept porteur du corps, ne nous parviendra que par les procédures légalisantes relevant des vérités perpétuelles qui apparaissent pour nous en raison même de la concrétion des éléments des corps, des lois qui les régulent et de l'infusion décroissante de l'esprit cognitif dans un corps, excluant tout autre genre d'interrogation sur la nature des choses. Déjà la physique ne relèverait plus de la réification substantielle sous la seule cause/ effet, mais se subordonnerait à la légalité de raisons. Bien que le lexique de l'éminence soit nul dans les *Principes*, on peut avancer que la théorie physique de la lumière exprime, par le concept d'action distingué de celui du mouvement, l'éminence de l'acte primordial dans la nature des choses.

On peut de plus comprendre l'éminence comme assurant en philosophie première ce passage de l'assertorique à l'apodictique auquel conduiront les *Réponses*, grâce au changement des coordonnées structurales de la considération du tout parfait vers l'intervention signalétique, propre à ($\phi 3$), des syntagmes de la puissance immense et à la considération du gradient ontique, serait-il faible, du mode de la substance pensante qu'est l'idée. Si la *Synopsis* annonce une "nova ratio", cette "nova ratio" se déploie *a fortiori* puisque la nécessité de la chose est rendue pensable par l'exubérance de la cause éminente. À cette condition la logique dialectique va jusqu'à se hausser au sein même des perfections de l'essence divine pour en éclaircir la complexion, ne serait-ce que "quodammodo". On prend donc pied dans le domaine du Dieu caché si une nature simple respectueuse de la logique dialectique comme la cause/effet est applicable, ne serait-ce que métaphoriquement, aux procédures de la complexion. Si la philosophie première pénètre jusqu'au cœur du "summe perfectum" saisi dans sa motricité centrale de "puissance éminente", dont tous les effets rayonnent autour de la cause, y compris en soi, c'est en ne cédant rien sur l'appel à une raison, et en conservant la nature simple respectueuse de cause/effet sous la couverture du "quodammodo". Descartes ne réplique-t-il pas à Arnauld, qui avait omis le "quodammodo" dans sa citation des *Objections IV*, qu'il y avait là un "modus loquendi" fort acceptable et même "perutile", "très nécessaire pour démontrer clairement cette existence".

"Modus loquendi" certes, mais pourquoi *raison*? Même si ce dire sur

Dieu n'est que métaphorique, il avait l'assurance d'avoir été utilisé, au moins pour le domaine des perfections compossibles comme je l'ai rappelé, par les théoriciens ambiants. Qu'il continue à être raison bien que déplacé de l'*ad extra* à l'*ad intra*, il n'en exprime pas moins, pour notre connaissance, qu'une nouvelle preuve s'annonce; pour la démonstration, cette preuve repose sur la jonction de cette essence unique d'un être tout parfait en sa puissance unique avec l'existence, jonction que l'on a perdue de vue parce qu'on est habitué à distinguer entre la nature des choses et leur présence empirique; pour la nature de Dieu, cette preuve est rendue possible grâce aux innovations de (ϕ 3) se rapportant à la surabondance unitive propre aux attributs de complexion. "A se" devient ainsi "comme par une cause" et prend une signification "quam maxime positiva". C'est la conservation de soi par sa propre puissance dans l'exercice de l'Éminence majuscule. Le lien apodictique qui repose sur cette inépuisable et inexplicable puissance fonde en raison à la fois la présence en Dieu des perfections des choses et l'existence de Dieu.

Il faut donc repousser la limite de l'incompréhensible vers la pure négativité de la "propria sua vi" d'une puissance immense, distinguée de la toute-puissance, attribut positif jouant son rôle dans la théodicée cartésienne plaidant la cause de Dieu par la cause de soi. "Il est en effet très connu par la lumière naturelle que ce qui peut exister par sa propre force existe toujours", car, en tant que puissance immense, elle devient la raison qui, par le concept d'éminence, rend compte logiquement et de l'acte *ad intra* et de l'acte *ad extra*, et l'aséité n'a plus rien d'indifférent à la Logique dialectique de pertinence. Bien avant Kant, Descartes a formulé la critique de la preuve *a priori* considérée comme tirant l'existence de l'essence. Car la voie d'un syllogisme de ce genre est aussitôt dénoncée et fermée: "Neque etiam hic dici debet..." (AT VII, 67.12). On ne doit jamais énoncer ici un syllogisme du genre: Dieu possède toutes sortes de perfections, Or l'existence est une perfection, donc Dieu existe. Car on fait appel, avec une telle disposition discursive, au contraire même de l'intuition de l'idée de Dieu: on ressaisit cette relation à travers une déconnexion et un étalement temporel digne d'une physique de l'influx, qui n'ont plus rien à voir avec l'instantanéité de cette intuition: "postquam....quandoquidam....necesse quidem esse...ut ponam" (AT VII, 67.13). Cette décomposition d'une unique intuition en trois énoncés charpentés, syllogistiquement temporalisés et énoncés à la suite ne répond pas plus à l'expérience de l'idée qu'à la définition de l'intuition.

On atteindrait ainsi à la pleine extension de la Logique dialectique, à qui il devient licite de s'exprimer par des analogies théologiques, mathématiques ou philosophiques. Cet acte *ad intra* pourrait être rendu explicable, sinon

compréhensible, à partir d'une raison de ce genre qui, pourtant, n'équivaut manifestement plus à une référence adéquate à la nature simple respective de cause/effet? De cette raison, je rappelle que Descartes en a dégagé trois exemples remarquables touchant d'une part à la raison herméneutique de l'acte trinitaire telle qu'elle est explicitée en patristique, d'autre part et de manière insistante, à la raison mathématique des courbes infinies secrétée par Archimède, et, pourquoi pas, à la raison philosophique des *Analytiques Postérieures* qui étend le concept de cause formelle à la raison de toutes les essences de toutes les choses. D'une part, grâce à cela, le "quodammodo" peut être illustré et enrichi, quoiqu'en pensent Arnauld et son Dieu caché, pour qui toute analogie en la matière est hors d'entendement et qui continue à sauvegarder le principe scolastique: "nihil potest esse causa efficiens sui ipsius", "nugatoria", selon Descartes, qui empêche toute application de l'aséité à l'effort de la pensée. Mais d'autre part, est-ce bien encore proprement de la cause/effet qu'il s'agit, et *raison* ne prend-il pas dans ces exemples qui commencent à exprimer une certaine univocité, non conforme à l'équivocité programmée du "quodammodo", une direction de sens nouvelle, reposant sur une logique virtuelle qui n'a pas encore reçu ses *Regulae*?

*

J'indique, pour conclure, une des structures porteuses que j'en retire pour le livre en gestation sur "*Philosopher au XVIIème siècle*".

Si, à défaut de compréhension, s'amorcent par les trois exemples avancés dans les *Réponses*, des procédures explicatives relatives à l'intelligence de l'acte interne, n'est-ce pas parce que la raison réclame que l'on change de logique, de méthode et cela aux dépens immédiat de la cause/effet, aussi bien que de l'édifice logique raméo-cartésien auquel la *Logique de Port-Royal* fait encore place? Descartes s'est volontairement abstenu de toute méditation sur la notion de vitesse parce qu'il lui aurait fallu prendre à la lettre le nouvel enseignement du *De Maximis et Minimis* de Fermat qu'il semble avoir fort bien compris, mais qui reposait sur une logique non encore explicitée et non explicitable à partir des concepts avancés dans sa Logique dialectique. En s'abstenant d'inclure la considération de la diffusion en Sagesse de l'Éminence Infinie dans le cycle de ses réflexions, ne serait-ce que comme générée par la puissance inégalable, Descartes ne pouvait franchir le pas que franchira Leibniz lors de sa crise de 1670 en ouvrant les principes d'une jurisprudence universelle et humaine. L'oeuvre de Malebranche accomplira un saut de même importance transhistorique lors de la crise des *Éclaircissements* en

1678 en rendant universel le concept d'“ordre ordinatissime”, après avoir avancé ce concept logique d'éminence. Descartes ne pouvait dépasser Descartes et engager vers la logique infinitiste combinatoire ce que lui dictait une raison fortement analytique et trop attenante à la nature simple de cause/effet, qui allait succomber en tant que principe du mécanisme sous les coups répétés de la maîtrise des courbes transcendantes de Leibniz et de Malebranche. Les visages de la raison se remodelent au fil de l'Histoire.

Bibliographie

Les ouvrages de recherche récents auxquels nous faisons allusion sont les suivants :

A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien, L'axe La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris, Vrin, 1996, 320p.

A. Robinet, *Descartes. La lumière naturelle, intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999, 450p. Nous visons dans cet exposé le livre V de cet ouvrage et plus particulièrement son chapitre III, “Nécessité de la chose, exubérance de la cause formelle et raison éminente de la cause de soi”.

Pour compléter le concept d'axe La Ramée-Descartes, cf. N. Bruyère, *Méthode et dialectique dans l'oeuvre de La Ramée. Renaissance et âge classique*, Paris, Vrin, 1984, 460p.

Les ouvrages d'époque auxquels il est fait allusion sont successivement : Descartes R., *Oeuvres de Descartes*, édition Adam-Tannery, Paris, Vrin-CNRS (AT).

Suarez Fr., *Metaphysicae disputationes*, Paris, Chappelet, 1619.

Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Paris, Desclées, 1925, éd. Sertillanges A.D.

Valentia (Gregorio de), *Commentariorum theologorum tomus quartus*, Lyon, Cardin, 1603.

Twisse W., *De scientia media*, Arnhem, 1639.

Leibniz G. W., dans Grua G., *Textes inédits...*, Paris, PUF, 1948.

Gibieuf G., *De libertate Dei et creaturae libri duo*, Paris, Cottereau, 1630.

Arnauld A.-Nicole P., *L'art de penser ou Logique de Port-Royal*, Paris, PUF, 1965, puis Vrin.

Fermat P., *Varia opera mathematica*, Toulouse, 1679.