

Réflexions sur la nature et l'importance de la liberté dans la philosophie de Descartes

On a noté que Descartes « substituait à la prééminence antique de l'être sur la connaissance, le point de vue strictement intellectualiste de la prééminence inverse de la connaissance sur l'être ». Ne pourrions-nous pas ajouter qu'il substitue également à la primauté de l'intelligence sur la volonté celle de la volonté sur l'intelligence ; à la primauté de la volonté sur la liberté celle de la liberté sur la volonté ? Ce qui le conduit logiquement à exalter par-dessus tout la liberté et l'exercice de la causalité efficiente, à tel point que liberté et exercice de la causalité efficiente semblent bien être comme le noyau central de toute sa philosophie. C'est ce que nous tâcherons de montrer dans ces quelques pages, espérant par là pénétrer un peu plus profondément dans une philosophie qui, de fait, a exercé une si grande influence et continue de l'exercer. La phénoménologie existentialiste n'arrive pas — malgré quelques bonnes intentions — à se libérer complètement du cartésianisme.

Dès que l'on abandonne l'antériorité de l'être sur l'intelligence pour affirmer le primat du sujet connaissant, du « je pense », relativement à l'objet de la pensée, on est comme nécessairement conduit à affirmer la supériorité de la volonté sur l'intelligence ; d'une volonté que l'on considère avant tout, pour ne pas dire exclusivement, comme la faculté du sujet, le pouvoir d'opérer ou de ne pas opérer. Ajoutons que dans l'exubérance de ce subjectivisme naissant, qui cherche à se libérer complètement de toute spécification objective, Descartes identifie « *volonté* » et « *franc-arbitre* », le « volontaire » et le « libre ». « Il n'y a point de différence, affirme-t-il, entre ce qui est volontaire et ce qui est libre¹. »

Comprenons bien, en effet, que la volonté en tant qu'on la distingue du « franc-arbitre », comme une faculté essentiellement ordonnée au bien appréhendé ou, d'une façon plus précise, comme une faculté ordonnée au bien recherché pour lui-même, indépendamment des autres (la fin), garde toujours une certaine objectivité. Certes le bien est ce qui convient au sujet, mais ce n'est

1. René DESCARTES, *Méditations. Objections et réponses. Troisièmes objections. Réponse à l'objection douzième* (éd. Adam-Tannery, t. IX, première partie, p. 148).

pas sa raison propre. Celle-ci consiste dans la perfection intrinsèque de la réalité en tant qu'elle est capable de perfectionner un autre être, en l'attirant, en le finalisant. Le bien n'est-il pas ce que tous désirent, ce que tous aiment? Le bien est ce qui est aimé, ce qui attire et finalise. En exerçant sur la volonté sa causalité de fin, attirant en étant aimée, le bien connaturalise le sujet voulant à une réalité bonne, capable de le perfectionner, de l'achever. Il oriente donc le sujet vers une réalité extérieure, transcendante. Voilà pourquoi la volonté comme faculté du bien-fin implique nécessairement une certaine objectivité et ne peut demeurer dans la pure immanence du sujet.

Le « franc-arbitre » au contraire, dans ce qu'il a de plus profond et de plus original signifie ce pouvoir que nous avons d'agir ou de ne pas agir. Ce pouvoir est même l'unique pouvoir essentiel du « franc-arbitre » pour Descartes, puisque celui-ci rejette le pouvoir de choisir tel ou tel bien, comme extrinsèque à la raison propre de la liberté. Nous en verrons plus tard la raison. Le franc-arbitre exprime donc en premier lieu — et même exclusivement pour Descartes — le pouvoir du sujet, son pouvoir d'indépendance à l'égard de l'exercice : agir ou ne pas agir. Un tel pouvoir n'implique donc plus en lui-même aucune référence objective.

La distinction entre moyen et fin, qui, dans la philosophie de saint Thomas, fonde la distinction entre libre arbitre et volonté et permet de préciser le caractère essentiellement relatif du libre arbitre et son étroite dépendance à l'égard de la volonté de la fin, est en réalité une distinction propre à une philosophie objective et réaliste. Si cette objectivité et ce réalisme sont abandonnés de fait au nom d'un certain subjectivisme idéaliste, ou du moins, si cette objectivité et ce réalisme sont comme méconnus, l'expérience psychologique de la conscience du « moi pensant », du *cogito*, devenant en quelque sorte la lumière de toute la philosophie, le pouvoir exclusif du libre arbitre à l'égard du pur exercice : agir ou ne pas agir, se présente, dans de telles conditions, comme un absolu qui s'impose nécessairement. La découverte de notre liberté donne à notre personnalité le sens de sa parenté formelle avec l'être absolu : Dieu, et par le fait même, lui fait comprendre sa propre dignité et sa propre valeur. C'est dans cette découverte de la liberté que nous expérimentons l'Absolu, et nous ne pouvons expérimenter notre ressemblance avec Dieu que dans cette découverte, puisque le volontaire qui n'est pas libre est un volontaire dégradé, indigne de ce nom, c'est un volontaire confus et indéterminé qui provient de notre imperfection et en est un signe. Seul le volontaire libre, parfaitement conscient et clair, est ce qui nous apparente à Dieu.

Ne pensons pas que par souci de logique nous exagérons le

« libéralisme » — dans le sens philosophique d'exaltation de la liberté — de Descartes. Relisons ce texte si net de la *Quatrième Méditation*. Le philosophe, dans l'enivrement de sa découverte et de son expérience, n'hésite pas à affirmer la valeur infinie de la liberté, sa valeur transcendante et divine :

... Je l'expérimente [la volonté] si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes... De toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si étendue, que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite... Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui s'y trouvent jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses, elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent¹.

Il s'agit d'une expérience intérieure portant sur la capacité infinie du libre arbitre ou plus exactement sur son ampleur et son étendue, expérimentée comme sans mesure et sans limite,

1. *Ibid.*, *Quatrième Méditation*, pp. 45-46.

de telle sorte, dit-il, que « je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue ». La liberté de Dieu qui sous certains aspects est incontestablement plus parfaite que la nôtre, considérée formellement et précisément en elle-même, donc comme « idée de liberté », ne lui apparaît pas plus grande. Cette liberté considérée formellement et uniquement en elle-même, Descartes précise qu'elle « consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier... » Et voulant mettre en pleine lumière l'ultime formalité de la liberté, il ajoute : « elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, ... nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne ». C'est le sentiment intérieur d'agir sans aucune contrainte, sans aucune violence, d'agir ou de ne pas agir uniquement parce que nous le voulons, parce que nous en avons décidé ainsi. Il y a donc dans cette notion de liberté quelque chose de plus intime, de plus formel pourrait-on dire, que le pur pouvoir d'efficience : agir ou ne pas agir, c'est la manière dont ce pouvoir s'exerce : sans contrainte extérieure. La découverte de la liberté ne se réalise parfaitement que dans cette conscience que nous possédons d'une action exempte de toute force extérieure contraignante et de toute dépendance de l'objet.

Ce que la philosophie scolastique appelle « la liberté de choix ou de spécification » est regardé par Descartes comme extrinsèque à la notion propre et essentielle de la liberté. Une telle liberté implique en effet une certaine « indifférence », une certaine « indétermination » ; or cette indifférence ou cette indétermination est pour Descartes un manque, un *defectus* dans l'ordre de la connaissance, et non pas une attitude spéciale de la volonté par rapport au bien qui lui est présenté. Dans ces conditions, la liberté de choix ne peut pas nous révéler ce qu'il y a de tout à fait propre et essentiel à la liberté. Il faut, au contraire, laisser de côté cette manière traditionnelle d'expliquer la liberté et ne plus chercher à la comprendre que dans et par son pouvoir d'agir ou de ne pas agir.

Cette abstraction qu'opère ici Descartes en vue de pénétrer plus avant dans « l'idée » de la liberté est extrêmement révélatrice de toute la méthode de pensée de ce philosophe, de sa manière de « formaliser » ses idées intuitives. Pour lui, en effet, la liberté de choix implique une imperfection, or l'idée de liberté s'impose à nous comme absolue et sans limite. Donc la liberté de choix ne peut pas faire partie essentielle de l'idée de liberté ; elle ne peut définir que telle ou telle liberté imparfaite, dans telle ou telle circonstance particulière. C'est d'une part ce sentiment intime, — cette expérience intérieure — que nous avons de notre liberté comme d'un absolu, et d'autre part cette imper-

fection congénitale de la liberté de choix qui légitime et nécessite une telle abstraction. Notons que notre liberté de choix nous met, de fait, expressément en présence de toute la relativité inhérente à nos activités libres. Relativité qui du reste se prend de l'objet lui-même que nous voulons. Nous ne choisissons que des biens qui, réellement ou apparemment, nous sont proposés comme des biens relatifs (c'est-à-dire des moyens ou des fins intermédiaires); — ce qui est ou nous apparaît comme notre bien suprême ne peut être strictement objet de choix, c'est objet d'amour, de joie, d'intention, mais non d'élection. Tout choix, toute élection ne peut se comprendre qu'en raison d'un certain but qu'on poursuit, d'un certain bien qui s'impose comme une fin et que l'on poursuit. Le choix est donc un acte essentiellement relatif à un autre, dépendant d'un autre, qui ne peut se comprendre que grâce à lui. Il lui répugne donc d'être présenté comme un absolu qui tient par lui-même. Mais alors le choix est-il toujours imparfait, l'indifférence qu'implique le choix est-elle nécessairement signe d'imperfection? Répondons simplement en rappelant la distinction : autre chose est affirmer que le choix est essentiellement relatif à un autre bien (dépendance objective), et affirmer que le choix est essentiellement imparfait. L'indifférence qu'implique le choix peut être une indifférence de potentialité, de manque de connaissance actuelle, donc d'imperfection, ou au contraire une indifférence de domination, comme celle qui connaît parfaitement la relativité de tous les moyens et leur imperfection intrinsèque. Descartes ne fait pas de telles distinctions. Il ne pouvait pas les faire, car elles présupposent une philosophie distinguant l'ordre de la cause objective et celui de la cause efficiente. De son point de vue subjectif, qui ne distingue plus parfaitement ces ordres de causalité, le choix est essentiellement imparfait, puisque dépendant et présupposant une indifférence. Or toute dépendance objective implique une dépendance efficiente, et toute indifférence est nécessairement imparfaite puisque inefficace par elle-même. L'agent n'agit que déterminé, son indétermination ne peut être que de la potentialité. En réalité, Descartes ne saisit que la causalité efficiente univoque, ce qui semble fatal dès qu'on ne distingue plus nettement la causalité formelle de la causalité efficiente.

S'il y a imperfection dans l'indifférence du choix, celle-ci ne peut pas caractériser la liberté comme telle puisque la liberté est expérimentée par Descartes comme un absolu. Nous avons déjà parlé de cette expérience de la liberté et précisé son contenu. Remarquons seulement que ce pouvoir d'agir ou de ne pas agir, ou plus exactement cette manière tout à fait gratuite de poser une opération ou de ne pas la poser, sans aucune contrainte extérieure, est expérimenté comme sans borne, comme infiniment

ample et étendu, bien qu'il puisse être plus ou moins ferme et efficace. C'est donc vraiment le *pouvoir* ou plus précisément sa manière de s'exercer sans contrainte, indépendamment de sa fermeté et de son efficacité plus ou moins grande, qui est vraiment, selon Descartes, objet d'expérience. Or selon la doctrine scolastique, si la manière d'opérer peut être objet d'expérience, étant un acte second, le pouvoir, lui, ne l'est pas, étant une forme en acte premier qu'on infère pour rendre philosophiquement raison de tel ou tel genre d'opérations. Les déterminations spécifiques de ce pouvoir se prennent de son objet propre. Descartes semble admettre que le pouvoir comme la manière d'opérer peut être objet d'expérience. La distinction entre l'acte premier et l'acte second n'apparaît plus que comme une précision plus grande à l'intérieur d'un même ordre de réalité. C'est encore le manque de distinction des causalités formelle et efficiente qui peut expliquer cette confusion. De plus, si l'on ne considère plus l'objet comme principe de spécification de l'opération et qu'on essaie de tout déterminer à partir de la conscience du sujet, on aboutit logiquement à l'affirmation de Descartes. Car l'aspect subjectif étant premier, on peut parler, d'une part, d'expérience d'un pouvoir sans préciser son opération propre, aussi bien que d'une manière d'opérer sans parler de sa propre détermination, et d'autre part, plus aucun principe ne déterminant, ne mesurant le pouvoir de cette manière d'opérer, on peut alors le considérer comme sans limite, donc infini. Excluant de la liberté comme telle les imperfections de l'indifférence du choix, Descartes les regarde comme un défaut affectant notre connaissance. Dès que celle-ci est claire et distincte, toute indifférence disparaît et une liberté parfaite s'exerce.

Analysons l'exemple que nous donne Descartes pour mieux faire saisir sa pensée sur ce point capital de sa doctrine :

... Examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que, d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté ; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté que je me suis trouvé avec moins d'indifférence¹.

Ce passage nous montre clairement comment il faut comprendre la fameuse affirmation : « je pense donc je suis ». La

1. *Ibid.*, pp. 46-47.

conscience de sa recherche intellectuelle conduit Descartes à affirmer qu'il existe lui-même. Et cette affirmation lui apparaît comme une vérité à l'abri de toute critique et de tout doute, du fait même qu'il la conçoit « si clairement » et qu'elle implique « une grande inclination de sa volonté », inclination parfaitement libre et sans indifférence. L'affirmation de l'existence : « je suis », suppose donc une « conception » claire de sa propre activité de pensée et une « inclination » de la volonté, celle-ci présupposant la grande clarté de l'entendement et la suivant librement et sans indifférence. Nous avons donc cette progression : conception claire de l'activité de connaissance, inclination libre de la volonté, affirmation de l'existence. Descartes reconnaît en effet que « la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté »¹. Ce que la lumière naturelle n'ajoute pas, c'est que, de la conception claire et de l'inclination libre, suit le jugement d'existence ! Avant d'étudier ce qu'il y a de tout à fait typique dans cette manière d'envisager le jugement d'existence, considérons encore un instant le caractère de cette inclination libre de la volonté.

Déclarer que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté, n'est-ce pas reconnaître la nécessité d'un certain objet et la distinction des causes formelle et efficiente, ce qui s'oppose directement à ce que nous avons dit précédemment ? Pour répondre à cette question, il faut préciser le motif propre de cette inclination de la volonté. Descartes note que cette inclination n'est forcée par aucune cause extérieure. Son motif propre est purement intérieur et immanent. N'est-il pas précisément la *clarté* même de la connaissance ? En effet il ne peut être question de la bonté de la réalité appréhendée, puisque celle-ci est un motif extérieur. Il faut que ce soit ou la réalité en tant que conçue ou la clarté même de la connaissance comme telle. Or la réalité en tant que conçue, abstraction faite de la clarté de la connaissance, n'explique pas l'inclination libre, puisque toute connaissance n'est pas à l'origine d'une telle inclination et que pour Descartes du reste, l'idée ne peut se distinguer de l'acte même de la connaissance qui la conçoit. L'idée c'est l'acte même d'appréhension en tant qu'il se distingue du jugement. Donc la clarté de la connaissance comme telle explique seule cette inclination libre. La clarté de la connaissance qui implique la perfection même de la connaissance et donc la perfection aussi de l'idée est bien ce qui en dernier lieu rend raison de l'inclination libre².

1. *Ibid.*, p. 47.

2. On pourrait se demander si la clarté de la connaissance qui apparaît comme indispensable pour l'éclosion de l'inclination libre, est de fait indispensable comme motif propre ou comme condition *sine qua non* ? Une telle question est tout à fait légitime et même souvent nécessaire dans une philosophie aristotélicienne et thomiste,

Pour Descartes il y a une connexion nécessaire entre ces deux moments de notre vie spirituelle : clarté de la connaissance et inclination libre. Mais, si cette clarté de la connaissance exprime bien sa perfection, elle signifie plus expressément encore son éclat, sa lumière, sa beauté. Donc la clarté, la beauté de la connaissance est à l'origine de la liberté. Or cette beauté de la connaissance existe en premier lieu dans la réflexion parfaite, — la conscience claire que j'ai de *ma vie* intellectuelle. Donc la réflexion parfaite sur l'exercice vital de mon intelligence rend raison de l'inclination libre dans sa pureté première et originelle, puisque nous sommes ici en présence de notre première conception évidente et claire d'où prend naissance notre premier acte de liberté parfaite.

Ce rapport entre la clarté de la connaissance (réflexion parfaite) et la liberté nous montre comment Descartes maintient une certaine causalité formelle (causalité exemplaire) pour expliquer l'inclination libre de la volonté, c'est-à-dire l'exercice vital conçu dans toute sa pureté et sa spontanéité d'exercice. A la bonté on substitue la clarté de la connaissance ; à la cause finale, la cause exemplaire. De plus, ce rapport de dépendance entre la connaissance et la liberté n'est envisagé que comme un rapport de connexion et de succession, le franc-arbitre peut demeurer, dans son ordre, infini, sans mesure, puisque cette cause exemplaire en réalité ne spécifie pas la volonté, mais permet son exercice parfait. En ce sens elle n'est plus qu'une condition *sine qua non* de l'exercice libre de la volonté.

Le terme propre de cette première inclination libre est l'affirmation de mon existence comme telle. Cette existence est posée s'imposant et devant être affirmée nécessairement, sans toutefois être atteinte comme une mesure extrinsèque et transcendante du jugement. Cette existence ainsi affirmée ne limite donc pas ma liberté¹. On peut même dire qu'elle apparaît comme postérieure à celle-ci, conditionnée en quelque sorte par elle, puisque je ne puis l'affirmer qu'à partir de cette inclination libre. Évidemment, Descartes ne prétend pas que l'existence est l'effet de

mais a-t-elle encore un sens dans une philosophie qui ne maintient plus avec suffisamment de netteté les distinctions de la causalité efficiente (celle de l'exercice et de l'application), de la causalité formelle (celle de la spécification), de la causalité finale (celle du motif, de la fin)? Tout motif, toute spécification se ramènera en définitive à une sorte de condition *sine qua non*, comme nous aurons l'occasion de le noter.

1. En face de cette doctrine de Descartes de l'acte libre, il serait intéressant de mettre en parallèle la doctrine de Jean de Saint-Thomas sur la nature de l'acte libre en Dieu. Descartes et Jean de Saint-Thomas sont contemporains et représentent bien deux pôles opposés de la pensée philosophique. La distinction de Jean de Saint-Thomas entre la *voluntas efficiens* et la *voluntas efficax* et leur ordre de subordination (cette dernière incluant la première) montre l'inefficacité foncière et radicale de cette liberté coupée de la fin et du bien, telle que Descartes la conçoit. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus, in Prim. Part.*, q. 19, disp. 25, a. 1 (éd. Solesmes, t. III, p. 140, n° 9).

l'inclination libre, comme si l'existence provenait de la liberté, et lui était toute relative, mais on voit immédiatement comment cette conception cartésienne de la liberté est bien à l'origine de semblables affirmations. En effet, pour Descartes, le jugement certain d'existence implique l'inclination libre, celle-ci est donc logiquement antérieure. Mais comme dans la philosophie de Descartes on ne distingue plus nettement les ordres des causalités efficiente et formelle, on sera amené à considérer la liberté comme la mesure absolue de l'existence, en ce sens que celle-ci non seulement ne peut se définir, mais ne peut être que par celle-là.

Une telle liberté implique donc à la fois une souveraine nécessité — c'est une pure inclination —, et une souveraine gratuité, pleinement consciente de sa valeur absolue. D'elle peut naître aussi bien la toute-puissance nécessaire d'un Spinoza, que la pure gratuité d'un Sartre.

Précisons encore cette notion de liberté en voyant comment Descartes l'utilise pour expliquer le problème de l'erreur.

Le problème de l'erreur.

La vérité comme l'erreur se trouve dans le jugement. Mais, pour Descartes, le jugement implique toujours la volonté. Or celle-ci est beaucoup plus étendue que l'entendement, puisqu'en elle-même et par elle-même elle « n'a pas de bornes », elle est infinie¹, tandis que l'entendement « ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée »². Ce dépassement de la volonté par rapport à l'entendement

1. *Quatrième Méditation* p. 48 : « Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre, de ce qu'il [Dieu] m'a donné une volonté plus étendue que l'entendement, puisque, la volonté ne consistant qu'en une seule chose, et son sujet étant comme indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire... » Cf. *Fragments I, Lettres* (éd. Chaix, Paris, 1864, p. 297) : « Dieu nous a donné une volonté qui n'a pas de bornes et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image. »

2. « L'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, pour ce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre... » *Les principes de la philosophie*, Première partie, n° 35 (éd. Adam-Tannery t. IX, deux. partie, p. 40).

On pourrait se demander : pourquoi toute imperfection répugne-t-elle à la liberté comme telle et non à la connaissance ? Résoudre cette question revient à expliquer pourquoi chez Descartes le primat absolu est accordé à la volonté-liberté et non à l'intelligence. On peut évidemment invoquer le subjectivisme de cette philosophie qui accorde par le fait même un primat à la faculté du sujet, la volonté ; mais cette raison demeure générale. Tâchons de préciser davantage. Descartes s'appuie sur l'expérience intérieure, le sentiment, la conscience de ce pouvoir, de cette manière d'agir sans contrainte, pour affirmer sa valeur infinie. Or, précisément, du point de vue de l'expérience intérieure, de la conscience, le vouloir libre apparaît comme ce qu'il y a de plus parfait et comme la seule activité « sans bornes » ; tandis que l'entendement « ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée ». L'entendement ne peut s'abstraire de la notion d'objet, voilà son imperfection congénitale, la liberté le peut, voilà sa grande supériorité. Et par le fait même la causalité formelle doit être comme absorbée par la causalité efficiente, si elle veut atteindre l'absolu.

explique toutes nos erreurs et nos fautes puisque pour Descartes toute erreur provient d'une volonté qui s'égare, donc d'une faute :

D'où est-ce que naissent mes erreurs? C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai... Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi ; mais elle ne se trouve pas dans la puissance que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération, en tant qu'elle dépend de lui...¹

Notons bien cette dernière précision : l'erreur consiste dans une privation qui « ne se trouve pas dans la puissance que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération, en tant qu'elle dépend de lui », mais en tant qu'elle procède du sujet, du moi ; c'est uniquement dans *l'usage* du libre arbitre qu'il peut y avoir privation². Ici encore toute référence à un objet est bannie. C'est pourquoi le péché ne peut plus consister à préférer un bien inférieur au détriment d'un bien supérieur, mais dans le mauvais usage du libre arbitre, donc comme une privation qui affecte le pur exercice ; ceci est logique et nécessaire après ce que nous avons dit de la liberté de choix.

Cet usage mauvais du libre arbitre entraîne une « témérité » dans le jugement. Par contre, l'usage juste du libre arbitre permet un jugement prudent, en ce sens que l'inclination de la volonté ne dépassant pas l'entendement clair et distinct, le jugement est droit, vrai, correct. Il est à la fois vrai et bon : il est prudent.

Comme dans les choses qui regardent l'usage de la vie il y a certaines bornes de certitude qui nous suffisent pour nous conduire sûrement et prudemment dans nos actions, de même pour les choses spéculatives, il y a aussi des bornes auxquelles quand on est parvenu, on est en assurance ; si bien que, sans

1. *Quatrième Méditation, loc. cit.*, pp. 46-48.

2. Cf. *Quatrième Méditation, loc. cit.*, p. 48 : « Ce n'est point une imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne le pas donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement ; mais sans doute c'est en moi une imperfection, de ce que je n'en use pas bien, et que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion. » Descartes reconnaît « qu'il était aisé à Dieu de faire en sorte que je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre, et d'une connaissance bornée, à savoir, en donnant à mon entendement une claire et distincte intelligence de toutes les choses dont je devais jamais délibérer, ou bien seulement s'il eût si profondément gravé dans ma mémoire la résolution de ne juger jamais d'aucune chose sans la concevoir clairement et distinctement, que je ne la pusse jamais oublier » (*ibid.*, pp. 48-49).

faire cas de tout ce qu'on voudrait tenter ou rechercher au delà, on peut avec prudence et sûreté s'en tenir où l'on est, de peur d'aller trop loin ou d'en faire trop¹.

Ici encore, Descartes est logique avec son système. Tout l'aspect objectif de la bonté et de la fin disparaissant — ou, si l'on préfère, se ramenant à une certaine présence de la cause formelle exemplaire : la clarté de la connaissance —, la qualification vertueuse de la volonté ne pourra se faire qu'en raison de son exercice, de son usage adéquat ou non, relativement à sa mesure extrinsèque. Et comme le jugement naît de cette volonté, rectifiée ou non rectifiée, et dépend d'elle, il sera lui-même qualifié de prudent ou de téméraire. C'est pourquoi il est juste de dire que Descartes exalte la volonté et en définitive la liberté au détriment du jugement, en ce sens qu'il subordonne le jugement à la liberté et à l'usage de celle-ci. Dans ces conditions, il ne peut plus y avoir de jugement purement spéculatif. Tout jugement est nécessairement un jugement pratique, à la fois de l'ordre de l'*agibile* et du *factibile* (ces deux ordres ne pouvant plus être distingués, puisque leur rapport divers à la fin, par où ils se distinguent foncièrement, n'a plus aucune signification). On peut donc qualifier tout jugement de vrai et de prudent, ou de faux et de téméraire, comme on peut dire qu'il est affirmation et poursuite ou négation et fuite. Voilà les conclusions que Descartes devait logiquement admettre, n'ayant plus compris la prééminence de l'être sur la connaissance, et s'étant enfermé dans le subjectivisme du *cogito*.

Liberté de Dieu.

L'expérience intime de la liberté nous révèle principalement notre ressemblance avec Dieu. C'est donc cette notion de liberté que Descartes utilise pour avoir la connaissance la plus parfaite de Dieu. La première question est de savoir si notre liberté et celle de Dieu sont vraiment semblables et de quelle manière on peut affirmer cette ressemblance.

Dans la *Quatrième Méditation*, Descartes affirme que la volonté divine est « incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui s'y trouvent jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses », mais « elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même »².

1. *Réponse aux septièmes objections*, dans *Discours de la Méthode, suivi des Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris, p. 443.

2. *Quatrième Méditation*, éd. Adam-Tannery, pp. 45-46.

Dans les *Réponses aux objections*, il affirme que « la raison ou l'essence » de la volonté divine et de la nôtre sont bien différentes. Apparemment cette réponse semble contredire ce qu'affirmait la *Quatrième Méditation*, mais si l'on regarde plus attentivement, on note que cette différence porte avant tout sur l'*entière indifférence* de la liberté à l'égard de toutes les choses qui ont été faites ou se feront jamais.

Quant à la liberté du franc-arbitre, il est certain que celle qui se retrouve en Dieu, est bien différente de celle qui est en nous, d'autant qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été *de toute éternité indifférente* à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que *sa nature ait été constituée telle* par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'École, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre. Par exemple, ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fut créé dans le temps que dès l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps ; et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement, etc. Mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eût été créé dès l'éternité ; et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, il est maintenant vrai que cela est ainsi, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses...

Et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, lequel trouvant déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu, et sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus volontiers, et par conséquent d'autant plus librement, le bon et le vrai, qu'il les connaît plus évidemment ; et que jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est de mieux ou de plus véritable, ou du moins lorsque cela ne lui paraît pas si clairement qu'il n'en puisse aucunement douter. Et ainsi l'indifférence qui convient à la liberté de l'homme, est fort différente de celle qui convient à la liberté de Dieu... L'indifférence n'est point de l'essence de la liberté humaine, vu que nous ne sommes pas seulement libres, quand l'ignorance du bien et du vrai nous rend indifférents, mais principalement aussi lorsque la claire et distincte

connaissance d'une chose nous pousse et nous engage à sa recherche¹.

Cette indifférence en Dieu est une preuve de sa toute-puissance. Elle est « jointe » à la volonté divine en ce qu'elle caractérise *le mode divin de la volonté* ; mais elle ne fait pas partie de *l'essence de la liberté humaine*. N'arrivant pas vraiment à concevoir analogiquement la volonté et la liberté, Descartes est extrêmement gêné lorsqu'il s'agit de préciser l'essence même de notre volonté et celle de la volonté divine. Lui-même a déclaré qu'il fallait considérer les attributs de Dieu comparativement aux attributs créés comme un passage à la limite, « comme l'idée du nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire »... Un tel passage à l'infini ne retient qu'un aspect imaginaire et quantitatif de l'analogie. C'est pourquoi ce passage à l'infini nous met en présence à la fois d'une certaine univocité formelle et d'une pure diversité d'être. Ce qui permet d'affirmer que la liberté de l'homme et celle de Dieu considérées « formellement et en elles-mêmes » sont égales — celle de Dieu n'est pas plus grande que celle de l'homme —, et en même temps de déclarer que « la raison et l'essence » de la liberté qui est en Dieu diffère de celle qui est en nous. L'essence de la liberté divine implique une *éternelle indifférence*. En effet, la nature de l'entendement divin est constituée telle par la détermination de sa volonté. On ne peut donc parler d'idée divine avant cette détermination libre de la volonté. Et Descartes précise qu'il s'agit bien d'une priorité d'ordre et de nature, *de raison raisonnée*. Autrement dit, cette « indifférence éternelle » caractérise bien la perfection de la volonté divine en montrant combien cette volonté est indépendante vis-à-vis des biens participés.

Cette entière indifférence en Dieu est « une preuve très grande de sa toute-puissance », puisqu'elle nous indique que tout dépend de la détermination de sa volonté, c'est-à-dire de sa libre décision. Rien ne s'impose à cette volonté première, rien ne peut la spécifier ni l'attirer. Au contraire, tout ce qui n'est pas Dieu émane d'elle, tout prend être, forme, nature à partir d'elle². On comprend alors comment l'indifférence absolue doit nécessairement être annexée à la volonté de Dieu pour sauvegarder sa primauté

1. *Réponse aux sixièmes objections*, pp. 232-234.

2. « Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité. » *Réponse aux sixièmes objections*, *loc. cit.*, p. 236. — « Je ne pense pas à la vérité que les essences des choses et les vérités mathématiques que l'on peut connaître, soient indépendantes de Dieu, mais néanmoins je pense que, parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles. » *Réponse aux cinquièmes objections*, éd. Flammarion, p. 345.

On sait le scandale de Leibnitz en face d'une telle doctrine : Cf. *Théodicée*, pp. 185-186.

absolue, son efficacité plénière, son extension infinie, en un mot sa toute-puissance sans bornes, tandis que l'indifférence doit être exclue de la raison même de la liberté humaine, et de toute liberté créée, pour sauvegarder cette infinie perfection. La liberté humaine présuppose en effet « la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu » et se porte naturellement vers ce qui est bon : son indifférence ne peut provenir que d'une ignorance de ce qui est bon. L'indifférence en Dieu est signe de toute-puissance, elle est en l'homme signe d'ignorance, de privation de connaissance claire et distincte. Non seulement elle ne fait pas partie de l'essence de notre liberté, mais celle-ci ne peut être parfaite que sans elle. A proprement parler nous devons donc dire que l'indifférence ne détermine que la manière d'exister de la liberté et de la volonté sans être une de ses propriétés et sans faire partie de son essence. Mais comme, pour Descartes, il n'y a plus et il ne peut plus y avoir de distinction réelle entre l'essence et l'existence, puisque tout jugement est pratique et dépend de la liberté, on comprend comment il peut affirmer à la fois que l'essence de la liberté divine est la même et tout à fait différente de la nôtre. Il n'y a pas là de contradiction dans son système, ou plus exactement le principe de contradiction tel que saint Thomas et Aristote le conçoivent, n'a plus de raison d'être dans une philosophie où tout dépend de la liberté. On est vraiment, en dernière analyse, en face d'un irrationalisme absolu¹.

Dans de telles conditions, nous devons identifier formellement en Dieu liberté et toute-puissance. Celle-ci est comme une propriété de sa volonté, pour ne pas dire sa volonté même. Une telle identification est logique et en harmonie avec l'ensemble de la philosophie de Descartes, la cause finale ayant été ramenée à la cause efficiente, et la cause formelle n'étant plus conçue que d'une manière extrinsèque, à la manière d'une cause formelle exemplaire, ou, plus exactement, à la manière d'une présence. Les distinctions de saint Thomas entre la *voluntas*, « l'intention », « l'exécution », perdent leur sens propre. Par le fait même, lorsqu'il s'agit des attributs de Dieu, nous sommes en présence d'une toute-puissance infinie s'identifiant formellement avec une volonté et une liberté infinie, puisqu'on ne peut distinguer formellement la toute-puissance de Dieu de sa liberté qu'en reconnaissant une distinction formelle entre les ordres d'exécution et d'inten-

1. « 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. » *Sixième Méditation*, éd. Adam-Tannery, p. 57. De même à propos de l'immortalité de l'âme, Descartes ne veut pas la déterminer par le seul raisonnement, car, écrit-il, « je n'ai pas tant de présomption que d'entreprendre de déterminer, par la force du raisonnement humain, une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu » (*Réponse aux deuxièmes objections*, *loc. cit.*, p. 120).

tion. Cette « toute-puissante liberté » de laquelle tout dépend, non seulement ce qui subsiste, mais encore tout ordre, toute loi, toute raison de bonté et de vérité, représente bien pour Descartes la *causalité efficiente première* — acte pur — au delà de toutes les autres causalités ; lui-même le reconnaît expressément¹. Toute l'intelligibilité des réalités créées dépend immédiatement de cette causalité première, de cette pure liberté toute puissante, et se fonde en dernière analyse sur celle-ci.

Devons-nous affirmer également que la sagesse de Dieu est comme absorbée, elle aussi, par cette liberté toute puissante? Descartes parle bien de « l'abîme imperscrutable de la Sagesse » de Dieu, lorsqu'il critique les recherches portant sur les causes finales des êtres physiques²; mais c'est en répondant aux objections. Dans la *Quatrième Méditation*, lorsqu'il considère comme « d'aucun usage dans les choses physiques ou naturelles » « tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin³... » il faisait appel à la toute-puissance divine contenant une infinité de choses qui échappent à notre raison. Spontanément il est donc attiré par la toute-puissance de Dieu et c'est bien à elle qu'il ramène tout, puisque c'est elle qui explique le mieux la transcendance de Dieu. Il ne semble parler de la sagesse en Dieu dans le texte cité précédemment qu'en raison de l'objectant. Toutefois Descartes ne dit pas explicitement que la « sagesse » s'identifie formellement avec la liberté en Dieu.

Rappelons ce passage déjà cité : « Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté⁴... » Cette indifférence qui convient nécessairement à la liberté divine exige que la sagesse ne spécifie pas à proprement parler la liberté, et qu'elle ne joue auprès d'elle qu'un rôle de condition sine qua non pour que cette liberté ne soit pas aveugle. Mais le jugement de sagesse portant sur telle ou telle idée ne peut se concevoir dans la doctrine de Descartes que dans la détermination qui constitue les choses (les idées) dans leur propre nature. Y a-t-il avant cette détermination une activité de l'entendement divin? Il semble qu'on puisse répondre par l'affirmative. La conscience en effet que Dieu possède de sa propre vie, de son propre être, le *cogito* divin relève bien de l'entendement divin avant la déter-

1. *Réponse aux sixièmes objections*, loc. cit., p. 236.

2. *Réponse aux cinquièmes objections*, éd. Flammarion, p. 341.

3. *Loc. cit.*, p. 44.

4. *Réponse aux sixièmes objections*, pp. 232-233.

mination volontaire. Mais toute l'activité de sagesse divine ordonnée aux créatures et aux idées ne peut se concevoir que dans la détermination de la volonté divine. Il y aurait donc un parallélisme rigoureux entre les rapports de l'entendement, de la liberté, du jugement, en nous et en Dieu. Ce qui n'exclurait donc pas totalement le rôle d'une certaine causalité formelle extrinsèque, nullement spécifique au sens précis. Il semble que la connaissance que Dieu a de lui-même comme tel joue ce rôle. Cette connaissance intuitive, claire, parfaite, infinie que Dieu a de lui-même, laisse à la liberté toute puissante un champ d'action infinie. Mais la connaissance des possibles est selon la doctrine de Descartes une connaissance dont les idées sont déterminées par et dans la liberté, cette connaissance dépend donc de la volonté : en ce sens on peut dire qu'elle est une connaissance pratique.

Par le fait même on ne peut pas dire que la liberté toute puissante soit le constitutif formel de l'être de Dieu dans la philosophie de Descartes ; mais elle l'est bien de sa causalité créatrice. Ce qui constitue formellement son être, c'est son essence existante. Rappelons ce texte si curieux et si révélateur où il s'agit d'expliquer l'affirmation : « Dieu existe par soi-même » :

A celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause *formelle*, laquelle, par cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant peut être appelée quasi cause efficiente¹.

Descartes se pose donc la question de la cause en Dieu. Pour lui, on doit affirmer que Dieu est cause de son être par son essence (cause formelle), et par son existence (cause efficiente) et puisque l'essence et l'existence s'identifient en Dieu, on doit donc dire qu'en Dieu la cause formelle a un très grand rapport avec la cause efficiente et peut être appelée « quasi cause efficiente ».

Nous touchons bien, ici, l'ultime exaltation de la cause efficiente dans la philosophie de Descartes. Pour ce dernier, en effet, c'est la même chose, ou « quasi » la même chose, de parler de la cause formelle ou de la cause efficiente de l'être divin. Là où l'on s'attendait le moins à voir apparaître la cause efficiente, Descartes l'introduit par la cause formelle. Et comme le vrai rôle de la cause formelle qui est de spécifier et de déterminer, disparaît complètement dans cette philosophie, la cause formelle n'apparaît

1. *Réponse aux quatrièmes objections, loc. cit.* p. 188.

plus que comme une condition sine qua non pour que la cause efficiente puisse s'exercer librement. On comprend comment Descartes ne peut s'arrêter à la cause formelle en Dieu, mais immédiatement l'orienter vers la cause efficiente, vers une « quasi cause efficiente ».

Toutes ces théories : de l'exaltation du sujet au détriment de l'objet ; de la primauté de la cause efficiente et du « quasi » rejet de la cause finale ; de l'identification du volontaire et du libre ; d'un amour conçu comme la jonction d'une partie à son tout ; de l'exaltation de la connaissance claire, distincte de sa propre connaissance (du *cogito*), au détriment de tous les autres types de connaissances spéculatives, objectives ; de la négation de tout jugement proprement spéculatif autonome et antérieur à la volonté ; de l'influence directe de la prudence sur tous nos jugements ; toutes ces théories sont logiquement connexes. Il y a une logique étonnante dans la pensée de Descartes, à l'intérieur d'un irrationalisme qui enveloppe tout : l'irrationalisme de la liberté toute puissante de Dieu qui domine le principe de non-contradiction, et celui de notre liberté infinie. Voilà les deux absolus que Descartes pose sans comprendre exactement leurs liens, en avouant qu'il ne voit pas comment il peut y avoir entre eux relation de dépendance. Si, en dernière analyse, il affirme, sans la comprendre, la dépendance de notre liberté à l'égard de la toute-puissance de Dieu, c'est pour sauvegarder cette dernière.

Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant ; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et, par conséquent, que notre libre arbitre n'en est pas exempt. Car il implique contradiction de dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne, pour ce que c'est le même que si on disait que sa puissance est tout ensemble finie et infinie : finie, puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point ; et infinie, puisqu'il a pu créer cette chose indépendante¹.

Notre pensée est finie, et la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie. Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu, mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les

1. *Lettre à Madame Élisabeth*, 3 novembre 1645, éd. Adam-Tannery, t. IV, p. 332.

actions des hommes entièrement libres et indéterminées ; et que, d'autre côté, nous sommes tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement : de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire¹.

Je ne dois pas aussi me plaindre, de ce que Dieu concourt avec moi pour former les actes de cette volonté, c'est-à-dire les jugements dans lesquels je me trompe, parce que ces actes-là sont entièrement vrais, et absolument bons, en tant qu'ils dépendent de Dieu ; et il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature, de ce que je les puis former, que si je ne le pouvais pas. Pour la privation, dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur et du péché, elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, puisque ce n'est pas une chose ou un être, et que, si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas être nommée privation, mais seulement négation, selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'École².

Il y a là une affirmation qui semble normale et nécessaire si l'on considère sa conception de la toute-puissance de Dieu, mais illogique si l'on considère sa conception de la liberté humaine. Et c'est pourquoi, de cette position instable, naîtra fatalement d'une part la position de ceux qui continueront d'affirmer la toute-puissance de Dieu, mais en niant pratiquement la liberté humaine, d'autre part la position de ceux qui pour maintenir intacte la liberté humaine reprendront la défense de la science moyenne, — mais celle-ci en définitive supprime la toute-puissance de Dieu ; ou enfin rejeteront Dieu, car, selon leur doctrine, poser Dieu, c'est nécessairement aliéner la liberté de l'homme.

On pourrait se demander quelle est, en définitive, l'intuition maîtresse de Descartes, à partir de laquelle il a construit logiquement tout son système. Nous pensons que c'est la découverte de sa liberté infinie, car la découverte de cette liberté est vraiment le nerf de toute sa doctrine, le point central sur lequel tout repose. La liberté s'impose à lui comme un absolu, l'absolu du côté de l'homme et l'Absolu du côté de Dieu : et c'est le seul véritable absolu qu'il affirme. Précisons qu'il s'agit d'une liberté conçue comme conscience d'une pure autonomie d'exécution n'ayant en soi aucune limite, aucune borne. Cette pure causalité efficiente implique pour son exercice comme condition sine qua non une connaissance claire et distincte antérieure, qui ne la spécifie pas à proprement parler, mais extrinsèquement, par sa présence,

1. *Les principes de la philosophie*, première partie, n. 41 : « Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine », *loc. cit.*, t. IX, deux. partie, p. 42.

2. *Quatrième Méditation*, *loc. cit.*, p. 48.

lui permet de s'exercer de telle ou telle manière, selon une totale indifférence dans le cas de la liberté divine, et selon un certain mode prudentiel dans le cas de la liberté humaine. En réalité, cette pure causalité efficiente se détermine elle-même, en ce sens que de son activité propre naît le jugement infailliblement vrai dans le cas de Dieu ; capable de vérité et de prudence, d'erreur et de témérité dans le cas de l'homme : vérité et prudence, docilité de l'inclination volontaire à l'égard de la connaissance claire, ou manque de docilité de l'inclination volontaire à l'égard des restrictions imposées par la connaissance confuse.

Descartes opère donc une abstraction d'un type très spécial : il sépare la causalité efficiente de la causalité finale, et considère cette causalité efficiente comme autonome, c'est-à-dire comme n'impliquant en elle-même qu'une dépendance conditionnelle à l'égard de la cause formelle objective et étant en réalité au delà de toutes les nécessités provenant des causes matérielle et formelle. Ces nécessités, il les reconnaît, mais elles deviennent des effets propres, de purs termes de la cause efficiente, non des données présupposées. Cette abstraction semble provenir d'une intuition imaginative, d'ordre psychologique, portant sur notre liberté d'exercice isolée imaginativement de toute liberté de choix. On construit alors un certain absolu imaginatif : une pure liberté d'exercice — la conscience d'une activité s'exerçant sans aucune contrainte extérieure.

Il y aurait des analogies très intéressantes à préciser entre ce type d'abstraction et celui des sciences mathématiques, surtout les parties des mathématiques qui s'occupent du mouvement.

Cette conception de la causalité efficiente entraîne nécessairement des conceptions analogues à l'égard des deux autres causalités formelle et matérielle, puisque toutes les causalités sont relatives entre elles. Dans la philosophie de Descartes, si la cause formelle est encore considérée comme celle qui détermine et nous permet de saisir l'essence même de la réalité, il faut bien comprendre que cette fonction, elle la remplit d'une manière tout à fait spéciale. Car considérée en elle-même, indépendamment de la cause efficiente, la cause formelle se réduit, semble-t-il, à une simple présence, c'est-à-dire du point de vue philosophique, elle se ramène à une *condition sine qua non* : ce qui permet à l'être d'exister, ou plutôt ce sans quoi l'être n'existerait pas. En réalité, elle ne possède plus aucune détermination spécifique intrinsèque. Quant à la cause matérielle, elle demeure certes toujours le sujet qui est en puissance, mais cette puissance n'est envisagée que d'une manière quantitative : l'étendue, l'espace, l'infiniment divisible.

En terminant, suggérons seulement comme conclusion, à la fois les similitudes et les dissimilitudes entre Plotin, le dernier des grands philosophes de la Grèce ancienne, et Descartes, le premier des philosophes modernes. Plotin affirmait déjà un certain primat du vouloir sur le *voûç*, en ce sens que le vouloir, « ce qui dépend de nous », est précisément ce qui nous ordonne vers le bien : c'est à cause du bien que les autres êtres font des actes qui dépendent d'eux (des actes volontaires)¹. « Or le bien est avant l'être. Il est avant toutes choses². » « Il est plus grand que tout vouloir, ayant mis le vouloir après lui. Il rejette le vouloir sur les êtres³. » Par le vouloir, le *voûç* et donc l'être qui lui est contemporain peuvent s'unir à leur source primordiale : le Bien.

Il y a donc à la fois simultanéité et comme identification du « vouloir » et de la « pensée », « sa volonté, c'est sa pensée »⁴, et sous un autre aspect, antériorité du « vouloir » sur « la pensée ». De même, on peut dire qu'il y a simultanéité et comme identification du *voûç* et des êtres et, sous un autre aspect, antériorité du *voûç* sur les êtres.

Plotin demeure encore sous l'influence de la grande tradition grecque ; une certaine objectivité demeure dans cette philosophie toute d'expérience intime et mystique, et par le fait même si difficilement systématisable. Tandis que Descartes représente bien une option délibérée pour la primauté d'une attitude réflexive, consciente et subjective.

Cette diversité se manifeste de la manière la plus évidente lorsqu'il s'agit de leur conception de la liberté. Descartes identifie « liberté » et « volonté » et situe la liberté comme l'absolu premier et ultime. Plotin maintient la distinction entre la « volonté » et la « liberté ». Celle-ci est postérieure au *voûç*. Elle est son fruit propre : « Le *voûç* est libre par lui-même⁵. » « L'être libre est sans matière ... Ce qu'il y a de libre en nos actions ne se ramène pas au fait même d'agir ... mais à une acte intérieur, à une pensée et à une contemplation de la vertu elle-même⁶. »

Ce qui domine toute la philosophie plotinienne c'est « l'Un », qui s'identifie au « Bien », « au delà de l'intelligence », de « la pensée » et de « l'être », qui est « lui-même par lui-même »⁷. « Sa puissance est inébranlable, immobile, la plus grande possible, car elle ne s'écarte pas de l'un... La production de lui-même est parfaitement belle parce qu'elle est une fois pour toutes, rien ne peut la modifier... Tout est volonté en lui... sa volonté

1. PLOTIN, *Ennéades*, VI, 8, 1.
 2. *Ennéades*, VI, 8, 8.
 3. *Ennéades*, VI, 8, 9.
 4. *Ennéades*, VI, 8, 6.
 5. *Ennéades*, VI, 8, 7.
 6. *Ennéades*, VI, 8, 6.
 7. *Ennéades*, VI, 8, 20.

c'est lui¹. » Plotin affirme encore : « Sa souveraineté et sa puissance sont absolument indépendantes... c'est lui tout entier qui est indépendant en lui-même². »

De l'Un émanent successivement les deux autres hypostases divines et tout ce qui est inférieur à l'âme ; les émanations sont à la fois « nécessaires » et « libres »³. Elles impliquent une certaine univocité et équivocité⁴. Nous sommes donc en présence d'une primauté nette de la cause efficiente, sans, du reste, rejet explicite de la cause finale.

Posant l'Un comme premier principe, comme source radicale et terme ultime de tout, au delà de l'intelligible et de l'intelligence, Plotin enveloppe nécessairement toute sa philosophie dans un certain irrationalisme. La philosophie de Plotin sera à la fois plus logique que celle de Descartes, puisque Plotin, n'exaltant pas la liberté comme absolu, n'affirme qu'un seul absolu, « au delà de toute nécessité » — et moins logique, puisque, tout en accordant le primat à la cause efficiente à l'égard des autres causalités, il maintient encore un aspect objectif à sa philosophie et ne rejette pas entièrement la cause finale.

Si diverses que soient ces deux philosophies quant au milieu historique, culturel, intellectuel et spirituel en lequel elles s'élaborent, si diverses que soient leurs aspects formels et systématiques ainsi que beaucoup de leurs conclusions, cependant, ne l'oublions pas, ces deux philosophies, qui ont exercé sur la pensée humaine une telle influence et ne cessent de l'exercer, dans ce qu'elles ont de plus propre et de plus vivant, nous manifestent profondément et parallèlement l'exaltation de la causalité efficiente, la primauté du vouloir sur l'intelligence et celle de l'intelligence sur l'être. De ce point de vue de leurs inspirations premières et fondamentales, elles nous apparaissent comme très parentes et très proches. On comprend comment Plotin, le dernier des grands philosophes de la Grèce, inséparable de leur tradition, est en même temps l'initiateur de toute une nouvelle orientation de la philosophie, à tendance mystique, volontariste et intuitive, psychologique et expérimentale. La position philosophique de Plotin implique une instabilité foncière. Une telle philosophie ne peut demeurer longtemps elle-même, elle intègre des éléments trop divers, par nature inconciliables et inharmoniques. Elle est trop complexe et éclectique. De fait nous pouvons constater historiquement que Plotin conduit soit à revenir à Platon, et même indirectement à Aristote, soit à rejeter complètement

1. *Ennéades*, VI, 8, 21.

2. *Ennéades*, VI, 8, 20.

3. *Ennéades*, III, 2, 3 ; 2, 10 ; IV, 8, 6.

4. *Ennéades*, III, 8, 5 ; VI, 2, 17.

le patrimoine objectif grec et à enfermer la pensée philosophique dans un psychologisme subjectiviste de plus en plus envahissant. Plotin, au terme de la tradition grecque, ouvre comme une nouvelle voie philosophique, en mettant l'accent sur l'expérience intérieure, intime, personnelle de l'âme. Descartes s'en empare et la proclame comme l'unique voie d'accès à la philosophie. Il ne restera plus chez ce dernier qu'un « vestige », une « dernière trace » de la philosophie objective, vestige qui ne demandera qu'à disparaître pour laisser toute la place au sujet vivant et à la pure réflexion.

fr. Marie-Dominique PHILIPPE, O. P.