

# L' INFINITUDE DE LA VOLONTÉ HUMAINE SELON DESCARTES\*

Michelle BEYSSADE.....

Il n'y a que la seule volonté, écrit Descartes dans la 4<sup>e</sup> méditation, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois pas l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue", ou, si l'on traduit exactement le texte original latin, „Il n'y a que la volonté, ou liberté de décision (*arbitrii libertas*) que j'expérimente si grande en moi, que je n'ai idée d'aucune autre plus grande (*et nullius majoris ideam apprehendam*)"<sup>1</sup>.

Descartes ne dit pas, ici, que notre volonté est infinie. Mais l'analogie de la formule qu'il emploie avec celle qui désigne Dieu, chez saint Anselme, comme „l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu", *ens quo nihil majus cogitari possit*<sup>2</sup>, nous incite aussitôt, et de manière peut-être plus pressante qu'une formule plus directe – que Descartes, nous le verrons, emploie ailleurs – à reconnaître dans la volonté humaine quelque chose d'infini, de l'infinité ou de l'infinitude, comme on voudra, Descartes lui-même usant indifféremment des deux termes<sup>3</sup>.

Et Descartes poursuit: „c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu", se plaçant ainsi, par la signification qu'il donne la parole de l'Écriture, dans la tradition de saint Bernard plutôt que dans celle de saint Augustin qui situait la ressemblance de l'homme à Dieu dans la rationalité de l'esprit.

„La volonté", dit encore Descartes, plus tard, à un jeune étudiant, Burman, „est plus grande et plus semblable à Dieu que l'entendement"<sup>4</sup>.

---

\*Ce texte est celui de la communication prononcée lors du colloque, dont il garde des traces de style oral. Il est le premier moment d'une étude plus ample.

Nous avons, certes, en notre entendement, l'idée d'infini. Et si nous ne nous apercevons pas de la présence en nous de l'idée d'infini, Descartes la met en évidence comme la condition de la pensée du fini. Mais Descartes ne dit pas pour autant que notre entendement, faculté de connaître et lieu des idées, est infini. Il est extrêmement limité: il y a bien des choses que nous ne connaissons pas, dont nous n'avons pas l'idée. L'idée d'infini elle-même n'est pas infinie. De notre volonté, au contraire, Descartes dit qu'elle est infinie ou du moins qu'elle est en quelque sens infinie.

C'est ce sens que je voudrais préciser, ou ces sens, car les écrits de Descartes nous offrent comme des variations sur ce thème de l'infinitude de la volonté humaine, et j'essaierai de ressaisir dans ces variations la cohérence de la pensée de Descartes.

## I

La première fois que Descartes associe l'infinité et la volonté de l'homme, c'est dans une lettre écrite à son ami Mersenne le 25 décembre 1639, où nous trouvons ces quelques lignes, isolées parmi d'autres réponses sur de tout autres sujets: „Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point 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”.

L'infinitude de notre volonté est ici affirmée sans restriction, avec une force et une assurance qui nous frappent, en même temps que nous apprécions la justification qui précède. Descartes y voit la raison d'un fait: notre désir de perfections et de perfectionnement sans fin. Ce désir, Descartes l'a souvent reconnu et exprimé, en y ajoutant la nuance d'un espoir et même de l'assurance d'une réussite.

Désir d'accroissement de nos connaissances, d'abord, et c'est ce désir que la méthode entreprend de satisfaire, comme on le voit dans le texte, non publié, des *Règles pour la direction de l'esprit*<sup>5</sup>, ainsi que dans le texte bien connu, publié deux ans avant la lettre à Mersenne, du *Discours de la Méthode*, dans lequel Descartes s'imagine, inspiré par les longues chaînes de raisons des géomètres, qu'il ne peut y avoir de choses à connaître „si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre”<sup>6</sup>. Descartes ne met pas de bornes à l'accroissement du savoir; et le désir qui s'assure des moyens de se satisfaire peut être appelé volonté. Or, l'augmentation du savoir permet l'augmentation de la puissance. Le désir et l'espoir de celle-ci trouvent également leur expression dans le *Discours de la Méthode*, quand Descartes envisage que nous nous rendions „comme maîtres et possesseurs de la nature”<sup>7</sup>, espoir démiurgique lié à un désir de devenir en quelque sorte semblables à Dieu. Il n'y a ainsi aucune borne à nos désirs, à l'exercice de notre volonté. Elle est elle-même infinie, d'une infinité d'extension, parce que son champ d'exercice est illimité.

La 3<sup>e</sup> méditation fait place à cette expérience quand elle évoque le progrès de notre connaissance. „J'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu, et je ne vois rien qui la puisse empêcher de s'augmenter de plus en plus jusques à l'infini". Et ce progrès de la connaissance est susceptible de me faire acquérir „toutes les autres perfections de la nature divine"<sup>8</sup>. Tel était le désir exprimé dans la lettre de 1639. Si Descartes fait intervenir ici ce pouvoir d'accroissement „jusques à l'infini", c'est en le considérant comme une origine possible de l'idée d'infini, et donc en examinant une objection à sa preuve de l'existence de Dieu comme seule cause possible de l'idée d'infini qui est en nous. Mais justement, l'objection est dissipée, et Descartes distingue du véritable infini cette infinité seulement potentielle, en puissance, qui jamais n'atteint le véritable infini, toujours en acte. Et quand la fin de la 3<sup>e</sup> méditation rappelle ce désir sans fin, cette aspiration incessante, sans cesse renouvelée, à toujours plus et à toujours mieux, c'est pour caractériser l'être qui la porte en lui et tout ce qui est en lui comme n'étant que pure potentialité, susceptible d'un progrès seulement indéfini, en l'opposant à l'actualité de ce qui est véritablement infini<sup>9</sup>. Si bien que cette volonté sans bornes dont Descartes parle à Mersenne dans sa lettre de 1639 ne devrait pas être dite, en toute rigueur, infinie. Si nous ne cessons pas de vouloir, ce n'est pas que notre volonté est infinie, c'est qu'elle s'exerce indéfiniment; elle est elle-même indéfinie, mais non infinie.

Il nous faut préciser cette distinction entre l'infini et l'indéfini, présente, comme on vient de le voir, dans les *Méditations métaphysiques*, explicitée dans les *Réponses aux objections*<sup>10</sup> qui les suivent, ainsi que dans cette sorte de manuel que sont les *Principes de la Philosophie*. L'importance de cette distinction est soulignée par Descartes, qui déclare être le premier à l'avoir inventée<sup>11</sup>.

„Pour nous, dit l'article 26 de 1<sup>e</sup> le partie des *Principes*, en voyant des choses dans lesquelles, selon certain sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies". L'article 27 réserve le nom d'infini à ce en quoi, sous tous les rapports, en tous sens, nous saisissons, positivement, qu'il n'y a pas de limites<sup>12</sup>.

Deux traits interviennent pour différencier l'indéfini et l'infini. D'abord, ce en quoi nous ne voyons pas de limites est différent, et bien éloigné, de ce en quoi nous comprenons qu'il n'y en a pas. Ensuite, ce en quoi, sous quelque aspect, en un sens, nous ne voyons pas de limites, est à distinguer de ce en quoi nous voyons que, sous tous les aspects, il n'y a pas de limites. Le véritable infini est infini sous tous les aspects, en tous les genres, et il est saisi positivement comme tel. Il est saisi comme sans limites, mais cette saisie est positive, bien différente de notre appréhension négative de l'indéfini, quand il se trouve seulement que nous ne voyons pas de limites, sous quelque aspect, à quelque chose — à quelque chose qui est peut-être, en réalité, fini.

C'est à Dieu seul, on le voit, qu'il faut attribuer le nom d'infini. L'approfondissement de sa réflexion, métaphysique et la compréhension plus exacte du concept d'infini ont amené Descartes, dans ses *Méditations*, à réserver à Dieu le nom d'infini et à tenir pour

indéfinie plutôt qu'infinie l'étendue du champ de nos aspirations, de nos désirs et de notre volonté<sup>13</sup> ; et c'est pourquoi, sans doute, les quelques lignes envoyées à Mersenne sont le seul texte qui attribue sans restriction l'infinité à la volonté humaine, soit que Descartes n'ait pas encore été en pleine possession de cette distinction conceptuelle, pourtant déjà présente dans le texte non publié du *Monde*<sup>14</sup>, soit qu'il n'ait pas jugé nécessaire de l'utiliser et de l'exposer en cet endroit en écrivant à son ami. Notre aspiration et notre recherche effective, et même notre action efficace, nous apparaissent, il est vrai, sans limites. Que nous n'en voyions pas, dans leur domaine, les bornes, cela nous autorise sans doute à les dire indéfinies, c'est-à-dire refusant et dépassant sans cesse les limites des choses finies qui nous sont proposées et que nous sommes; mais nous ne pouvons les dire actuellement infinies. Ajoutons que nous faisons, dans la perfectibilité même, l'expérience de notre actuelle imperfection et de notre finitude; car ce qui progresse indéfiniment est, à chaque moment présent, fini. La perfectibilité est signe d'imperfection, et l'indéfinité signe de finitude. L'extension indéfinie du champ de notre volonté marque, en fait, notre éloignement de l'infini; elle se nourrit de notre impuissance et de nos échecs.

Dans cette impuissance même et face à ces échecs, nous avons peut-être toutefois la possibilité d'exercer et d'éprouver l'infinitude de notre volonté. La troisième maxime de la morale par provision<sup>15</sup> nous invite à tâcher toujours à nous vaincre plutôt que d'essayer de vaincre la fortune et à changer nos désirs plutôt que l'ordre du monde, et elle nous en indique le moyen: considérer que „touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible”. Ne pourrait-on pas dire, avec Nicolas Grimaldi<sup>16</sup>, qu'à tout ce qui manque de lui réussir et qu'il décrète impossible, à l'infini qui lui est refusé, l'homme oppose, s'il applique cette maxime, son propre refus, infini lui aussi? Mais en quel sens? Si ce refus est dit infini à cause du nombre infini de choses refusées, il n'y a là que de l'indéfini. Cependant, dans ce passage du désir au refus, du oui au non, n'y a-t-il pas autre chose que de l'indéfini? Ne reconnaissons-nous pas dans notre volonté quelque chose d'infini, en un sens tout autre que l'infinité d'extension?

## II

Nous sentons ici le besoin d'une analyse plus poussée, et c'est celle que Descartes mène dans la 4<sup>e</sup> méditation. Nos connaissances sont limitées, notre pouvoir de connaître est fini. Nos actions efficaces sont limitées, notre puissance au sens d'efficacité est finie. Nous l'avons dit. Mais nous n'avons pas dit que notre pouvoir de consentir ou de refuser est fini. Bien sûr, ce que j'approuve et ce que je recherche, comme ce que je refuse et ce que je fuis, est toujours quelque chose dont j'ai quelque connaissance, et qui n'est pas sans rapport avec ce que ma puissance peut atteindre; et si j'envisage la totalité de mon action concrète, ma volonté, liée à ces facultés limitées, partage leur finitude. Cependant, vouloir

est en soi un acte différent de connaître, différent aussi d'effectuer. C'est alors que l'analyse de la 4<sup>e</sup> méditation isole la volonté ou libre arbitre et la considère „formellement et précisément en elle-même”, c'est-à-dire indépendamment du contenu auquel elle s'applique (c'est ce que signifie formellement: dans sa pure forme), et coupée (c'est ce que signifie *praecise*, de *praecidere*, couper) des autres facultés auxquelles elle est en fait unie, la connaissance et la puissance. Ainsi considérée, en elle-même, intrinsèquement, la volonté ne semble pas plus grande en Dieu qu'en moi. „Car, écrit Descartes, 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)”<sup>77</sup>. Elle consiste en effet, strictement et uniquement, en un pouvoir de consentir ou de refuser; elle est le pur pouvoir de choix entre les contraires, libre de toute contrainte, non assujetti aux lumières de l'entendement qui sans doute l'inclinent et mettent en elle une certaine propension, mais sans la contraindre ni la nécessiter.

Cette indépendance de la volonté à l'égard de l'entendement s'est manifestée dans le doute qui inaugure la démarche métaphysique, doute hyperbolique qui va jusqu'à traiter comme le faux, et même à traiter de faux, ce que l'entendement montre pourtant non seulement comme simplement douteux, mais aussi comme évidemment vrai. Une telle indépendance était aussi manifeste dans la morale par provision, non seulement dans la maxime dont nous avons parlé, la troisième, qui s'appuie sur notre pouvoir de décréter impossible ce qui est peut-être possible, mais aussi dans la seconde maxime, celle de la résolution, laquelle consiste à suivre le probable, une fois la décision prise, aussi fermement que le certain, et même à considérer parfois comme très vraies et très certaines les opinions les plus douteuses. Le doute hyperbolique, la résolution qu'on peut dire hyperbolique elle aussi, leur conjonction et la différence de traitement du douteux selon qu'il s'agit de connaître ou d'agir – le douteux étant traité comme le faux et même traité de faux dans le doute, et au contraire, dans la résolution, traité comme le vrai et certain et même comme vrai et certain, expriment avec éclat cette indépendance de la volonté à l'égard de l'entendement. Aussi Descartes, voulant dans les *Méditations métaphysiques* préciser en quel sens on peut dire que notre volonté n'est enfermée dans aucunes limites, la définit, prise en elle-même, comme le pur pouvoir de choix entre les contraires. *Arbitrii libertas*, liberté de décision: telle est la volonté, associée ici explicitement à la liberté.

Or, bien que Descartes ait commencé par reprendre un vocabulaire susceptible d'être compris comme celui de l'extension (notre volonté est dite ample, elle n'est renfermée dans aucunes limites), c'est par tout autre chose que son extension que la volonté nous apparaît comme aussi grande en l'homme qu'en Dieu et, si l'on veut reprendre le langage de l'Écriture, comme ce par quoi principalement nous sommes à l'image et à la ressemblance de Dieu; ce n'est pas par l'étendue de son champ d'exercice, puisque Descartes reconnaît que celle de Dieu s'étend à plus de choses, „infiniment à plus de choses”, dit la version française; c'est par le caractère absolu et indivisible<sup>18</sup> de ce pouvoir

de décision. Dans son indépendance, il est absolu. Ce pouvoir, on l'a ou bien on ne l'a pas, mais quand on l'a, on l'a tout entier. Ni limite, ni partage.

C'est donc par l'absoluité et l'indivisibilité de notre pouvoir de choix entre les contraires, pouvoir de décision, que la volonté est aussi grande en nous, hommes, qu'en Dieu. Descartes ne dit pas, ne dit plus, qu'elle est infinie. Il la dit parfaite en son genre<sup>19</sup>. Cette restriction à son genre empêche de parler en toute rigueur d'infinité. Par rapport à la lettre à Mersenne de Noël 1639, la ressemblance à Dieu se déplace, en même temps que Descartes cesse de dire la volonté infinie. En situant ailleurs ce en quoi l'homme ressemble à Dieu, nous comprenons bien que situer ce en quoi quelque chose peut sembler infini, c'est nier une réelle et véritable infinitude. Descartes a même le souci, quand il use du langage de la Bible, d'atténuer l'idée de ressemblance à Dieu. La volonté me fait reconnaître que je porte *une sorte* d'image et de ressemblance à Dieu, dit-il dans le texte latin de la 4<sup>e</sup> méditation (*imaginem quandam et similitudinem*)<sup>20</sup>. La volonté met en nous, sous un certain aspect, de l'infinité. Parfaite en son genre, on peut la dire infinie en un sens, celui que nous venons de préciser, qui n'est plus du tout une infinité d'extension.

### III

Comment se fait-il alors que, dans les *Principes de la Philosophie*, Descartes souligne à nouveau une certaine infinité d'extension de la volonté humaine et revienne, après les *Méditations*, au même genre d'infinité que dans la lettre à Mersenne de 1639?

„L'entendement, dit l'article 25 de la 1<sup>re</sup> partie des *Principes*, 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, parce 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”.

Le texte latin disait, si l'on traduit exactement: „La volonté, elle, peut être dite en quelque façon infinie, parce que nous ne remarquons jamais rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette volonté immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre aussi ne s'étendrait”<sup>21</sup>.

Notre volonté peut être dite en quelque façon infinie”, „notre volonté peut sembler en quelque sens infinie”. Dans ce texte qui voulait être un manuel, destiné à être publié, et dont deux articles précédents ont soigneusement distingué l'infini et l'indéfini, Descartes est plus mesuré et plus exact que dans une lettre privée à un ami. Il évite la formule hardie et hâtive de 1639 qui attribuait sans réserve l'infinité à la volonté: „à cause de cette volonté infinie qui est en nous”, disait-il sans restriction. Maintenant il restreint au moins doublement l'affirmation d'une infinité de la volonté, aussi bien dans l'original latin que dans la version française. 1) „La volonté *peut* être dite...”; en français, „peut sembler”, la restriction est plus forte et comme redoublée, „sembler” atténuant davantage l'affirmation.

Et surtout 2) „en quelque façon” (*quodam modo*) „en quelque sens”. La proposition suivante „nous n'apercevons rien...” exprimant que c'est de manière seulement négative que l'absence de limites est appréhendée, il est clair que ce qui „peut être dit” ou „put sembler”, de manière négative, „en quelque sens”, infini n'est que de l'indéfini selon les deux critères explicités peu avant dans l'ouvrage. La réflexion a beaucoup gagné en rigueur. Il reste que c'est dans l'ampleur de son champ d'application que Descartes situe un certain aspect d'infinité de la volonté humaine, et que nous retrouvons la même conception extensive de son apparence d'infinitude. „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”.

Je viens de citer à nouveau cette formule. Elle est bien surprenante. Elle surprend le lecteur des *Méditations*. Descartes ne contredit-il pas ici l'affirmation de la 4<sup>e</sup> méditation selon laquelle la volonté de Dieu s'étend à plus de choses que la nôtre? C'était alors en faisant abstraction de l'étendue du champ de la volonté que Descartes, dans la méditation, reconnaissait une certaine égalité entre les volontés divine et humaine. C'est maintenant dans cette étendue qu'apparaît entre ces volontés une certaine égalité. Que penser? Peut-on accorder les deux textes?

Il faut pour cela être attentif à la présence du verbe pouvoir dans la version française, „nous n'apercevons rien... à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre”, qui rend bien le subjonctif du texte latin, *extendat*, subjonctif d'éventualité, que j'ai traduit tout à l'heure par un conditionnel, „à quoi la nôtre aussi ne s'étendrait”; ne s'étendrait... si elle avait l'occasion de s'y appliquer, si ces objets lui étaient présentés. Mais ils ne le sont pas, à cause de la limitation de notre entendement. Car la volonté, en elle-même, est le pouvoir d'affirmer ou de nier, de consentir ou de refuser, et en elle-même, par sa nature, elle peut s'appliquer à tout; elle s'applique à tout ce qui lui est offert, et elle s'appliquerait de même, car c'est de sa nature, à ce qui lui serait présenté si notre entendement n'était pas si limité. En elle-même, sans que rien soit changé en elle, ma volonté peut s'appliquer à tout le possible — dont je n'ai pas l'idée, dont mon entendement n'a pas la perception; mais si j'en avais la perception, ma volonté, telle quelle, pourrait s'y appliquer. Si son exercice est en fait limité, c'est à cause des limites de l'entendement. Mais ma volonté ne trouve pas de limites en elle-même. Si mon entendement n'était pas limité, ma volonté n'aurait pas à changer de nature pour s'appliquer à tous les objets de cet entendement sans limites. Spinoza, exprimant la pensée de Descartes dans les *Principes de la Philosophie de Descartes démontrés selon la méthode géométrique*, écrit avec beaucoup de justesse: „Si Dieu voulait rendre infinie notre faculté de connaître, il n'aurait pas besoin de nous donner une faculté d'affirmer plus ample que celle que nous avons déjà pour que nous puissions donner notre assentiment à tout ce dont nous aurions connaissance; cette même faculté que nous avons déjà suffirait pour affirmer une infinité de choses”<sup>22</sup>.

Ainsi l'immensité d'étendue que Descartes, dans les *Principes*, attribue à la volonté est celle du possible. Notre volonté, en fait, ne s'étend pas à tout; mais en vertu de sa nature et, si l'on peut dire, en droit, elle peut s'étendre à tout. C'est en ce sens qu'elle peut sembler infinie et qu'on peut même la dire infinie, — il faut plutôt, nous le savons, la dire indéfinie: non pas tellement en ce que, comme on l'a vu tout d'abord, son champ d'exercice s'accroît sans cesse, mais, plus profondément, en ce qu'elle est en elle-même capable de s'exercer, comme l'écrit Jean Laporte, sur „tout objet éventuel quelconque”<sup>23</sup>.

Or, si elle peut ainsi s'étendre à tout, c'est qu'elle est en elle-même, formellement et précisément, le pur pouvoir de choix entre les contraires, absolu et indivisible, que met en évidence la 4<sup>e</sup> méditation. C'est parce qu'elle est essentiellement ce pur pouvoir décideur que la volonté peut sembler infinie dans son étendue. Elle ne peut sembler infinie en un sens, en ce sens extensif, que parce qu'elle est toujours ce pouvoir des contraires, absolu et indivisible, aussi grand en l'homme qu'en Dieu, et qui peut bien être dit lui aussi, en un sens, dans son absoluité, infini.

En nous efforçant de comprendre le plus exactement possible l'infinité d'extension de la volonté que Descartes réaffirme dans les *Principes*, d'une manière qui apparaît au premier abord en contradiction avec l'analyse des *Méditations*, nous décelons à son fondement l'absoluité du pouvoir décideur. En même temps que nous dissipons toute contradiction entre les deux textes, nous établissons une relation entre les deux aspects de cette sorte d'infinité de la volonté humaine, entre son indéfinité et son absoluité. Celle-ci conditionne celle-là. L'absoluité est le fondement de l'indéfinité.

Je conclus sur une difficulté, que je ne pourrai pas ici essayer de dominer.

C'est fondamentalement, disons-nous, en ce qu'elle est pouvoir de choix que notre volonté a quelque chose d'infini, et par là porte en quelque façon l'image et la ressemblance de Dieu. Mais en Dieu, en qui entendement et volonté ne font qu'un, qu'il „entend, veut et fait tout par une même et très simple action”<sup>24</sup>, il n'y a rien de tel qu'un pouvoir de choix. Si, en partant de la considération du Dieu comme du modèle, nous voulons préciser ce en quoi l'homme peut ressembler à Dieu, ce serait plutôt dans l'adhésion éclairée et spontanée au vrai et au bien, quand aucun écart ne subsiste entre l'entendre et le vouloir. Et Descartes reconnaît là, dans la 4<sup>e</sup> méditation elle-même, la plénitude de la liberté<sup>25</sup>.

Nous voici troublés par cette autre forme de ressemblance à Dieu. Telle est la difficulté que je ne peux ici que soulever.

Sans doute avons-nous dans cette adhésion éclairée l'accomplissement de la liberté dont le pouvoir de choix reste le fondement; et en poursuivant la réflexion nous pourrions accorder les deux aspects de notre liberté. Peut-être pouvons-nous suggérer pour finir, en recourant à une distinction que Descartes ne fait pas, mais en retrouvant saint Bernard<sup>26</sup>, que le pouvoir de choix est ce par quoi l'homme est comme à l'image de Dieu, et que l'adhésion éclairée au vrai et au bien donne à ceux qui font un tel usage du libre arbitre une certaine ressemblance à Dieu.



## Notes

<sup>1</sup> AT VII 57. IX 45

<sup>2</sup> Proslogion, Ch. II.

<sup>3</sup> cf. lettre à Clerselier du 23 avril 1649.

<sup>4</sup> Entretien avec Burman, AT V. 159.

<sup>5</sup> cf. Règle IV, AT X. 171-172. „Ce que j'entends par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr..., en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable”. (Traduction de J. Brunschwig).

<sup>6</sup> *Discours de la Méthode*, seconde partie, AT VI. 19.

<sup>7</sup> Ibid., sixième partie, AT VI. 62.

<sup>8</sup> AT VII 47. IX 37.

<sup>9</sup> AT VII. 51. IX. 41. Le texte latin dit déjà indéfinie (lignes 26) là où la version française dit „sans cesse”. La seconde occurrence de indéfinie (ligne 28) est bien traduite par „indéfiniment”.

<sup>10</sup> AT VII. 112-115. IX. 89-91.

<sup>11</sup> cf. Entretien avec Burman, AT V. 167.

<sup>12</sup> Le texte latin est plus ferme et plus clair que la version française. *Omni ex parte et positive y sont opposés à aliqua ex parte et negative.*

<sup>13</sup> De même il faut dire indéfinie plutôt qu'infinie la multitude des nombres, cf. Réponses aux premières objections, AT VII. 113. AT IX. 89-90. De même il faut dire indéfinie plutôt qu'infinie l'étendue du monde, cf. lettre à Morus du 5 février 1649, point 4.

<sup>14</sup> cf. Ch VI.

<sup>15</sup> cf. *Discours de la Méthode*, troisième partie.

<sup>16</sup> cf. Nicolas Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes (1978)*, Ch. V, 4.

<sup>17</sup> AT VII 57 l. 21-23. IX 46.

<sup>18</sup> cf AT VII 60 l. 22-23: *voluntas in una tantum re, et tanquam in indivisibili consistat, „la volonté ne consiste qu'en une seule chose, et comme en une chose indivisible”.*

<sup>19</sup> *in suo genere perfecta*, AT VII. 58 l. 16-17; „très parfaite en son espèce”, AT IX 46.

<sup>20</sup> AT VII. 57. l. 14-15.

<sup>21</sup> *Voluntas vero infinita quodammodo dici potest, quia nihil unquam advertimus, quod alicujus alterius voluntatis, vel immensae illius quae est in Deo, objectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat* AT VIII. (1) 18.

<sup>22</sup> Ed. Gebhardt I 173-174, traduction.

<sup>23</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*. (1950) p. 269.

<sup>24</sup> *Principes de la Philosophie*, I, article 23.

<sup>25</sup> cf. AT VII 58 l. 10-13. IX 46, et la préférence exprimée juste avant pour une autre définition de la liberté.

<sup>26</sup> cf. *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28.