

# La théologie au risque de Descartes ?

## La théologie considérée comme un « invisible » dans la philosophie cartésienne\*

### INTRODUCTION

Cette étude<sup>1</sup> s'intéressera à la place tenue par le champ de la théologie chrétienne dans la philosophie cartésienne<sup>2</sup> : il s'agira de considérer, non pas le rapport instauré par Descartes entre sa philosophie et le christianisme, *mais la modalité spécifique sous laquelle ce qui relève de la théologie s'avère présent dans la pensée cartésienne*. Autrement dit, l'enjeu de l'article consistera, non pas à restituer la façon dont Descartes conçoit l'articulation entre raison et foi, mais à examiner le *régime d'apparition de la théologie dans la philosophie cartésienne*, en dégagant les retombées de ce régime d'apparition quant à la signification prêtée par Descartes à la sphère théologique. À ce titre, nous serons guidé par une perspective en quelque sorte phénoménologique, au sens où notre attention sera tournée vers

\* L'écriture de cet article a bénéficié du soutien du FNRS, à travers notre position de Chargé de recherches au sein de l'ISP de l'UCLouvain.

<sup>1</sup> Nous souhaiterions adresser nos remerciements à celles et ceux qui ont été impliqués dans l'écriture de cet article. Tout d'abord, nous adressons notre reconnaissance à la professeure Syliane Charles (Université du Québec à Trois-Rivières, Canada), pour la 10<sup>ème</sup> édition du Séminaire québécois en philosophie moderne qu'elle a organisée en 2021, séminaire au cours duquel nous avons pu présenter une première mouture de cet article, et bénéficier de remarques éclairantes. Ensuite, nous exprimons notre gratitude au professeur Régis Burnet (UCLouvain), pour l'émission qu'il a organisée sur « La foi de Descartes », en 2023 (KTOTV) : notre article s'inscrit dans la suite de cette émission, à laquelle nous avons participé avec le professeur V. Carraud (Sorbonne Université), que nous remercions également pour nos échanges stimulants. En ce sens, ces deux manifestations nous semblent témoigner de la pertinence du sujet général qui touche au rapport de Descartes à la théologie, cet article traitant un de ses aspects.

<sup>2</sup> À noter que les références aux textes cartésiens renverront principalement à l'édition de F. ALQUIÉ, *René Descartes, Œuvres Philosophiques*, 3 tomes, Paris, Classiques Garnier, 1973 (2010), édition présentée sous l'abréviation FA. Nous nous référerons également ponctuellement à d'autres éditions, qui seront indiquées le cas échéant.

*l'apparaître* de la théologie et vers ce que cet apparaître nous apprend concernant le sens qu'elle revêt dans la philosophie cartésienne.

Le fil rouge de notre propos sera de faire ressortir que la théologie affleure d'une façon *ambivalente* dans la pensée cartésienne, de sorte qu'elle pourrait être assimilée à un *invisible*, au sens de ce qui appert sans être totalement pensé : conceptuellement, un invisible renvoie, on le sait, à un domaine laissé dans l'ombre par une philosophie, mais dont elle se sert pourtant pour définir ses propres objets. L'histoire de la philosophie est parsemée de tels invisibles, du mythe chez Platon à la métaphysique chez Kant, en passant par ce qui a trait au corps dans la tradition médiévale. Or, la théologie ne pourrait-elle pas constituer un invisible dans la pensée cartésienne ? Dans les lignes qui suivent, nous avancerons l'hypothèse herméneutique d'une présence de la théologie dans la philosophie cartésienne sous la forme d'un invisible. Une telle hypothèse sera étayée en mettant en avant que la théologie apparaît d'une façon ambivalente dans la pensée cartésienne, cette amphibologie étant elle-même riche de sens. *Deux régimes d'apparition* semblent pouvoir être repérés : certains textes donnent à voir la théologie située dans un *horizon de supériorité* qui reste toutefois *indéterminé* ; d'autres montrent la théologie sous l'aspect *d'un vis-à-vis à l'appui duquel se dégage une primauté de la démarche philosophique*. Telles sont les deux formes sous lesquelles la théologie affleure de façon à pouvoir s'assimiler à un invisible.

# I. PRÉAMBULE MÉTHODOLOGIQUE :

## UNE SÉPARATION NON CONTRADICTOIRE COUPLÉE À UN ACCORD

Avant d'explorer ces deux formes d'apparition de la théologie dans la philosophie cartésienne, sans doute est-il utile d'accomplir un préambule, d'ordre méthodologique, sur le mode d'articulation que Descartes pose entre philosophie et théologie, et ce afin d'éviter tout contresens. Revendiquant clairement faire œuvre de philosophe<sup>3</sup> et

<sup>3</sup> R. DESCARTES, « Lettre à Voet », dans *La querelle d'Utrecht*, Textes établis, traduits et annotés par T. VERBEEK, Introduction, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 339-340 : « La philosophie que je cherche, ainsi que tous ceux qui ont conçu pour elle une noble passion, est la connaissance des vérités qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles, et qui peuvent être utiles au genre humain [...] ».

non profession de théologien<sup>4</sup>, en ce qu'il procède à l'aune de la seule lumière naturelle de la raison, sans s'appuyer sur les données de la foi, Descartes établit une nette démarcation entre les sphères philosophique et théologique. Les questions dont il traite, « connues clairement par la lumière naturelle »<sup>5</sup>, sont séparées de celles de la théologie, qui requièrent la lumière de la foi : « j'ai voulu éviter, autant que j'ai pu, les controverses de la théologie, et me tenir dans les bornes de la philosophie naturelle »<sup>6</sup>. Et Descartes d'insister sur une clause de non-ingérence, en n'éclairant pas les questions de la philosophie par la théologie, et en ne soumettant pas les questions théologiques à un traitement philosophique<sup>7</sup>.

Pour autant, le rapport de la philosophie cartésienne à la théologie est loin d'en rester à ce « chacun chez soi »<sup>8</sup> : hautement complexe, il mérite un examen attentionné, en ce qu'il revêt de grands enjeux philosophico-théologiques. D'une part, Descartes souligne que la séparation qu'il trace entre raison et foi est non contradictoire, en ce qu'une vérité ne saurait être contraire à une autre<sup>9</sup> : ce que la raison établit et ce que la foi révèle ne sauraient entrer en contradiction. Surtout, cette séparation aboutit à un accord : nombreux sont les passages dans lesquels Descartes prétend que sa philosophie, tout en étant séparée des vérités de la foi chrétienne, n'est pas contraire à celles-ci, mais à l'inverse se concilie avec elles<sup>10</sup>. Ainsi Descartes peut-il conférer une supériorité aux principes de sa philosophie, celle-ci résidant autant dans leur vérité, en ce qu'ils assurent l'intelligibilité du réel et orientent la conduite de la vie, que dans leur accord avec les données de la révélation chrétienne. D'autre part, dans le souci de

<sup>4</sup> *Méditations métaphysiques* (ouvrage présenté par la suite sous l'abréviation MM), Réponses aux Sixièmes Objections, FA, t. 2, p. 869.

<sup>5</sup> *Lettre au Père Dinet*, FA, t. 2, p. 1095.

<sup>6</sup> *Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644*, FA, t. 3, p. 73.

<sup>7</sup> *Notae in programma quoddam*, FA, t. 3, p. 802.

<sup>8</sup> D. MOREAU, *La philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2016, p. 107.

<sup>9</sup> R. DESCARTES, *Lettre au Père Dinet*, FA, t. 2, p. 1088.

<sup>10</sup> *Lettre au Père Vatier du 22 février 1638*, FA, t. 2, p. 30 : « j'ose me vanter que jamais la foi n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut être si l'on suit mes principes ». Cf. aussi *Lettre à \*\*\* de 1633-1635*, FA, t. 1, p. 486 : « Maintenant je me propose, après avoir expliqué ma nouvelle philosophie, de faire voir clairement qu'elle s'accorde beaucoup mieux avec toutes les vérités de la foi que ne fait celle d'Aristote ». Signalons que la recherche incline davantage à présenter cette lettre comme datée de 1641 et adressée à Boswell. Nous n'entrons pas davantage dans le détail des débats liés à la datation de cette lettre.

manifester cet accord, Descartes a été conduit, pour des motifs philosophiques, à aborder des thèmes théologiques, comme l'attestent les explications de l'eucharistie, mais aussi les rapprochements opérés par l'auteur entre des parties de sa philosophie, notamment la physique, et l'Écriture sainte, rapprochements sous-tendus par le projet d'un commentaire de la Genèse.

Ce prélude méthodologique contribue à contextualiser notre objet d'étude : c'est sur la base de leur séparation, non contradictoire et couplée à un accord, que nous entendons analyser l'apparition ambivalente de la théologie dans la philosophie cartésienne. Il s'ensuit que la théologie ne cesse de se décliner comme un thème pour les études cartésiennes : outre le contexte théologique dans lequel Descartes prend place, la portée du geste de la séparation, le ou les sens de l'accord, les enjeux de sincérité, c'est aussi du point de vue de ses modalités d'apparition que la théologie s'offre à l'intérêt de l'exégète<sup>11</sup>.

## II. APPARITION DE LA THÉOLOGIE DANS UN HORIZON DE SUPÉRIORITÉ

### 2.1. *La théorie cartésienne de la foi*

Commençons par la présence de la théologie telle qu'elle apparaît dans un horizon de supériorité : la théorie cartésienne de la foi servira d'aiguillon à cette première partie.

Celle-ci est exposée dans les Réponses aux Seconde objections, à l'occasion d'une difficulté soulevée par un groupe de théologiens (exprimant sans doute la voix de Mersenne)<sup>12</sup>, portant sur la règle de vérité. Cette dernière prescrit, selon l'enseignement de la Quatrième Méditation, que la volonté donne son assentiment aux idées claires et

<sup>11</sup> Il s'agit ici bien entendu d'une liste non exhaustive. Pour les sens de l'accord recherché par Descartes entre ses principes philosophiques et les vérités de la foi chrétienne, nous nous permettons de renvoyer à deux de nos études : *Descartes et le christianisme. L'approche philosophique de l'eucharistie*, Paris, Classiques Garnier, 2019 ; *De la morale cartésienne : contentement, générosité, et christianisme*, Paris, Kimé, 2023.

<sup>12</sup> L'identité exacte de l'auteur de ces objections est difficile à établir. Les *Ilae Obj.* sont présentées comme « recueillies par le R.P. Mersenne de la bouche de divers Théologiens et Philosophes ». Cependant, Mersenne se présente comme leur auteur dans une lettre à Voetius (Mersenne à Voetius, 13 décembre 1642, AT III, 602 ; *Correspondance de Mersenne*, Paris, P.U.F., 1945-1988 = CM, XI, 373).

distinctes de l'entendement, mais qu'elle suspende son jugement sur ce qu'elle conçoit de façon obscure et confuse. *Quid* de ce qui touche « la foi qu'on doit embrasser »<sup>13</sup> demandent les théologiens à Descartes ; dit autrement, qu'advient-il de ce qui concerne les mystères de la foi qui se présentent comme obscurs ? Ne faut-il pas accorder, notamment pour apprécier la situation de ceux considérés comme infidèles, que la volonté *ne se met pas* en danger de faillir lorsqu'elle poursuit des choses obscures<sup>14</sup> ? Une telle objection vise par conséquent à remettre en cause le critère cartésien à l'aune duquel est établie une certitude indubitable.

Pour répondre à cette difficulté, Descartes va s'employer à penser cette réalité unique, d'un genre nouveau, qu'est la foi, pour reprendre une terminologie patristique. Il commence par repérer, non sans faire remarquer l'avoir déjà établi dans la Quatrième Méditation, deux sources de la clarté ou de l'évidence, selon qu'elle « part de la lumière naturelle », ou qu'elle « vient de la grâce divine »<sup>15</sup>. La clarté par laquelle accéder à la certitude, que Descartes reconduit à la vérité<sup>16</sup>, est susceptible de détenir une double origine, humaine ou divine, pouvant être le fruit soit de l'entendement, soit de l'action de Dieu en nous.

À la faveur d'une analogie entre la clarté de la lumière naturelle et celle de la grâce, Descartes crée l'espace pour un autre genre de certitude que celui en jeu dans la connaissance rationnelle et naturelle en tant qu'il résulte, non d'une vision intuitive de l'entendement, mais d'une illumination intérieure de la grâce divine : celle-ci, assimilée à une véritable lumière, marque la façon dont Dieu dispose ma pensée pour me faire adhérer à certaines réalités. Autrement dit, Descartes situe d'emblée la foi sur le terrain de la certitude, tenue pour l'essence de la vérité, en pensant selon une modalité analogique la clarté naturelle et la clarté surnaturelle à l'origine de l'assentiment de la volonté.

Aussi va-t-il approfondir la certitude de la foi, en mettant au jour l'épistémologie propre qu'elle implique. Pour ce faire, il distingue, selon une inspiration augustinienne (*fides quae creditur, fides qua*

<sup>13</sup> R. DESCARTES, MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 572.

<sup>14</sup> Cf. MM, *Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 547.

<sup>15</sup> R. DESCARTES, MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 573.

<sup>16</sup> Sur cette reconduction, cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, « Der Wandel de Wahrheit zur Gewißheit », GA 6.2, p. 383-391.

*creditur*)<sup>17</sup> relevée par V. Carraud<sup>18</sup>, la matière de la foi de sa raison formelle : ce qu'on croit, i.e. le contenu de la foi, se distingue de ce pourquoi on le croit, i.e. son fondement. Or, la matière de la foi est dite obscure – *fides dicatur esse de obscuris* –, selon une formulation canonique remontant à la *Lettre aux Hébreux* (« *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* », 11,1). Mais, si le contenu de la foi s'apparente à l'obscurité même, il n'en va pas de même pour « la raison formelle pour laquelle nous croyons ». Le régime de la raison formelle de la foi se caractérise, non plus par l'obscurité, mais par une clarté d'un genre particulier en tant que celle-ci procède de Dieu même. La raison formelle s'apparente à une « lumière intérieure » et « surnaturelle » qui, provenant de Dieu, nous donne une « confiance certaine » quant aux mystères divins, quand bien même obscurs selon leur contenu<sup>19</sup>. Nonobstant l'obscurité de la matière de la foi, une clarté entoure ce qui meut notre volonté à donner notre créance à pareil contenu obscur, clarté tirée de la grâce :

D'autant qu'il faut distinguer entre la matière ou la chose à laquelle nous donnons notre créance et la raison formelle qui meut notre volonté à la donner, car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté et de l'évidence<sup>20</sup>.

De fait, il appert que Descartes renouvelle une distinction traditionnelle, en lui donnant pour assise sa propre doctrine des facultés : si la foi est dite des choses obscures, c'est la théorie cartésienne des facultés qui autorise à faire droit à cette obscure certitude, en répartissant l'obscurité à l'entendement et la certitude à la volonté. Le jugement volontaire se forme à propos d'une donnée d'entendement obscure, tandis que la raison de l'affirmation est claire. Il s'ensuit d'ailleurs une psychologie de l'acte de foi, au sens où il s'agit moins d'un acte d'intelligence (la passivité appréhensive d'entendement) que d'un « acte de volonté »<sup>21</sup> (l'assentiment actif de la volonté), soutenu par

<sup>17</sup> Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIII, 2, 5.

<sup>18</sup> V. CARRAUD, « La foi n'est pas une croyance : sur la définition de la foi dans la *Lettre aux Hébreux* », dans *Philosophie*, n. 145, mars 2020, p. 14.

<sup>19</sup> R. DESCARTES, MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 573-574.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>21</sup> *Règles pour la direction de l'esprit* (ouvrage présenté par la suite sous l'abréviation RD), FA, t. 1, Règle III, p. 90. Cf. également *Lettre à Buitendijck* de 1643, FA, t. 3, p. 57.

la lumière divine, de sorte à s'assimiler autant à une réalité humaine qu'à un « don de Dieu »<sup>22</sup> : c'est la lumière surnaturelle de la grâce qui pousse, selon une force intérieure ne diminuant en rien la liberté<sup>23</sup>, la volonté d'adhérer aux mystères de foi, entraînant « la certitude de ce qui est su »<sup>24</sup>.

En outre, cette distinction permet à Descartes d'avancer une conciliation entre sa théorie de la règle de vérité et les données de la foi, au motif que celle-ci met en jeu un jugement clair formé à propos de matières obscures :

quand je juge que l'obscurité doit être ôtée de nos pensées pour leur pouvoir donner notre consentement sans aucun danger de faillir, c'est l'obscurité même qui me sert de matière, pour former un jugement clair et distinct<sup>25</sup>.

Le jugement clair suivant lequel la volonté doit se garder de l'obscurité a pour matière l'obscurité. Mais, comme le relève F. Alquié dans ses notes<sup>26</sup>, l'argumentation est plus subtile qu'il n'y paraît, laissant transparaître un statut épistémologique complexe de l'obscurité. Traditionnellement, elle est tenue pour le motif du refus de juger une chose vraie, en ce qu'elle est, avec le confus, le contraire de la clarté et de la distinction. Or la théorie cartésienne de la foi revient à faire droit à l'obscurité, à plusieurs niveaux. D'un côté, le parallèle tracé par Descartes entre foi et règle de vérité signale en réalité la possibilité de se faire de l'obscurité une idée claire. De l'autre, l'intervention de la grâce, point nodal de la réflexion cartésienne sur la foi, ouvre bien la voie à une situation où la volonté adhère à un contenu obscur en vertu d'une clarté se trouvant, non dans ce qui est connu, l'objet de l'entendement, mais dans une raison extérieure, mobile de la volonté. On pourra remarquer que pareille situation, loin d'être isolée, se retrouve concernant d'autres objets que ceux de la foi : l'union de l'âme et du corps, la liberté, tant en elle-même que dans sa conciliation avec la providence, sont des vérités connues en vertu du sentiment et non d'une clarté d'entendement. À ce titre, nous

<sup>22</sup> MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 384.

<sup>23</sup> MM, *Quatrième Méditation*, FA, t. 2, p. 461. Cf. également *Réponses aux Secondes Objections*, p. 574.

<sup>24</sup> V. CARRAUD, *op. cit.*, p. 15.

<sup>25</sup> R. DESCARTES, MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 572-573.

<sup>26</sup> F. ALQUIÉ, *in op. cit.*, MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, note 1, p. 573.

avons bien ici affaire à une obscurité en tant qu'elle est le signe, non pas de la fausseté, mais de « quelque chose de contenu qui n'est pas connu »<sup>27</sup>.

Cette indication relative à l'obscurité précise l'obscurité de la foi considérée dans sa matière : si l'obscurité désigne une conception où ce qui est contenu n'est pas totalement connu, et si, dans le cas de la foi, c'est par le truchement d'un secours extérieur, divin et non pas humain, que ce contenu non connu devient certain pour l'esprit, il s'ensuit que l'obscurité de la matière de la foi renvoie à ce qui excède la capacité de l'esprit humain. Les *Principes de la philosophie* préciseront que la foi est obscure dans son contenu en tant que ce dernier est « au-dessus de la portée de notre esprit »<sup>28</sup>. Le contenu de la foi nous paraît devenir solidaire de la notion de révélation, au sens de la modalité par laquelle Dieu agit surnaturellement, ce qui constitue un mystère : à la différence de l'énigme, dont l'incompréhensibilité cesse dès lors qu'elle est dévoilée, le mystère désigne une réalité qui ne se dévoile à l'esprit humain qu'en restant voilée<sup>29</sup>. L'incompréhensibilité est inscrite au cœur du mystère, participant de sa révélation. Ainsi peut-on estimer que la philosophie cartésienne contribue à apparenter les vérités de foi à des mystères révélés par Dieu, tels que l'Incarnation et la Trinité, ceux-ci n'étant surnaturellement connus qu'en restant incompréhensibles : surpassant la portée l'esprit humain, ils ne se dévoilent qu'en conservant un excédent par rapport à ce qu'en saisit l'intelligence. En d'autres termes, le contenu de la foi forme un mystère révélé au sens où il s'agit, non pas de ce que l'esprit construit et comprend, l'objet de la science, mais de ce qu'il reçoit « d'ailleurs »<sup>30</sup>, de Dieu par l'intermédiaire de la grâce, sans pouvoir en faire le tour par la pensée.

<sup>27</sup> R. DESCARTES, MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 572.

<sup>28</sup> *Principes de la philosophie* (ouvrage présenté par la suite sous l'abréviation PP), I, art. 25 (« Et qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit »), FA, t. 3, p. 107.

<sup>29</sup> O. BOULNOIS, *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme*, Paris, P.U.F., 2022, p. 219 : « le mystère est tel que, plus nous le comprenons, plus il nous fait comprendre que nous ne le comprendrons pas ; plus il se dévoile, plus il se dévoile comme voilé ; plus il se manifeste à notre intelligence, plus il lui est caché ».

<sup>30</sup> Concernant cette appréhension de la révélation sous le concept de « l'ailleurs », cf. J.-L. MARION, *D'ailleurs. La révélation*, Paris, Grasset, 2020.



## 2.2. Supériorité épistémique

Une telle théorie de la foi est riche de sens pour notre propos en ce qu'elle dessine une présence de la théologie sous le mode d'une supériorité épistémique. Expliquons-nous. La raison formelle de la foi est en effet célébrée par Descartes comme « plus claire qu'aucune lumière naturelle » : il s'agit d'une véritable « grâce de lumière »<sup>31</sup>, comme il y a chez Malebranche une grâce de sentiment, grâce de lumière qui « ne trompe jamais »<sup>32</sup> et produit une certitude plus forte que toute autre. Ce à cause de quoi la volonté embrasse l'obscurité de la matière de la foi s'avère jouir d'un coefficient épistémique supérieur à ce que découvre la raison, de par l'action de la grâce : « Ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle, et souvent même plus évident, à cause de la lumière de la grâce »<sup>33</sup>. Il y a lieu de parler d'une certitude de la foi, plus élevée que celle de l'entendement parce que surnaturelle, liée à « quelque puissance supérieure (*potentia aliqua superiori*) »<sup>34</sup>. La règle III des *Regulae* s'était déjà chargée, après avoir reconnu l'intuition et la déduction comme les deux voies pour parvenir à la science, de mettre la foi au-dessus de la science sur un plan cognitif : de par la place constituante de la grâce, « les choses divinement révélées » peuvent être considérées comme « plus certaines que toute connaissance »<sup>35</sup>. Si Descartes pense la foi selon l'essence de la vérité comme certitude, il prend soin de noter qu'elle fait accéder, par la composante divine de sa raison formelle, à une certitude supérieure à la vérité perçue par l'entendement.

Le statut épistémique prêté à la foi indique de quelle façon Descartes prend la décision d'élargir le domaine de la rationalité. Sa philosophie s'attache à faire place à une région du savoir qui échappe, parce qu'elle est obscure dans son contenu, aux prises de l'intelligence humaine. Mais cette région du savoir n'en demeure pas moins certaine, selon un degré éminent par rapport à la connaissance – humaine – rationnelle, appuyée sur un entendement – fini –. À ce

<sup>31</sup> Cf. « Méditations métaphysiques », dans *Œuvres complètes*, IV-1 et 2, sous la direction de J.-M. BEYSSADE et de D. KAMBOUCHNER, Paris, Gallimard, 2018, vol. 2, note 94, p. 1052.

<sup>32</sup> R. DESCARTES, RD, XII, FA, t. 1, p. 151.

<sup>33</sup> MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 574.

<sup>34</sup> V. CARRAUD, *op. cit.*, p. 13, note 2 ; R. DESCARTES, RD, XII, FA, t. 1, p. 150.

<sup>35</sup> R. DESCARTES, RD, III, FA, t. 1, p. 90.

titre, la théorie cartésienne de la foi serait fort utile pour une réflexion sur la différence entre foi et croyance, comme l'a montré V. Carraud. À rebours de toute approche de la foi comme opinion, Descartes pense la foi comme une certitude sans fondement dans l'évidence d'entendement<sup>36</sup> : le jugement certain auquel elle donne lieu a pour objet l'obscurité mais il est appuyé sur des raisons surnaturellement claires entraînant « la certitude de ce qui est su »<sup>37</sup>. La foi met en jeu, non pas une conjecture ou adhésion subjective à quelque chose de probable, mais une certitude, plongeant ses racines dans la grâce, de sorte qu'elle apparaît autant supérieure qu'extérieure à la méthode<sup>38</sup>, au regard notamment de son immédiateté<sup>39</sup> : la foi définit le champ, non d'une croyance, mais d'une connaissance certaine, située hors, parce qu'au-dessus, de ce à quoi accède la seule humaine intelligence.

Ainsi Descartes dissocie-t-il foi (divine) et science (humaine) parce que leur certitude ne relève pas des mêmes normes épistémiques, l'une excluant une méthode que l'autre inclut, tout en distinguant foi et croyance, en tant qu'il s'agit d'une certitude, supérieure même à l'évidence d'entendement<sup>40</sup>. Aussi, il est intéressant de relever les échos entre cette approche de la foi selon une épistémologie supérieure et la conception cartésienne de la connaissance de Dieu, médiatisée par l'idée de Dieu. Si l'idée de Dieu permet de connaître Dieu, ce dernier n'en reste pas moins, la Troisième Méditation y insiste, incompréhensible ; et c'est en tant que positivement incompréhensible qu'il est connu. L'incompréhensibilité est autant la raison formelle de l'infini que l'idée de Dieu n'est une idée parfaitement vraie, étant exaltée comme le point d'orgue de la clarté et de la distinction. L'incompréhensibilité constitue une marque positive de connaissance

<sup>36</sup> J.-L. MARION, dans *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*, Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par J.-L. MARION, avec des notes mathématiques de P. COSTABEL, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 129 : « la foi, bien que certaine, n'admet aucun fondement de cette certitude dans l'évidence d'entendement ».

<sup>37</sup> V. CARRAUD, *op. cit.*, p. 15 et p. 17.

<sup>38</sup> R. DESCARTES, *RD, Règle XII*, FA, t. 1, p. 151 : la foi « ne tombe point sous la juridiction de la méthode ». Nous revenons sur les conséquences de ce rapport d'extériorité entre foi et méthode, cf. *infra*.

<sup>39</sup> R. DESCARTES, Lettre-Préface de l'édition française des *Principes de la Philosophie*, FA, t. 3, p. 772.

<sup>40</sup> *Lettre à l'Hyperaspites*, août 1641, troisième paragraphe, FA, t. 2, p. 363.

lorsqu'elle porte sur l'infini : ce dernier donne à voir une connaissance qui ne se déploie pas selon le régime compréhensif de l'objectité<sup>41</sup>. Le parallèle se dessine alors clairement : le jugement quant à l'existence de Dieu n'implique nullement une compréhension de son objet, ce dernier conservant une opacité pour la raison, tout comme les mystères de foi demeurent obscurs, mais la raison de ce jugement, enraciné dans l'idée de Dieu donnée par Dieu lui-même, est claire et distincte, tout comme la raison formelle de la foi est certaine.

Le couple matière obscure-raison formelle certaine de la foi et celui de l'idée claire et distincte d'un Dieu inconcevable se font écho : l'un et l'autre désignent cette situation où l'esprit humain se trouve confronté à un excédent qu'il ne peut contenir – étant davantage contenu par lui –, mais qui reste intelligible, de sorte que l'esprit humain puisse tirer parti de ce qui le dépasse – en se découvrant fini et capable de connaissance, ou aimé de Dieu –. Descartes est attentif, à l'intérieur de sa philosophie, à agrandir l'espace de la rationalité en marquant les cas cristallisant un excès de rationalité. Il prend soin de faire droit aux phénomènes qui ne se donnent à l'esprit humain que sous couvert d'un excès de compréhension, l'incompréhensibilité étant le régime sous lequel ils sont positivement connus : « la radicalité de la position cartésienne a donc le mérite de nous obliger à refuser d'enfermer le donné révélé dans les bornes d'une rationalité de la finitude »<sup>42</sup>. La principale différence est que ce qui touche à l'incompréhensibilité est partie prenante du champ philosophique, parce qu'appuyé sur l'idée de Dieu, innée à l'esprit humain : l'incompréhensibilité divine, de facture positive pour Descartes, fait partie de ce que l'esprit humain connaît naturellement. Par contraste, ce qui relève de la foi échappe aux prérogatives de la philosophie, dépassant la portée de l'esprit humain : celle-ci fait entrer dans le champ divin et surnaturel de la grâce, renvoyant aux mystères de foi, réservés à la théologie. S'il y a entre eux des échos, un écart demeure entre ce qui appartient à la foi et ce qui relève de la connaissance métaphysique de Dieu, un tel écart pouvant être reconduit à celui qui sépare le premier et le troisième type de questions, parmi les trois que recense le texte des *Notae in Programma quoddam*. Le texte nous rappelle que, par-delà la zone commune du second genre de questions, il existe un

<sup>41</sup> Cf. J.-L. MARION, *Questions cartésiennes III*, Paris, P.U.F., 2021, p. 143.

<sup>42</sup> V. CARRAUD, *op. cit.*, p. 18.

écart infrangible entre philosophie et théologie, écart qui n'en laisse pas moins subsister, comme vient de nous l'apprendre notre parcours, des similarités au regard de ce qui est partagé sur le plan d'un mouvement de connaissance qui trouve son point nodal dans l'incompréhensibilité.

### 2.3. Indéterminations

Toutefois, si la théorie de la foi témoigne d'une présence de la théologie au sein de la pensée cartésienne, sous le mode d'un horizon de supériorité épistémique, deux indéterminations peuvent être observées. La foi consiste moins dans la connaissance des choses obscures que dans la confiance, insufflée par la grâce, que celles-ci ont bien été révélées par Dieu :

Je n'ai pas dit que par la lumière de la grâce nous connaissions clairement les mystères mêmes de la foi (encore que je ne nie pas que cela se puisse faire) mais seulement que nous avons confiance qu'il les faut croire<sup>43</sup>.

Ce qui est afférent à la foi apparaît à l'impératif en tant qu'il s'agit de ce que nous devons croire :

Or personne ne peut trouver étrange, s'il a vraiment la foi catholique, et ne peut même douter qu'il ne soit très évident qu'il faut croire les choses que Dieu a révélées, et qu'il ne faille préférer la lumière de la grâce à celle de la nature<sup>44</sup>.

Les *Principes* se réfèrent aussi à la foi sous cette modalité impérieuse : l'art. 25 avance « qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé », et l'art. 76 que « nous devons préférer l'autorité divine à nos raisonnements ». Cet aspect impérieux de la présence de la théologie interroge, en ce que Descartes ne rend pas raison de cet impératif. En vertu de quel fondement les vérités de la foi apparaissent-elles à la philosophie comme celles qu'il faut croire ? Descartes n'aurait-il pas dû, outre l'invocation de la foi catholique (celle dont il se réclame personnellement<sup>45</sup>), rendre compte du caractère impérieux des vérités de foi, i.e.

<sup>43</sup> R. DESCARTES, *Lettre à l'Hyperaspites*, août 1641, troisième paragraphe, FA, t. 2, p. 363-364.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>45</sup> *Lettre au Père Mersenne de décembre 1640*, FA, t. 2, p. 288 ; *Lettre au Père Mersenne de mars 1642*, FA, t. 2, p. 923.

préciser en quoi les vérités de foi sont celles qu'il faut croire et préférer à nos raisonnements ? Autrement dit, le geste de poser la foi à l'impératif laisse subsister une difficulté qui tient à ses implications indirectes, en ce qu'il attire l'attention, non sur ce qui est su dans la foi, mais sur la « nécessité de croire »<sup>46</sup>.

Sur un plan similaire, on peut repérer une seconde indétermination. Descartes rattache les vérités révélées au salut, tout en soulignant que la philosophie ne s'en mêle pas. Il retire à la philosophie toute prétention à être source de salut, distinguant une béatitude naturelle d'une béatitude surnaturelle, allant même jusqu'à désigner le Christ en médiateur de la rédemption : « pour gagner le ciel », dit-il, « *il faut croire en Jésus-Christ et aux autres choses révélées, ce qui dépend de la Grâce* »<sup>47</sup>. Or, si Descartes se réfère au salut à l'intérieur de sa philosophie, il laisse celui-ci dans un angle mort en ce qu'il n'indique ni la signification de cette référence ni l'intelligibilité dont le salut est porteur. Plus particulièrement, on voit poindre une question d'articulation entre le salut et l'anthropologie cartésienne qui considère l'être humain dans son état présent : s'il est marqué par la finitude et l'imperfection, il n'est nullement frappé d'un péché originel, lequel outre-passe l'office de la philosophie, tout en sachant que l'idée de Dieu et le bon usage du libre arbitre sont identifiés par Descartes comme les instances de ce qui rend l'homme à l'image de Dieu. Dès lors, que peut bien signifier, pour l'être humain tel qu'il est appréhendé par la philosophie, i.e. « tel qu'il est à présent dans sa condition naturelle »<sup>48</sup>, d'être sauvé par un Dieu infini – que la raison peut connaître et inciter à aimer sans le comprendre – à travers l'office médiateur du Christ, inaccessible à la raison ? Quel sens faut-il accorder à la béatitude éternelle et surnaturelle, quand la philosophie, sans l'exclure, se concentre néanmoins sur la béatitude naturelle, définissant les voies pour atteindre la vie heureuse ici-bas ? Pour le dire autrement, sans faire œuvre de théologien, n'aurait-il pas fallu que Descartes, à partir du moment où il conçoit l'être humain selon une image de Dieu

<sup>46</sup> D. KAMBOUCHNER, « 'Nous, chrétiens'... : le problème de la foi », dans *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann Éditeurs, 2008, p. 262-263 et 277-278.

<sup>47</sup> R. DESCARTES, *Lettre au Père Mersenne de mars 1642*, FA, t. 2, p. 924-925, [mots soulignés par nous].

<sup>48</sup> *Entretien avec Burman*, Édition, traduction et annotation par J.-M. BEYSSADE, Paris, P.U.F. 1981, p. 148.

toujours scintillante, qu'il dissocie béatitude naturelle et béatitude surnaturelle, et qu'il renvoie à l'office rédempteur du Christ, revienne sur la signification de ces éléments pour favoriser la transition de la raison à la foi ?

Ces remarques contribuent à faire apparaître la théologie comme un invisible, au sens où elle est bien rendue possible par la philosophie cartésienne, notamment sur un plan épistémologique, sans être pour autant clairement thématisée. En effet, on peut s'apercevoir que Descartes crée l'espace pour la théologie en fixant le statut épistémique de la foi : celle-ci cristallise, en tant que certitude sans évidence, l'irruption d'une autre sphère de la rationalité gouvernée, non par l'intuition et la déduction, mais par la grâce. Cependant, Descartes n'a pas pensé positivement cet au-delà de la philosophie : s'il a pris soin de marquer sa possibilité formelle sur le plan conceptuel, et de montrer sa non-contradiction avec ce que la raison établit, reste que l'intelligibilité de la foi n'a pas été développée. Les vérités de foi sont placées dans un horizon de supériorité, rattachées au salut, mais le sens dont elles sont porteuses n'est pas restitué, ce qui rend leur position nébuleuse : au-dessus de la philosophie, elles semblent également se trouver à la marge de l'organisation du savoir. Par voie de conséquence, on ne pourra que relever le risque inhérent au soin pris par Descartes à situer la théologie dans un tel régime épistémique. Étrangère à l'intuition et la déduction, la foi porte sur des choses obscures, relève d'un acte de la volonté soutenu par la grâce, et implique une certitude supérieure à la raison, acquise non progressivement mais immédiatement, qui échappe par là au doute. Une telle conception n'est pas sans répercussion, dans la mesure où elle rend difficile la constitution de la théologie comme science authentique. La théologie est portée par Descartes à un tel degré de culmination épistémique qu'elle est placée hors-jeu, hors du jeu des disciplines touchant le savoir. Descartes se situe à la croisée des chemins, sa promotion épistémique de la théologie se conjuguant à une véritable « crise »<sup>49</sup> quant à son positionnement sur le plan de l'échelle du savoir, notamment pour la théologie spéculative.

Ainsi la théologie prend-elle la forme d'un invisible de par les ambiguïtés de son régime d'apparition : elle est possible, non contradictoire

<sup>49</sup> Nous empruntons l'expression à H. GOUHIER : cf. « La crise de la théologie au temps de Descartes », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 4, 1954, p. 19-54.

avec la raison, supérieure épistémologiquement à cette dernière, mais une indétermination demeure sur le sens qu'elle revêt pour la philosophie et la place qu'elle occupe.

### III. LA THÉOLOGIE COMME VIS-À-VIS REFLÉTANT LA PRIMAUTÉ DE LA DÉMARCHE PHILOSOPHIQUE

#### 3.1. *L'épître dédicatoire*

##### 3.1.1. L'annexion de la théologie naturelle par la métaphysique

Telle est la première voie de manifestation de la théologie. Or, on peut observer que la théologie apparaît selon une autre modalité, où elle est une sorte de support qui reflète la primauté de la démarche philosophique : la théologie manifeste sa présence, non plus dans un horizon de supériorité, au demeurant indéterminé, mais comme un vis-à-vis à l'appui duquel va percer une prévalence de la philosophie. Les sources de cette autre manière d'apparaître de la théologie dans la pensée cartésienne sont fournies par une série de textes qui concernent l'approche rationnelle de Dieu et la véracité divine.

Débutons par l'approche rationnelle de Dieu telle qu'elle se déploie dans l'*Épître dédicatoire*, texte liminaire trop souvent sous-estimé dans son potentiel philosophique, en étant réduit à un discours apologétique de façade. Cette lettre officielle, adressée par le biais de Mersenne à l'ensemble des autorités académiques de la Sorbonne, en vue d'une approbation publique des *Méditations*, n'est pas sans intérêt. Sur un plan contextuel, elle vise à obtenir le patronage de la Faculté, tenue comme « colonne de l'Église » (écho à la figure de Pierre), en montrant de quelle façon l'ouvrage se rapporte à la « cause de Dieu »<sup>50</sup>, et s'inscrit en faux contre « la montée de l'athéisme conceptuel » de son temps<sup>51</sup>. Mais cette visée générale n'empêche pas la lettre de détenir de riches implications philosophiques. Plus précisément, cette lettre est prépondérante pour notre propos en ce qu'elle permet d'apprécier une transposition métaphysique de la théologie,

<sup>50</sup> R. DESCARTES, MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 386. Cf. *Lettre au Père Mersenne du 11 novembre 1640*, FA, t. 2, p. 281 et *Lettre au Père Gibieuf du 11 novembre 1640*, FA, t. 2, p. 279.

<sup>51</sup> J.-R. ARMOGATHE, « Pour une étude des textes liminaires », dans *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 40.

transposition servant à mettre en œuvre un cautionnement théologique de l'entreprise philosophique cartésienne : loin de témoigner d'un Descartes prudent qui courberait l'échine devant la théologie, au point de renier l'autonomie de sa démarche philosophique, ce texte illustre au contraire une entreprise philosophique ambitieuse, cette ambition faisant appel aux ressources de la théologie. Celle-ci constitue en quelque sorte la toile de fond invisible du texte. Décortiquons de tels enjeux.

Passant sous silence les éloges traditionnels du dédicataire pour exposer le dessein de son ouvrage et justifier sa demande de parrainage, Descartes se place, dès le départ, sur un terrain philosophique. En effet, on remarque la décision d'annexer le domaine de la théologie naturelle, en ce que celui-ci est confié à la métaphysique plutôt qu'à la théologie :

J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie (*Philosophiae potius quam Theologiae ope*, avec les ressources de la philosophie plutôt que de la théologie)<sup>52</sup>.

Descartes accomplit une opération centrale puisqu'il rapporte ces deux questions, traditionnellement détenues par la théologie naturelle, à la philosophie. Ces deux choses, dont Descartes soutiendra, notamment dans les *Lettres à Élisabeth* de 1645<sup>53</sup>, « qu'il faut en garder le souvenir pour bien vivre »<sup>54</sup>, sont appelées à être « prouvées par raison naturelle »<sup>55</sup>, dans l'optique notamment de détenir une efficience dans la persuasion des libertins. Il y a lieu de parler, concernant ces deux questions, d'une « appartenance originaire à la raison philosophique des hommes purement hommes (avant que la théologie y ajoute la foi, la lumière surnaturelle de la grâce, bref 'quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme') »<sup>56</sup>. Observons

<sup>52</sup> R. DESCARTES, MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 383.

<sup>53</sup> Il s'agit de deux des quatre vérités (à l'existence de Dieu, lui-même considéré dans sa nature providentielle, et l'immortalité de l'âme, s'ajoutent l'étendue de l'univers et le rapport du tout à la partie) exposées par Descartes à Élisabeth dans la lettre du 15 septembre 1645.

<sup>54</sup> J.-R. ARMOGATHE, « Pour une étude des textes lumineux », dans *Les Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 36.

<sup>55</sup> R. DESCARTES, MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 383.

<sup>56</sup> Cf. *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres complètes*, IV-1 et 2, sous la direction de J.-M. BEYSSADE et de D. KAMBOUCHNER, Paris, Gallimard, 2018, vol. 2, note 2, p. 912.



que le geste d'associer Dieu et l'âme à la métaphysique se fait en prenant appui, d'une façon contrastée, sur la théologie : cette dernière est en quelque sorte le levier permettant de célébrer la priorité de la métaphysique, dans la mesure où l'existence de Dieu et l'âme sont indexées à celle-ci de préférence à celle-là. C'est la métaphysique qui reçoit la charge de démontrer (montrer et convaincre selon le vocabulaire de l'époque) ce que, dans un autre texte, Descartes nomme les préambules de la foi, ou ses « fondements dans l'entendement »<sup>57</sup>. Ces préambules sont, comme l'indique le texte des *Notae*, partagés par la raison et la foi. Mais, tandis que la théologie les propose comme des objets de foi, c'est à la philosophie qu'il incombe de les démontrer par la lumière naturelle, en mettant au jour leur intelligibilité rationnelle, afin de leur assurer une crédibilité universelle.

Nous pouvons repérer une annexion de la théologie naturelle par la métaphysique. Toutefois, cette opération d'annexion n'entend nullement abolir la théologie, en ce qu'elle est sous-tendue par un motif, non pas catéchétique, mais « apologétique » : il s'agit de montrer que la philosophie, sans remplacer la religion, en « prépare le chemin »<sup>58</sup>, de sorte à détenir une force persuasive vis-à-vis des infidèles et impies « qui ne veulent point croire qu'il y a un Dieu et que l'âme humaine est distincte du corps »<sup>59</sup>. Si les mystères révélés échappent à la philosophie, s'adressant à la foi et requérant la grâce, la métaphysique est, pour sa part, à même de démontrer par la raison ce qui concerne les fondements dans l'entendement de la foi, de sorte à rejoindre les conclusions théologiques sur ces questions. Aussi Descartes prétendra-t-il, dans la suite du texte, présenter les raisons soutenant ces deux vérités « dans un ordre si clair et si exact qu'il soit constant désormais à tout le monde que ce sont de véritables démonstrations »<sup>60</sup>. C'est justement la nécessité de conférer à ces preuves toute l'étendue de leur force persuasive qui motive Descartes à solliciter le patronage des théologiens : la vérité intrinsèque des démonstrations, couplée à l'autorité de ces derniers, devrait pouvoir invalider le doute des athées<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> R. DESCARTES, RD, III, FA, t. 1, p. 90.

<sup>58</sup> J.-R. ARMOGATHE, « Pour une étude des textes lumineux », dans *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 39.

<sup>59</sup> R. DESCARTES, MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 385.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 389 : « il n'y aura plus personne qui ose douter de l'existence de Dieu, et de la distinction réelle et véritable de l'âme humaine d'avec le corps ».

et les placer sur la voie de la religion et de la vertu morale, laquelle est favorisée par la crainte de Dieu et l'attente d'une autre vie.

De fait, la théologie n'est pas supprimée par la métaphysique, puisque cette dernière remplit un office apologétique ; pour autant, un tel office relève des prérogatives de la seconde et non plus de la première. La relation entre métaphysique et théologie n'en est que plus ambiguë : la théologie s'inscrit à l'horizon de la métaphysique, tout en sachant qu'elle est mise en retrait par cette dernière, laquelle capte la lumière en vertu de sa préséance à démontrer ces deux questions de l'existence de Dieu et de l'âme.

### 3.1.2. Justifications de l'annexion : circularité de la foi

Il est encore plus significatif pour notre propos de relever la justification apportée par Descartes à cette annexion de la théologie naturelle par la métaphysique. Cette justification se fait en deux temps. D'une part, les préambules de la foi se voient retirer de l'office de la théologie en vertu du présupposé de foi qui la gouverne et la circonscrit à l'assemblée (*Ecclesia*) des fidèles. Plus précisément, Descartes observe que la théologie se meut dans un « cercle » au regard de la circularité entre la foi et les Écritures<sup>62</sup>. La théologie invoque la foi en Dieu en tant qu'il est révélé par les saintes Écritures tout en se référant à la foi aux saintes Écritures en tant que révélées par Dieu. Ce cercle est loin d'être vicieux en ce qu'il est déterminé par la certitude sans évidence de la foi : ce mouvement de va-et-vient, et vice-versa, n'est d'ailleurs pas particulier à la foi, et se retrouve à propos d'autres thématiques philosophiques (règle générale de vérité-véracité, expérience-hypothèse). Pour autant, ce mouvement interne à la foi prive néanmoins la théologie de toute utilité sur le plan d'une apologie rationnelle : théologiquement, on est porté à croire en l'existence de Dieu parce que cela est attesté par les saintes Écritures et à croire celles-ci parce qu'elles proviennent de Dieu.

Cette dimension circulaire de la théologie revient à établir un contraste entre l'extension universelle de la parole métaphysique, parce qu'arc-boutée sur une raison communément partagée, et le caractère restreint du discours théologique, jugulé par la grâce. Si nous avons relevé une force épistémique de la théologie, tirée de sa solidarité avec les notions de grâce et de révélation, il apparaît à présent que cette solidarité prive

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 383-384.

la théologie d'un espace de déploiement en dehors de sa sphère propre : la place fondationnelle tenue par la grâce confère autant à la théologie une supériorité épistémique qu'elle l'empêche de se déployer en dehors de ce fondement. Du point de vue de la théologie, l'existence de Dieu se présente comme une vérité révélée qui, requérant la grâce, est limitée au champ de la foi qui en est la condition nécessaire et suffisante.

L'annexion de la théologie par la métaphysique, couplée à cette première justification d'une circularité, vient non seulement faire luire une primauté de la philosophie, mais également renforcer le soupçon pesant sur la scientificité de la théologie : son discours, pour certain qu'il soit, n'en concerne pas moins le domaine surnaturel de la révélation, présupposant la foi et la grâce. Circonscrire la théologie à la foi revient à limiter le travail du théologien à « l'exégèse de l'Écriture »<sup>63</sup>, à quoi la philosophie va d'ailleurs aussi s'intéresser, comme on le verra.

### 3.1.3. Supports bibliques : une transposition métaphysique de thèmes scripturaires

À cette circularité s'ajoute un second argument. Descartes va donner, non sans une pensée d'une grande audace, un double support, tiré de la tradition et de la Bible, à l'affiliation métaphysique, donc rationnelle, de la question de l'existence de Dieu<sup>64</sup>.

L'auteur affirme en premier lieu que la part rationnelle de la question de l'existence de Dieu fait l'objet d'une unanimité de la part des théologiens : « Et de vrai, j'ai pris garde que vous autres, Messieurs, avec tous les théologiens, n'assuriez pas seulement que l'existence de Dieu se peut prouver par raison naturelle »<sup>65</sup>. Tout en sachant qu'il lui fait couvrir un domaine surnaturel, Descartes prête à la théologie le fait de cautionner une approche de Dieu par la raison naturelle : à la faveur d'une lecture performative de l'histoire de la théologie, qui opère ce qu'elle prononce, Descartes scelle l'empreinte rationnelle de la question de l'existence de Dieu, en faisant en sorte que la théologie consente d'elle-même à ce qu'une telle question soit retirée de ses prérogatives, au bénéfice de la métaphysique comme racine de l'arbre de la philosophie.

<sup>63</sup> J.-C. BARDOUT, J.-L. MARION, « Distinguer pour mieux unir », dans *op. cit.*, p. 203.

<sup>64</sup> Nous laissons de côté, dans les contours limités de cette étude, l'argumentation touchant l'approche rationnelle de l'âme, qui opère également une transposition métaphysique des enseignements bibliques.

<sup>65</sup> R. DESCARTES, MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 384.

Surtout, Descartes avance que la composante rationnelle de la question de l'existence de Dieu est conforme à l'enseignement de l'Écriture, en vertu de deux pôles. D'un côté, l'Écriture enseigne, selon l'auteur, que la connaissance de Dieu est « plus claire » que celle des choses créées, de sorte que ceux qui ne l'ont pas sont coupables, selon une réminiscence tirée du livre de la Sagesse (13,8-9) et de l'Épître aux Romains (1,20). Descartes souligne que sa métaphysique est conforme à cet enseignement biblique : celle-ci montre, à l'aune de l'idée d'infini, que la connaissance de Dieu est la plus claire et la plus certaine de toutes, dont toutes les autres dépendent. De l'autre, toujours aux yeux de Descartes, les paroles de l'Apôtre, selon lesquelles ce qui est connu de Dieu est manifeste en eux – les hommes – (*Rm* 1,19), illustrent une connaissance intérieure de Dieu professée par la Bible, enracinée, non dans l'extériorité des choses du monde, mais dans les ressources internes à l'être humain. La métaphysique satisfait à cette clause intérieure en tant qu'elle fait connaître Dieu à partir de la seule considération de la pensée humaine et de ce qu'elle contient, notamment l'idée innée d'infini :

Et encore, au même endroit, par ces paroles : 'Ce qui est connu de Dieu, est manifeste dans eux', il semble que nous soyons avertis, que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de fournir.

La profondeur de l'interprétation cartésienne consiste à opérer une transposition métaphysique de thèmes bibliques : la clarté supérieure de la connaissance de Dieu consonne avec le statut éminemment clair de l'idée d'infini, tandis que sa dimension intérieure correspond à l'innéisme. La métaphysique se propose comme la mise en œuvre d'un programme biblique transposé rationnellement, au sens où elle s'attache à fournir une manière d'atteindre la connaissance de Dieu selon ce degré de clarté, de facilité et d'intériorité qu'évoque la Bible, degré supérieur à « la connaissance des choses de ce monde »<sup>66</sup>.

Partant, ce texte donne à voir une transposition métaphysique en ce que les thèses bibliques de la supériorité de la connaissance de Dieu sur les choses du monde et de sa dimension intérieure trouvent leur expression rationnelle dans la métaphysique cartésienne. Or, une telle

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 384-835.

transposition est lourde d'implications puisqu'elle revient à consacrer la primauté de la métaphysique quant à la question de l'existence de Dieu (et de l'âme) : seule la raison est nécessaire tandis que l'on peut se passer de la révélation à son sujet. À ce titre, Descartes fait ressortir autant la concordance biblique de sa métaphysique que le caractère non nécessaire, d'un point de vue biblique, de la révélation pour cette question : les passages scripturaux cités par Descartes sont interprétés de telle sorte à ce que, d'un côté, ils autorisent à se passer de la révélation – « Et dans la Sainte Écriture même les hommes sont souvent invités de tâcher à s'acquérir la connaissance de Dieu par raison naturelle »<sup>67</sup> –, et que, de l'autre, ils trouvent leur aboutissement rationnel dans la métaphysique cartésienne.

On remarque combien cette transposition est solidaire d'une interprétation métaphysique de la parole biblique, en ce que sa clé herméneutique réside précisément dans les vérités établies par la philosophie cartésienne concernant la manière de connaître Dieu selon un degré supérieur de certitude, sur la base des ressources, non du sensible, mais de l'intériorité. Le livre de la Sagesse et saint Paul trouvent leur expression dans la métaphysique cartésienne parce que les vérités de cette dernière ont été retenues comme leur instance interprétative<sup>68</sup>. En ce sens, loin de réduire la philosophie au service de la théologie et de la priver de son autonomie, l'*Épître dédicatoire* coïncide avec un élargissement de la sphère philosophique, puisqu'elle s'autorise d'une interprétation de la Bible qui montre la transposition métaphysique de son enseignement sur l'existence de Dieu, transposition qui s'accompagne de l'aveu scripturaire du fait de pouvoir se passer de la révélation concernant les préambules de la foi.

Il s'ensuit que la théologie transparaît, au sein de ce texte riche et audacieux qu'est l'*Épître dédicatoire*<sup>69</sup>, sous la forme d'un invisible,

<sup>67</sup> *Lettre à Buitendijck de 1643*, FA, t. 3, p. 58. Cf. également V. CARRAUD, « Descartes et la Bible », dans J.-R. ARMOGATHE (éd.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauschene, 1989, p. 277-291 : « Descartes cite les lieux de l'Écriture qui l'autorisent à se passer de l'Écriture ».

<sup>68</sup> Sans doute serait-il intéressant d'opérer un rapprochement entre l'interprétation de la Bible véhiculée par l'*Épître dédicatoire* et ce que nous savons d'un projet cartésien de commentaire de la *Genèse*, basé sur sa physique (cf. lettre à Mersenne du 28 janvier 1641).

<sup>69</sup> L'audace contenue dans ce texte nous renvoie à la question de savoir si l'approbation sollicitée pour les *Méditations* a bien été obtenue de la Faculté de Théologie de Paris. Or, comme le souligne J.-R. Armogathe, il s'agit là d'une « ténébreuse

mais d'une façon différente que pour ce qui concerne les questions de foi et du salut : cette fois-ci, la théologie reflète, comme en une sorte de miroir inversé, la primauté de la démarche philosophique, ce que l'on pourra résumer en plusieurs points. Tout d'abord, l'affirmation de la composante rationnelle des questions de Dieu et de l'âme a pour toile de fond la théologie, la métaphysique cartésienne annexant le domaine traditionnellement couvert par la théologie naturelle tout en poursuivant une ambition apologétique. Descartes s'attribue le mérite d'avoir défini une « voie » incomparablement<sup>70</sup> solide et ordonnée<sup>71</sup> pour parvenir à la connaissance de Dieu et de l'âme. Aussi affirme-t-il qu'il n'y a rien de plus utile en la philosophie que de présenter des preuves de Dieu et de l'âme dans un ordre clair et exact<sup>72</sup> : tout en étant conscient de sa finitude et de son ignorance, le rendant disposé à se corriger, Descartes prétend avoir apporté, par le truchement de sa méthode, des preuves d'une évidence et d'une certitude surpassant les démonstrations de géométrie. Ces preuves sont tout à la fois nouvelles, au regard de l'aspect novateur des principes qui les sous-tendent, principes faisant appel aux ressources de l'*ego cogitans*, et anciennes, rien n'étant plus ancien que la vérité. Ensuite, cette

affaire » (J.-R. ARMOGATHE, « Pour une étude des textes liminaires », dans *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 52). On trouve sur la page de titre la mention « *cum privilegio et approbatione doctorum* », mais celle-ci « ne figure pas dans les annexes imprimées du volume » (*idem*). De même, si, en août 1641, la mention « *cum approbatione* » accompagne l'achevé d'imprimer d'août 1641, il reste qu'on ne trouve pas trace de cette approbation dans les archives romaines, tandis qu'elle est omise et de la seconde édition des *Méditations* et de la traduction française de 1647. Qu'en conclure ? Que les *Méditations* ont été approuvées, comme l'incline à penser J.-R. Armogathe, le libraire Michel Soly n'ayant pu autrement l'annoncer (*ibid.*, p. 53), ou qu'au contraire, le manuscrit a été mis sous presse alors qu'il avait été seulement examiné mais sans être approuvé officiellement, la Faculté se refusant à statuer sur l'orthodoxie d'un ouvrage qui relève de la métaphysique et non de la théologie (cf. E. MÉCHOULAN, « La fabrique des cartésiens dans les *Méditations métaphysiques* », dans *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, sous la direction de D. KOLESNIK-ANTOINE, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 32-33).

<sup>70</sup> R. DESCARTES, MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 386 : « Il n'y a aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleures ».

<sup>71</sup> RD, V, FA, t. 1, p. 100 : « Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité ».

<sup>72</sup> R. DESCARTES, MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 385 : « On ne saurait rien faire de plus utile en la philosophie que de rechercher une fois curieusement et avec soin les raisons les meilleures et les plus solides et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations ».

annexion est sous-tendue par une transposition métaphysique de thèmes bibliques, permettant autant à la métaphysique de revendiquer une pertinence théologique que de se placer en concurrence avec la théologie naturelle. La métaphysique jouit du patronage de l'Écriture et de la Tradition tout en s'appropriant subversivement les prérogatives de la théologie naturelle.

Par conséquent, on peut estimer que la théologie s'assimile à un invisible en ce qu'elle est achevée par la métaphysique, au double sens porté par ce terme<sup>73</sup> : la métaphysique achève la théologie en ce qu'elle la porte à son plus haut degré d'accomplissement, la connaissance de l'existence de Dieu étant démontrée comme plus claire que toutes les autres qui en dépendent, démonstration transposant rationnellement des thèses bibliques ; mais dans le même temps, la métaphysique achève la théologie au sens où elle rend une partie de la théologie obsolète puisque ce qui touche aux fondements de la foi dans l'entendement est assumé, non plus par la théologie naturelle, mais par une raison universelle. Cette opération d'achèvement accomplie par la métaphysique sur la théologie permettrait d'ailleurs de proposer une piste d'interprétation quant à la signification du terme « philosophe chrétien »<sup>74</sup>, revendiqué par Descartes : ce dernier se considère philosophe chrétien en tant que sa métaphysique achève la théologie, dans le double sens évoqué. On comprend également que, de par la primauté que Descartes confie à la philosophie, ce texte porte avec lui une audace, laquelle pourrait être la source de l'accueil plus que mitigé du texte par la Faculté de théologie.

### 3.2. *Véracité divine et foi*

#### 3.2.1. Dépendance de la foi à la raison : la véracité comme fondement de la religion

Cette seconde modalité d'apparition de la théologie, où elle se voit convoquée comme vis-à-vis pour mettre en relief la primauté de la démarche de la philosophie, est illustrée par un autre thème : il s'agit des développements apportés par Descartes à la véracité

<sup>73</sup> Concernant le double sens du terme « achever », nous nous inspirons des analyses de J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, P.U.F., 1986.

<sup>74</sup> R. DESCARTES, MM, *Épître dédicatoire*, FA, t. 2, p. 385.

divine. Celle-ci est à entendre ici comme cette vérité, prouvée par la raison, selon laquelle Dieu ne saurait être trompeur<sup>75</sup> : la nature vérace de Dieu s'impose, dans le parcours des *Méditations*, comme le socle d'une absolue et parfaite certitude en ce qu'elle vient garantir l'effectivité scientifique de la règle de vérité apportée par la découverte de l'*ego cogito*, en garantissant l'enchaînement déductif, dans le temps, d'évidences passées et actuelles<sup>76</sup>. Or, Descartes va exalter la portée épistémologique de cette vérité, non seulement en privant l'athée de la possibilité d'atteindre la science<sup>77</sup>, mais aussi en inscrivant la vérité de la nature vérace de Dieu jusque dans la foi. À ce titre, l'enjeu devient de mesurer que la place philosophique tenue par la véracité dans la constitution de la science est affirmée en mobilisant la théologie : le seigneur du Perron va montrer que cette dernière implique aussi la vérité, rationnelle, du caractère non trompeur de Dieu, au point que la théologie soit rendue dépendante de cette vérité, connue par la philosophie et ne réclamant nullement la révélation.

Pour inaugurer cette dernière partie, revenons à la théorie de la foi exposée dans les Réponses aux Secondes objections, évoquée dans la première partie de notre propos. On s'en souvient, la foi est appréhendée comme confiance certaine dans les choses que Dieu a révélées. Cependant, l'on peut se demander, à la lecture du texte, si cette certitude sans évidence n'a pas pour fondement autant la grâce qu'une vérité philosophique, consistant dans le caractère non trompeur de Dieu. Revenons au paragraphe dans lequel Descartes expose sa théorie de la foi, en insistant cette fois sur le passage qui nous intéresse pour cet autre versant de la présence de la théologie au sein de la pensée cartésienne :

car au contraire cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est *entièrement impossible qu'il soit menteur, et qu'il nous trompe*<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> MM, *Méditation Troisième*, FA, t. 2, p. 454.

<sup>76</sup> *Ibid.*, *Méditation Cinquième*, FA, t. 2, p. 477-478.

<sup>77</sup> *Ibid.*, *Réponses aux Sixièmes Objections*, 4, FA, t. 2, p. 868.

<sup>78</sup> *Ibid.*, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 573-574, [mots soulignés par nous].



Certes, on pourrait penser que c'est la lumière surnaturelle de la grâce qui nous donne l'assurance de l'impossibilité d'une tromperie divine, mais à bien y regarder, on perçoit bien la juxtaposition de deux ordres de vérité, l'une relevant de la foi, l'autre de la raison : la foi donne la confiance dans les choses révélées par Dieu, tandis qu'elle prend acte, parallèlement et sans qu'elle n'en soit à l'origine, du caractère non trompeur de Dieu. Une vérité de raison, touchant l'impossibilité que Dieu soit menteur, intervient dans une réflexion sur la foi et sa supériorité épistémique. Or, d'autres textes vont contribuer à préciser la modalité de cette intervention de la véracité, que l'on pressent déjà implicitement affleurer : il s'agit d'une modalité de dépendance, Descartes allant jusqu'à ériger la véracité en fondement de la foi, laquelle en est tributaire.

Les *Réponses aux Secondes et Sixièmes objections* vont nous servir de ressorts textuels pour approfondir cette seconde modalité d'apparition de la théologie, mettant en jeu un rapport de dépendance de la foi à l'égard de la vérité philosophique de la véracité. Tournons-nous d'abord vers les *Sixièmes Réponses*. Les théologiens des *Sixièmes Objections* ont contesté la notion de véracité, en alléguant de passages bibliques censés attester une tromperie divine. Descartes va maintenir la véracité, lui donnant une portée principielle. Il ne va pas hésiter à l'ériger en soubassement de la théologie en soulignant que la certitude de la foi en dépend. La foi est redevable de la véracité que Descartes élève au rang de pierre de touche de la religion chrétienne :

Et on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souverain être ne se peut porter. Aussi tous les théologiens sont-ils d'accord de cette vérité, qu'on peut dire être la base et le fondement de la religion chrétienne, puisque toute la certitude de la foi en dépend. Car comment pourrions-nous ajouter foi aux choses que Dieu nous a révélées, si nous pensions qu'il nous trompe quelque fois ?<sup>79</sup>.

Les mots choisis par Descartes sont forts et ambitieux. À l'instar de l'*Épître dédicatoire aux Méditations*, une fois de plus, Descartes décide de ce qui est admis en théologie, en ce que la véracité emporte avec elle l'accord unanime des théologiens. La véracité est décrétée, à la faveur d'un acte performatif, participer de l'histoire de la théologie.

<sup>79</sup> *Ibid.*, *Réponses aux Sixièmes Objections*, 5, FA, t. 2, p. 868.

Surtout, Descartes instille un rapport de dépendance de la théologie à l'égard de la philosophie, dans la mesure où la certitude de la foi dépend de la véracité que la philosophie établit, la lumière naturelle nous enseignant que Dieu, être infini, ne saurait se pencher vers l'imperfection de la tromperie<sup>80</sup>. Pour reprendre un vocabulaire issu de l'*Épître dédicatoire*, on peut avancer que Descartes promeut la véracité au rang de « colonne » de la foi – vocabulaire, déjà rencontré, que nous empruntons à l'*Épître dédicatoire* –, en ce qu'elle tient lieu de fondation de sa certitude : si la philosophie établit que Dieu, en tant qu'être infini, ne saurait se pencher vers l'imperfection de la tromperie, la théologie elle-même se trouve tributaire de cette vérité, la certitude de la foi reposant autant sur la grâce que sur cette dernière. Si nous avons remarqué qu'elle a pour source la grâce, il faut à présent ajouter qu'elle a pour condition de possibilité la véracité : la confiance certaine dans les choses révélées par Dieu puise aussi bien à la grâce qu'à la véracité. La foi est, dans son régime de certitude sans évidence, tributaire de la véracité en ce qu'elle ne pourrait jamais atteindre sans elle la plénitude de sa certitude. Si la grâce est ce qui insuffle surnaturellement confiance dans les choses révélées par Dieu, il n'empêche que l'acquiescement de la volonté dans la foi s'effectue sur la base de la connaissance rationnelle de la nature véridique de Dieu. Il s'ensuit que la véracité constitue une vérité « transcendentale certaine », dans le sens où, « précédant en droit toutes les autres vérités ou connaissances »<sup>81</sup>, elle précède aussi la certitude de la foi qu'elle rend possible : croire aux choses révélées par Dieu s'appuie, outre la grâce, sur la connaissance irréfutable, fournie par la philosophie, de ne pouvoir être trompé par lui, la philosophie exaltant Dieu, en tant que souverain être (*sumum ens*), comme la souveraine vérité (*sumum verum*).

Ainsi la véracité se voit-elle, en tant que vérité de raison, promue comme l'acmé de la théorie du savoir : elle assure autant la possibilité de la science qu'elle fournit à la religion son socle, d'un côté en autorisant la chaîne déductive d'idées claires et distinctes, de l'autre en

<sup>80</sup> *Ibid.*, MM, *Méditation Troisième*, FA, t. 2, p. 454 : « D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut » ; PP, 1, 23 : « Car il (Dieu) ne veut point la malice du péché, parce qu'elle n'est rien ».

<sup>81</sup> D. KAMBOUCHNER, « 'Nous chrétiens...' : le problème de la foi », *in op. cit.*, p. 261.

permettant d'ajouter confiance aux mystères que Dieu nous fait la grâce de nous révéler. On comprend que la véracité se voit conférer par Descartes une portée transversale : elle donne une assise à la philosophie, en soutenant la possibilité pour l'esprit humain de s'élever de la certitude vers la vérité absolue de la science ; elle apporte un socle à la religion, permettant, avec la grâce, de faire de la foi le régime d'une certitude sans évidence. En vertu du fait qu'elle représente le point culminant de l'épistémologie, la véracité détient par conséquent une amplitude théologique, amplitude qui va également se manifester par la manière dont Descartes l'institue en aiguillon de l'interprétation du texte biblique, comme l'illustre un autre passage des *Réponses aux Secondes Objections*<sup>82</sup>.

### 3.2.2. La véracité comme instance de lecture de l'Écriture

Leurs auteurs demandent à Descartes de se justifier d'une possible récusation de la véracité par la Bible, en lui opposant des passages qui témoigneraient d'un recours divin à la tromperie. Or, insistant une fois de plus sur l'unanimité – produite performativement – des théologiens à propos de la véracité, Descartes écarte l'objection en soulignant que ces passages réclament d'être interprétés, non pas littéralement, mais métaphoriquement :

En quatrième lieu, lorsque je dis que Dieu ne peut mentir ni être trompeur, je pense convenir avec tous les théologiens qui ont jamais été, et qui seront à l'avenir. Et tout ce que vous alléguez au contraire n'a pas plus de force que si, ayant nié que Dieu se mît en colère ou qu'il fût sujet aux autres passions de l'âme, vous m'objectiez les lieux de l'Écriture où il semble que quelques passions humaines lui sont attribuées<sup>83</sup>.

Il ne faut pas faire plus de cas de la possibilité que Dieu soit trompeur qu'il soit sujet aux passions, comme la colère. Pour étayer sa réponse, Descartes fait appel à la distinction, commune en théologie, entre les *modi loquendi*, i.e. les façons de parler de l'Écriture : il faut distinguer entre une façon d'exposer la vérité en l'adaptant à la

<sup>82</sup> L'analyse pourrait être prolongée, pour les *Réponses aux Sixièmes Objections*, en se reportant au lien analytique tracé par Descartes, dans le cinquième « scrupule », entre connaissance et amour de Dieu, lien présidant à une interprétation philosophique des lieux scripturaires portant sur ce thème : nous avons abordé les contours de cette interprétation dans une autre étude (« À la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion », dans *Théorèmes*, 9, 2016, p. 1-25).

<sup>83</sup> R. DESCARTES, MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, p. 566.

« capacité du vulgaire », comme le fait la Bible, et une autre façon de parler qui présente la vérité sous une forme « pure », comme le fait la philosophie<sup>84</sup>. À cet égard, Descartes pose une hétérogénéité entre deux discours : celui de la philosophie, qui fournit la connaissance certaine et indubitable de Dieu d'après laquelle son infinité, impliquant son incompréhensible transcendance, est exclusive des passions humaines et de la tromperie ; celui de la Bible qui transmet, sur un mode adapté aux hommes, l'action de Dieu pour le salut de l'humanité. Surtout, la façon de parler biblique, accommodant la vérité au vulgaire, ne saurait remettre en cause celle, philosophique, exposant la vérité simplement : au contraire, c'est cette dernière qui doit guider l'interprétation de celle-ci, ce qui revient à faire de la philosophie l'instance de lecture de l'Écriture. Les passages de l'Écriture sur la tromperie divine sont précisément des *modi loquendi*, des façons de parler adaptées au vulgaire. Aussi sont-ils à interpréter à l'aune de la vérité rationnelle, pur et simple, de la véracité : celle-ci commande de les percevoir comme des anthropomorphismes à visée pédagogique, semblables à ceux par lesquels Dieu se voit prêter improprement des affects. L'évocation biblique d'une tromperie divine ou de passions à propos de Dieu est destinée, non pas à communiquer un savoir touchant la nature de Dieu, mais à illustrer au commun des hommes – le « vulgaire » –, par des images approximatives, l'agir divin en faveur des hommes. Descartes s'attache à interpréter le texte biblique « conformément à sa philosophie »<sup>85</sup>, dans la mesure où c'est la véracité qui prescrit une interprétation métaphorique de la Bible.

La véracité apparente la théologie à un invisible dans le sens où le rôle de garant qu'elle occupe implique une percée théologique : la certitude de la foi lui est indexée, autant qu'à la lumière surnaturelle, tandis que la véracité est également érigée en instance de lecture de l'Écriture. Si nous avons relevé, dans notre première partie, que la théologie était située dans une supériorité épistémique, cette seconde partie nous montre que c'est la philosophie qui se voit, à partir d'un rapport spéculaire avec la théologie, intronisée dans un horizon de supériorité, en ce qu'elle fournit la connaissance de la véracité, la

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 566-567.

<sup>85</sup> F. ALQUIÉ, dans MM, *Réponses aux Secondes Objections*, FA, t. 2, note 1, p. 567.

certitude de la foi étant dépendante de cette dernière autant que de la grâce. Il revient à la philosophie l'insigne privilège d'apporter la lumière de la véracité, dont le rayonnement épistémique pénètre jusque dans la théologie. Ainsi une telle portée théologique de la véracité fait-elle ressortir la primauté de la démarche philosophique, qui semble n'avoir jamais été aussi étendue pour Descartes.

Sur ce point, on pourrait se demander, pour terminer cette seconde partie, si la véracité ne vient pas introduire une faille dans l'équilibre cartésien entre philosophie et théologie, la séparation qu'il pose pour assurer tant leur indépendance que leur accord étant contrebalancée par une perspective hiérarchique au bénéfice de la première<sup>86</sup>. Si Descartes a toujours été soucieux de préserver l'indépendance de la démarche philosophique, le soin accordé à cette indépendance semble l'avoir conduit, lorsqu'il est aux prises avec des théologiens, à ouvrir la voie à la possibilité d'une relation de subordination de la théologie à la philosophie, puisque la première est rendue tributaire d'une vérité de raison (la véracité) qui fournit l'assise sur laquelle la certitude de la foi est fait reposer.

#### CONCLUSION

Nous parvenons à la conclusion de notre propos. Celle-ci sera tournée vers l'histoire de la philosophie. D'une part, l'on peut s'apercevoir que la place de la théologie dans la pensée cartésienne s'affirme comme un champ d'études à part entière. Mieux, elle peut tenir lieu d'invisible au regard de l'ambivalence de ses modalités d'apparition dans la philosophie cartésienne : si Descartes la tient à distance dans un geste de séparation nécessaire pour marquer l'indépendance rationnelle de sa démarche, l'auteur est également conduit à s'y référer pour penser philosophiquement certains de ses objets, cette référence s'avérant elle-même polymorphe. D'autre part, on peut remarquer que le fait de se pencher sur les modalités d'apparition de la théologie dans la pensée cartésienne permet de procéder à une sorte de décèlement

<sup>86</sup> Sur un plan similaire, Descartes relève, dans les *Notae in programma quoddam* (FA, t. 3, p. 802), que si nous avons été enfants avant que d'être hommes, nous sommes hommes avant que d'être chrétiens : l'être philosophique semble donc venir avant l'être théologique.

d'enjeux philosophiques inédits qui gravitent autour de ce que J.-L. Marion nomme des actes de pensée<sup>87</sup> selon un héritage husserlien, des décisions. D'un côté, Descartes décide de la possibilité de la théologie dans l'ordre du savoir, en lui attribuant pour fondement spéculatif la lumière surnaturelle de la grâce, solidaire d'un régime épistémique supérieur mais indéterminé. De l'autre, l'annexion métaphysique de l'existence de Dieu et de l'âme résonne comme une résolution couronnant l'opérativité de la raison humaine dans sa faculté à connaître les vérités les plus utiles au genre humain, et ce sans la révélation mais avec le consentement de l'Écriture, lui-même glané par la philosophie à la faveur de l'interprétation propre que cette dernière propose des textes bibliques. De même, la véracité se dévoile comme un acte de pensée en ce qu'elle emporte, selon une déclaration performative de Descartes, l'accord des théologiens, tout en se voyant confier une portée transcendante : elle est érigée en condition de possibilité de la théologie, qui en est tributaire, de façon que la véracité marque la préséance de la philosophie.

Dès lors, la théologie s'impose comme un invisible : séparée du champ philosophique, elle n'est pas pour autant absente, manifestant sa présence selon des modalités diverses. Le concept d'invisible exprime alors sa richesse en ce que l'attention portée aux régimes d'apparition de la théologie permet de se mettre à l'écoute des décisions prises par Descartes qui expriment l'indéfectible teneur philosophique de sa pensée.

B – 1348 Louvain-la-Neuve  
Place Cardinal Mercier 14.  
aurelien.chukurian@uclouvain.be

Aurélien CHUKURIAN  
Chargé de recherches FNRS  
Institut Supérieur de Philosophie –  
UCLouvain

**Résumé** – Cette étude examine la place tenue par le champ de la théologie chrétienne dans la philosophie cartésienne. Plus précisément, on prête attention au régime d'apparition de la théologie dans la philosophie cartésienne. Le point nodal du propos est alors de faire ressortir que la théologie apparaît d'une façon ambivalente : certains textes cartésiens donnent à voir la théologie située dans un horizon de supériorité qui reste toutefois indéterminé ; d'autres montrent la théologie sous l'aspect d'un vis-à-vis à l'appui duquel

<sup>87</sup> J.-L. MARION, *Questions cartésiennes III, Descartes sous le masque du cartésianisme*, op. cit., p. 206.

se dégage une primauté de la démarche philosophique. *In fine*, ces deux modalités à travers lesquelles la philosophie cartésienne fait apparaître la théologie contribuent à assimiler celle-ci à un invisible, au regard d'une présence sous-jacente qui s'avère porteuse d'enjeux philosophiques.

**Mots-clés** – Philosophie cartésienne, Théologie, Théorie de la foi, Métaphysique, Véracité divine.

**Summary** – This study examines the place held by the field of Christian theology in Cartesian philosophy. More specifically, we focus on the way theology appears in Cartesian philosophy. The aim is to show that theology appears in an ambivalent way: some Cartesian texts show theology as situated within a horizon of superiority that nevertheless remains indeterminate; other texts show theology as a support for the primacy of the philosophical approach. Ultimately, these two ways in which Cartesian philosophy makes theology appear contribute to assimilating the latter to an invisible, with regard to an underlying presence that proves to carry philosophical stakes.

**Keywords** – Cartesian philosophy, Theology, Theory of faith, Metaphysics, Divine veracity.