

Les modalités entre ontologie et logique de l'époque de Descartes à celle de Kant

Guillaume Coqui



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/2149>

DOI : 10.4000/cps.2149

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2012

Pagination : 173-204

ISBN : 978-2-354100-51-3

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Guillaume Coqui, « Les modalités entre ontologie et logique de l'époque de Descartes à celle de Kant », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 32 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 17 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2149> ; DOI : 10.4000/cps.2149

Les modalités entre ontologie et logique de l'époque de Descartes à celle de Kant

Guillaume Coqui

L'exposé qui suit vise davantage à défendre une thèse qu'à apporter de nouvelles archives à la connaissance des chercheurs, même s'il s'attarde sur quelques « petits » auteurs peu fréquentés. Issu de travaux sur les modalités à l'âge cartésien entrepris dans le cadre d'un doctorat, il prolonge une première récapitulation de cette question des modalités dans l'immédiat post-cartésianisme¹.

En dépit de ce que pourrait laisser croire le titre, nous n'entendons pas ici donner un traitement intégral de l'histoire de la portée ontologique des modalités sur une aussi vaste période; nous n'entendons traiter qu'un petit aspect de cette histoire. Il ne faut donc pas s'attendre, par exemple, à trouver ici de réflexions sur le calcul naissant des probabilités².

Notre enquête prendra un double point de départ, conceptuel et historique. Tout d'abord, il y a plus d'un concept de la nécessité; il y a au moins un concept « non-logique » de la nécessité. Or, voici le fait historique: l'époque qu'on peut appeler classique, soit celle qui va de Descartes à Kant, points de repère commodes, est aussi l'époque où cet autre concept de la nécessité, qu'on peut appeler un concept *métaphysique* ou *ontologique* de la nécessité, tend à s'effacer. Il est donc

1 Coqui G., « Le Cartésianisme de Clauberg », in Ferrari J. & al. (dir.), *Descartes und Deutschland – Descartes et l'Allemagne*, Hildesheim, Olms, 2009, p. 29-44, et pour la question des modalités, p. 34-36.

2 Calcul des probabilités qui relève de toute façon d'une problématique distincte de celle des modalités, en dépit du temps que ce fait a mis à être reconnu.

tenant de demander aux textes la raison de ce fait : c'est ce que nous ferons ici.

Avant de nous lancer dans l'enquête proprement dite, il convient d'établir ces deux points de départ, conceptuel et factuel. Nous montrerons qu'on peut formuler plusieurs concepts distincts de la nécessité, et que l'époque qui nous intéresse voit la disparition d'un certain nombre d'entre eux. Puis nous chercherons dans le cartésianisme immédiat – en particulier chez Clauberg, mais d'autres auteurs mineurs sont concernés – quelques indices de l'affaiblissement des problématiques qui, chez Kant, ont disparu. Enfin, nous proposerons de revenir à Descartes lui-même pour nous demander dans quelle mesure on peut lui attribuer la responsabilité de cette évolution.

1. Établissement du problème

1.1. Plusieurs concepts de la nécessité

Dans *Time and Necessity*³, Jaakko Hintikka introduit, pour lire Aristote, le concept de « modalités statistiques », pour lesquelles sert de critère l'existence réelle d'un événement : sera dit « nécessaire » ce qui est toujours, « impossible » ce qui n'est jamais, et « possible » ou « contingent » ce qui est ou a lieu à un moment donné. On pourrait encore appeler les modalités ainsi définies, très proches du concept diodoréen⁴, « modalités temporelles ».

La référence à l'existence réelle est encore patente dans les définitions du « possible » (et par suite, des autres modalités) que l'on trouve chez des auteurs d'obédiences aussi variées que Louis de Lesclache, ou Chauvin, ou Tschirnhaus : « ce qui peut être produit par une cause »⁵. Duns Scot ou

3 Hintikka J., *Time and Necessity*, Oxford University Press, 1973.

4 Cf. p. ex. Vuillemin J., *Nécessité ou contingence*, Paris, éd. de Minuit, 1984, p. 61 sq.

5 Respectivement : de Lesclache L., *La Philosophie expliquée en tables*, Beziers, Martel, 1675, p. 143 (4^e Table de la Théologie naturelle) ou plus succinctement p. 186 (1^{re} Table abrégée) ; Chauvin S., *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, Rotterdam, van der Slaart, 1692, s. v. POSSIBILITAS ; Tschirnhaus E. W., *Medicina mentis*, Lipsiæ, Fritsch, 1695, p. 36-37.

Lessius utilisent ces modalités-là dans leurs démonstrations respectives de l'existence de Dieu⁶.

On trouve parfois de drôles de mélanges entre différents concepts. À titre d'exemple, on trouve chez Lesclache la démonstration suivante de l'existence de Dieu, qui part de trois définitions: d'abord, de Dieu comme «être indépendant, de l'être duquel toutes choses dépendent, et qui possède toutes les perfections sans défaut». Ensuite, de l'impossible comme de «ce qui implique contradiction»; enfin, du possible comme de «ce qui suppose une cause». La démonstration procède dès lors comme suit:

1. Tout ce qui est conçu ou bien est ou bien n'est pas.
2. S'il n'est pas, il est ou bien possible, ou bien impossible;
3. Or Dieu n'est pas impossible, puisqu'il n'implique pas et que ce qui est impossible (par définition) implique;
4. Et Dieu n'est pas possible, puisque son indépendance (par définition) exclut qu'il ait une cause et que ce qui est possible (par définition) suppose une cause;
5. Si Dieu n'est ni impossible ni possible, il est faux qu'il ne soit pas, donc il est (actuellement). CQFD.⁷

On remarque que les définitions du possible et de l'impossible renvoient à deux types de critère très différents: d'un côté la contradiction conceptuelle et de l'autre la productibilité par une cause efficiente.

On verra ci-après (avec Kripke) une troisième manière de construire ou de mettre en évidence une notion non purement logique de nécessité. Bien entendu, on trouve enfin, par exemple chez Leibniz puis Wolff, une définition «purement logique» des modalités, soit une définition qui fait appel à la seule notion d'implication ou de contradiction. Cette manière de concevoir les modalités ne fait aucune référence à l'existence réelle.

6 Duns Scot J., *Ordinatio*, I, Dist. 2, p. 1, q. 1-2 (J. Duns Scoti *Opera Omnia*, Balič (éd.), Civitas Vaticana, 1950, II); Lessius L., *De Providentia numinis et animi immortalitate libri duo*, Antverpiæ, 1613; à ce sujet, cf. Scribano E., *L'Existence de Dieu*, Paris, éd. du Seuil, 2002, p. 26-36, dont nous supposons les conclusions admises.

7 Lesclache, *loc. cit.* Nous avons quelque peu abrégé la preuve. Clauberg, dans un texte bref, *l'Examen novi argumenti...* (in Clauberg, *Opera Omnia Philosophica* [OOP], Amsterdam, Blaeu, 1691, puis Hildesheim, Olms [repr.], 1968, t. II, p. 1251-1256), se bat contre cette démonstration.

1.2 L'effacement du concept ontologique de la nécessité

Pour écrire cette histoire qui va de l'époque où apparaît le cartésianisme jusqu'à Kant, on peut prendre un point de départ presque au hasard : ce sera Scheibler⁸.

Commentant un chapitre séminal des *Analytiques seconds* d'Aristote (I, «4»), Scheibler, non sans séparer soigneusement la nécessité des choses (*de re*)⁹ et celle des propositions (*de dicto*)¹⁰, se livre à un certain nombre de distinctions, au nombre desquelles la distinction d'une nécessité « absolue », définie comme une « immutabilité par nature », « intrinsèque », et d'une nécessité « hypothétique », laquelle renvoie à une « immutabilité déterminée par la position de quelque circonstance extrinsèque » (p. 187). La propriété principale – l'immutabilité – dit bien que nous avons affaire ici à la nécessité comme prédicat pour des choses, et non, par exemple, pour des événements, en dépit de ce que la distinction entre l'absolu et l'hypothétique pourrait comporter de parfum leibnizien avant la lettre.

Concernant toujours cette « nécessité absolue » qui est une nécessité *de re*, quelques années plus tard, les *dictata* de Vegetius, le disciple de Jungius, à sa *Logica Hamburgensis* [1638]¹¹, indiquent assez clairement qu'il existe un fondement métaphysique à la distinction des quatre « degrés de nécessité absolue » que reconnaît l'auteur (*op. cit.*, II, V) : il existe

« [...] quatre degrés de la nécessité absolue, dont le premier¹² n'est muable d'aucune façon. Le second et le troisième ne sauraient non plus être modifiés sans changement du sujet¹³, mais les propriétés et l'essence peuvent l'être en même temps que la chose même. Les prédicats du quatrième degré peuvent être modifiés, même sans que l'essence de la chose soit modifiée, par la puissance absolue de Dieu »¹⁴.

8 Scheibler Chr., *Epitome Metaphysica*, Gießen, 1618, p. 185–187.

9 P. 185 : *ens infinitum vocatur pure necessarium, finitum vero contingens.*

10 P. 186 : *inter propositiones sunt aliquae absolutè necessariae...*

11 Jungius J., *Logicae Hamburgensis additamenta*, hsg. W. Risse, Göttingen, 1977.

12 La nécessité selon laquelle on prédique l'essence et les attributs essentiels de Dieu. *Sauf mention expresse, toutes les traductions sont de nous.*

13 La nécessité de la définition de l'essence des choses créées, et des principes ; la nécessité apodictique des démonstrations, c'est-à-dire des propriétés.

14 On a affaire ici à l'ordre de la nature institué par Dieu.

Incidentement, c'est cette doctrine des degrés de la nécessité *de re* qui donne la structure de la réfutation kantienne de la preuve ontologique : c'est après avoir ôté les deuxième et troisième degré que Kant passe au premier en soutenant, après Hume, que notre notion de l'existence est impropre à constituer un prédicat réel (et donc en privant l'idée même d'une nécessité *de re* des moyens classiques de se formuler). La *Logique* de Jungius (« Logique apodictique », II, XII) reconnaît quant à elle les trois degrés classiques de la nécessité qu'on accorde aux *propositions* – la nécessité *de dicto*, tout à fait différente quoique son analyse s'adosse souvent à la première, et tire son origine du même texte d'Aristote – et que nous détaillerons plus bas.

Si nous nous plaçons à présent, au prix d'un bond, à l'autre extrémité de notre histoire, nous verrons que le concept de nécessité s'est strictement spécialisé.

Kant, dans l'Introduction à la *Critique de la raison pure*, se livre à une identification et à une distinction. La distinction, bien connue, est une distinction entre deux distinctions, l'une classique, puisqu'il s'agit de la différence entre *a priori* et *a posteriori*, et l'autre largement due à Kant lui-même, puisqu'il s'agit de la distinction entre analytique et synthétique comme propriétés de *jugements*.

Quant à l'identification, qui seule nous intéresse à présent, elle intervient auparavant : il s'agit de l'identification entre les jugements qui sont *a priori* et les jugements qui sont universels, ainsi qu'avec les jugements qui sont nécessaires. Tout jugement *a priori* est un jugement universel et nécessaire ; tout jugement nécessaire est *a priori* et universel ; et tout jugement véritablement universel est *a priori* et nécessaire. « Nécessité et universalité rigoureuse sont [...] des marques certaines d'une connaissance *a priori*, et appartiennent aussi l'une à l'autre, d'une manière indissoluble » (B4).

Nous n'avons pas à revenir sur la distinction entre *a priori* et *a posteriori*, telle qu'elle est présentée par Kant, et nous n'en discuterons pas la validité ; on peut toutefois se demander si Kant l'accorde de la seule manière légitime au concept modal qu'est la nécessité. Observons donc d'un peu plus près le texte qui procède à l'identification en question, c'est-à-dire à l'affirmation selon laquelle les propositions véritablement universelles, les propositions nécessaires et les propositions *a priori* forment des domaines coextensifs.

«L'expérience nous enseigne bien que quelque chose se trouve être ainsi ou autrement, mais non qu'il ne puisse être autrement. S'il se trouve donc, *premièrement*, une proposition dont la pensée inclut dans le même temps la *nécessité*, alors c'est un jugement *a priori*; si, en outre, elle n'est dérivée d'aucune autre, que d'une proposition qui vaut à son tour comme proposition nécessaire, elle est absolument *a priori*. *Deuxièmement*: l'expérience ne donne jamais à ses jugements une *universalité* vraie ou rigoureuse, mais seulement supposée ou comparative (par induction); si bien que cette universalité doit proprement signifier: pour autant que nous l'ayons perçu jusqu'ici, il ne se trouve pas d'exception à telle ou telle règle. Mais si un jugement est pensé selon une rigoureuse universalité, c'est-à-dire de telle sorte qu'on ne puisse se permettre de penser strictement aucune exception, il n'est pas alors dérivé de l'expérience, mais il est valable absolument *a priori*. [...] Là où l'universalité rigoureuse appartient essentiellement à un jugement, elle renvoie à une source particulière de connaissance pour ce jugement, savoir à un pouvoir de connaître *a priori*. Nécessité et universalité rigoureuses sont donc des marques certaines d'une connaissance *a priori*, et appartiennent aussi l'une à l'autre, d'une manière indissoluble» (B 3-4).

La symétrie entre nécessité et apriorité, que ce texte est fait pour établir, paraît totale. De quoi cela est-il l'indice? Comme tout le texte du reste, c'est l'indice avant tout du fait que le concept de nécessité employé ici par Kant est un concept *épistémique*. C'est de cette manière, au demeurant, que la nécessité peut être considérée comme la véritable raison antérieure de l'universalité (extensionnelle), comme les commentateurs y insistent habituellement, et avec raison: dire que le concept d'un S emporte *nécessairement* P, c'est dire que tout S sera P et qu'une exception est d'avance *impossible* (selon un raisonnement modal simple et légitime). La réciproque est loin d'être aussi parlante: il n'y aurait rien de contradictoire, après tout, dans le fait qu'un prédicat soit partagé par la totalité des individus d'une classe, sans qu'il faille y voir l'expression d'une nécessité.

Lorsqu'il parle de «l'universalité rigoureuse» comme «appartenant essentiellement à un jugement», Kant ne parle pas tant de la nécessité et de l'universalité comme propriétés «objectives» de vérités (encore moins parle-t-il là de propriétés qui seraient celles des choses dont parlent les propositions), mais comme propriétés qui tiennent au *mode de connaissance* de ces vérités. De ce fait, leur identification au caractère *a priori* du jugement est acquise d'avance, et même, elle est évidente. On remarquera, de ce point de vue, les expressions «*pensée comme*

comportant nécessité», «pensé selon une rigoureuse universalité» (*in strenger Allgemeinheit gedacht*).

Dans les termes de Kripke¹⁵, on dirait que *a priori* et *a posteriori* sont des propriétés qui appartiennent plutôt à la *justification* des propositions qu'aux propositions elles-mêmes. Une proposition serait alors *a priori* lorsqu'il est possible de la justifier, une fois qu'elle a été comprise, sans faire aucunement référence aux données de l'expérience. La nécessité attribuée à la proposition devient alors une conséquence directe de son mode de connaissance: si la proposition est tenue pour vraie indépendamment du recours à l'expérience, alors elle ne peut l'être que pour des raisons contraignantes qui soient *a priori*. Autrement dit, cette nécessité dont Kant crédite les jugements *a priori*, ce n'est rien d'autre que la nécessité démonstrative, la nécessité conférée aux propositions par le fait qu'elles sont dérivées démonstrativement (c'est-à-dire nécessairement) d'autres propositions.

Ainsi, au sens épistémique, nécessaire équivaut à *a priori*, comme chacun l'admet¹⁶; mais le problème est le suivant: le sens épistémique de la nécessité n'est pas nécessairement son seul sens, et il n'y a rien d'évident à ce qu'il faille s'y limiter. Kripke tient précisément à le distinguer du sens qu'il appelle «métaphysique», sur lequel nous pouvons tout aussi bien raisonner, avec d'autres contraintes que celles retenues par Kant:

«Nous demandons si quelque chose pourrait avoir été vrai, ou pourrait avoir été faux. Si quelque chose est faux, il est évident que ce n'est pas nécessairement vrai. Si quelque chose est vrai, aurait-il pu en être autrement? Le monde aurait-il pu, sous cet aspect, être différent de ce qu'il est? Si la réponse est «non», alors ce fait concernant le monde est nécessaire. Si la réponse est «oui», il est contingent. Ceci en soi n'a rien à voir avec la connaissance qu'a quelqu'un de quelque chose. Qu'on dise que tout ce qui est *a priori* est nécessaire, ou que tout ce qui est nécessaire est *a priori*, dans les deux cas il s'agit d'une thèse philosophique et non d'une équivalence définitionnelle évidente» (*op. cit.*, p. 24).

Que nous dit ici Kripke? Que notre concept de nécessité n'est pas entièrement épuisé par la nécessité démonstrative, et que nous pouvons fort bien comprendre ce que veut dire «il ne peut pas en être autrement» indépendamment de la question de savoir si nous pouvons *savoir a priori*

15 Kripke S., *La Logique des noms propres*, Paris, éd. de Minuit, 1982.

16 Kripke, p. 24: «On [...] utilise parfois [le concept de nécessité] dans un sens épistémique, et alors il équivaut à *a priori*».

qu'il ne peut pas en être autrement¹⁷. Et l'on conviendra qu'il est difficile de le lui refuser. On peut utiliser la terminologie des « mondes possibles » pour exprimer le fait que la nécessité d'une proposition peut être définie hors de toute référence à son mode de justification : une proposition est nécessairement vraie si et seulement si elle est vraie dans tous les mondes possibles¹⁸. Cela n'implique nullement que nous devions être en possession d'un savoir *a priori* de cette proposition.

L'intérêt de la remarque de Kripke est de nous faire apercevoir l'équivalence kantienne comme quelque chose qui demande à être argumenté ; comme nous l'avons vu, elle a également un caractère historique ; elle est contingente à ce double point de vue.

Notre question est dès lors la suivante : comment faire l'histoire des concepts modaux (le concept de nécessité au premier chef) entre le début du XVII^e siècle et Kant, et plus précisément – pour prévenir le lecteur de nos intentions – se peut-il que Descartes ait joué un rôle dans cette histoire ?

2. Quelques indices post-cartésiens

2.1 Les modalités dans la logique de Clauberg

On doit noter, dans l'immédiat post-cartésianisme, la disparition de la « nécessité logique » en tant que telle, au profit du concept à bien des égards différents de « certitude ». Clauberg, dans sa *Logica Vetus & Nova* (ci-après « LVN »), en fournit un témoignage sans ambiguïté.

17 Aristote, de même, prend le temps de démontrer brièvement, en 73 a 21-24 (*Analytiques seconds*, I, 4), que ce qui est connu *kata tèn apokeiktikèn epistémèn* est nécessaire ; cela implique évidemment que le nécessaire n'est pas d'avance restreint à ce qui est connu par la science démonstrative. À sa façon, Aristote fait également un usage non-épistémique des modalités, en les définissant, comme il lui arrive de le faire, à l'aide de catégories temporelles. Voir, par exemple : Aristote, *Métaphysique*, Θ, 4, 1047 b 2sq (cf. Scribano, p. 20 sq, qui expose ces définitions et une partie de leur histoire). – Voir également les définitions de Diodore Kronos (transmises, de manière vraisemblablement indépendante, par Boèce, *In Herm.*, 9, et Alexandre d'Aphrodise, *in An. pr.*, I, 15) : « le nécessaire est ce qui est vrai et ne sera pas faux, l'impossible ce qui est faux et ne sera pas vrai, S le possible ce qui est vrai ou sera vrai, le non-nécessaire (contingent) ce qui est faux ou sera faux ».

18 Il ne s'agit là que d'un artifice propre à traduire en termes extensionnels notre intuition modale sur la nécessité métaphysique.

Conformément à la division des tâches entre « logique proprement dite » et « herméneutique » qui constitue sa principale originalité¹⁹, cet ouvrage répartit l'introduction des concepts traditionnellement reconnus comme modaux en deux chapitres parallèles des deux premières parties. Ainsi, le chapitre I, XII introduit deux modalités, celle de la contingence et celle de la nécessité (qui se trouve d'ailleurs affectée de trois degrés correspondant, de manière classique, à la distinction aristotélicienne du *kata pantos*, du *kath'auto* et du *katholou*²⁰). Mais elles ne sont pas saisies en tant que telles, c'est-à-dire comme des modalités, mais bien comme des « degrés divers et des différences dans le certain et le vrai ». Clauberg prend soin de les détacher de toute interprétation *a parte rei* :

« Et nous ne parlons pas ici de la *certitude* de la chose, qui est une certaine immutabilité dans l'objet connu (*certitude objective*)²¹, mais avant tout de celle qui rend certain l'esprit connaissant (*certitude subjective*) quand il juge que quelque chose est ou n'est pas, sans aucun risque ni soupçon d'erreur, d'un jugement stable sur les choses perçues clairement et distinctement, et non vacillant, comme sur les choses appréhendées d'une manière seulement confuse et obscure » (LVN, I, XII, § 132).

La nécessité est donc un type de certitude, avant d'être une propriété des choses ou des états de choses. Cette interprétation primitivement épistémique des modalités signe l'âge cartésien ; nous verrons comment l'idée même de modalités *ex parte rei* doit être abandonnée selon Descartes. Cela ne signifie pas nécessairement qu'il faille abandonner les modalités tout court et les remplacer par une doctrine des degrés de certitude ; mais ce n'est pas loin d'être, néanmoins, ce qui se produit chez Clauberg. De manière tout aussi caractéristique, le début du chapitre correspondant de la deuxième partie (LVN, II, XII, § 76) donne soigneusement pour synonymes des énoncés du type « il est nécessaire que S soit P » (*de dicto*) et des énoncés du type « S est nécessairement P » (*de re*), c'est-à-dire entre une modalisation de la proposition elle-même

19 Voir notre préface à la traduction de cet ouvrage : Clauberg J., *Logique ancienne et nouvelle*, tr. fr. J. Lagrée & G. Coqui, Paris, Vrin, 2007. Ou bien Coqui G., « L'obscurité du sens chez Clauberg », *Methodos*, 7/2007, <http://methodos.revues.org/656>.

20 Cf. Aristote, *Analytiques seconds*, I, 4, 73 a 21 sq. B. Keckermann, dans son *Systema Logicae* (Hanovre, ap. G. Antonium, 1601), p. 77-78, expose la même division, qu'il nomme également doctrine des *tres gradus necessitatis*.

21 On reconnaît ici la nécessité *de re* exposée par exemple par Scheibler (*cf. supra*).

et une modalisation du prédicat²². Il est difficile de choisir entre les deux interprétations, pour dire au juste laquelle absorbe l'autre ; d'autant plus difficile que Clauberg ne fait pas la distinction. Mais surtout, ce chapitre retient explicitement deux modalités : le nécessaire et le contingent (le possible est rabattu sur ce dernier, et l'impossible sur le nécessaire). Pourquoi ce privilège, en logique, du nécessaire et du contingent, et pas du possible ou de l'impossible, malgré l'importance de ce concept par ailleurs²³ ? Sans doute parce que l'on peut dire que du point de vue de la stricte connaissance, l'impossibilité n'est qu'une autre nécessité, c'est-à-dire que les relations que j'aperçois entre mes perceptions *m'imposent* de les « diviser » quand j'aperçois qu'elles se repoussent, tout comme elles *m'imposent* de les « composer » quand je vois qu'elles s'impliquent ou se « contiennent » mutuellement. La nécessité et la contingence ne figurent donc pas tant, directement, un type de lien entre des choses, ni même une relation entre leurs idées, qu'un rapport que *moi*, esprit connaissant, j'entretiens aux relations que j'aperçois entre elles. Voilà ce que veut dire la « certitude subjective », à laquelle seule Clauberg fait droit en logique. On comprend dès lors que l'impossible, en *ce* sens, ne puisse pas être conçu comme une modalité objective (même s'il ne laisse pas d'« être » au premier sens du terme) :

« Quand la pensée relie un sujet et un prédicat qui ne peuvent être ainsi reliés en raison de leur contradiction manifeste dans notre perception, comme quand on dit « Dieu est en bois », la phrase est fautive, et même nécessairement fautive ; et donc, il est dit quelque chose d'impossible. Cependant beaucoup parlent de « choses fautes et impossibles », comme si la fausseté et l'impossibilité étaient des affections des choses [*res*] ; au point que les métaphysiciens ont dû se donner du mal pour prouver qu'aucune fausseté n'était opposée à la vérité transcendante, bien qu'ils n'aient pu empêcher que certains ne placent la fausseté, et, pire, l'impossibilité parmi les affections des êtres » (LVN, IV, IV, § 31).

- 22 Cette différence, si importante pour Kant dans la réfutation de la preuve ontologique, est déjà esquissée par Descartes dans la Méd.V : AT, VII, p. 66 = Alq. II, p. 217 (fr. AT, IX-1, p. 52-53 = Alq. II, p. 473). À titre de comparaison, un quasi-contemporain comme John Wallis, qui publie dès les années 1640, précise que la modalité « affecte la copule » (Wallis J., *Institutio logica*, ed. 3^a, Oxford, Lichfield, 1702, p. 117).
- 23 Dans l'*Ontosophia* de Clauberg, l'impossible détermine négativement l'*aliquid*, le possible le définit ; métaphysiquement, ce sont ces concepts modaux-là qui sont cruciaux.

Mais une conséquence directement logique (au sens que *nous* accorderions à ce terme) est que les modalités ne forment pas véritablement système, contrairement à ce qui pouvait être le cas chez Aristote, tant dans le *Traité de l'interprétation*²⁴ que dans les *Analytiques premiers*²⁵, ne serait-ce que dans la mesure où il est possible d'explorer les conséquences, directes ou non, qu'impose un énoncé modal, ou la conjonction de plusieurs de ces énoncés. Clauberg avait sous les yeux les textes d'Aristote; il a donc délibérément choisi de ne pas leur faire de place, et de se limiter au texte des *Analytiques seconds*. Aux modalités épistémiques n'est accordée aucune indépendance vis-à-vis de la considération des choses mêmes, c'est-à-dire de leurs idées, par l'esprit: lorsqu'en LVN, IV, XII, § 100, l'élève demande « ce qui permet d'estimer *la contingence et la nécessité* des énoncés », Clauberg nomme

« l'accord ou le désaccord, muable ou immuable, des choses disposées dans l'énoncé, et le lien dissoluble ou indissoluble, possible ou impossible, perçu et appréhendé clairement et distinctement par l'âme ».

Les trois degrés de la certitude sont définis de la sorte :

1. L'énoncé est dit *de omni* (*kata pantos*) s'il est reconnu *a priori* comme universel; cela définit la « certitude physique »²⁶.
2. L'énoncé est dit *per se* (*kath'auto*) si le prédicat appartient à l'essence du sujet (ou si le sujet appartient à la définition du prédicat); ce rapport d'inhérence définit la certitude « métaphysique ou mathématique »²⁷.
3. L'énoncé est enfin *universaliter primum* (*katholou* [*prôtou*]) si cette inhérence est réciproque, de sorte que le sujet et le prédicat aient même extension.

Les exemples de Clauberg fixent ces types de relation, d'une manière très parallèle au texte de Keckermann, même s'il s'agit d'une simplification de la première source (Aristote): *l'homme est animal*

24 *De l'Interprétation*, «12» et «13», offre un traitement de la proposition modale.

25 Cf. *Analytiques premiers*, I: les chapitres «3» et «13» reviennent sur la proposition modale, tandis que les chapitres «8» à «22» sont consacrés pour l'essentiel au syllogisme modal.

26 La certitude morale, elle, n'a lieu que pour les énoncés contingents.

27 Cette double dénomination, de la part de Clauberg, anticipe sur l'usage leibnizien.

rationnel est un axiome *universaliter primum*, doté du plus haut degré de nécessité, puisque

« non seulement l'attribut convient à tout le sujet, et cela perpétuellement et par soi, mais en outre lui est inhérent [*inest*], c'est-à-dire quand le prédicat est attribué à ce sujet, dans lequel il se trouve totalement et uniquement, toujours et partout, et hors duquel on ne peut jamais, nulle part, le trouver [...]. Ainsi, un tel axiome est constitué de termes d'extension égale et réciproques, et en lui, cette nécessité dépasse la nécessité du second degré, qui n'est pas toujours mutuelle » (§ 139).

C'est là le seul usage du concept d'« extension » dans ce sens dans toute la *Logica Vetus & Nova*, si l'on excepte une occurrence assez proche, au § 144 de la même partie²⁸. De même, $2+2=4$ est un axiome *universaliter primum*, puisque non seulement deux et deux sont nécessairement quatre, mais qu'en outre, quatre est nécessairement deux et deux : la relation est réciproque (ce qui veut dire, mais Clauberg ne le mentionne pas, que l'on peut se servir de l'attribut pour *définir* le sujet, *et réciproquement*; l'exemple arithmétique fait d'ailleurs douter si la nécessité en question est bien réelle). En revanche, si le binaire est nécessairement un nombre, le nombre n'est pas nécessairement un binaire (§ 137), et cela définit, par différence, le deuxième degré de nécessité :

« C'est celui d'après lequel on appelle l'axiome *per se*, c'est-à-dire quand le prédicat non seulement convient à tout le sujet, et toujours, mais en outre constitue l'essence du sujet, comme dans ces exemples : l'homme est animal, l'homme est rationnel, l'homme est substance, l'homme est fini ; ou bien suit nécessairement de son essence, comme : l'homme est capable de rire. On dit donc qu'il est de deux modes, lesquels cependant, comme on l'a dit au § 96, ne diffèrent qu'à peine dans la chose même. Dans le premier mode, le prédicat est contenu dans le sujet ; dans le second mode, le sujet est contenu dans la définition du prédicat, autrement dit dans sa perception claire et distincte » (§ 138).

De fait, si la prédication *kata pantos* conserve sa spécificité, il y a de quoi se demander jusqu'où la distinction entre la prédication *kath'auto* et la prédication *katholou* garde encore un intérêt, à partir du moment où l'on ne s'intéresse pas véritablement aux opérations logiques, en particulier de conversion, susceptibles d'être réalisées sur les propositions. Autrement dit, le passage de la nécessité à la certitude tendra nécessairement à écraser les degrés de la nécessité, en faveur de la distinction entre la certitude

28 Il arrive à LVN II et III de parler d'extension de *mots* (p. ex. LVN, III, VII, § 43).

physique, *kata pantos*, et la certitude métaphysique ou mathématique, que l'inhérence définit. Car si je suis déjà *certain au-delà de tout doute possible* de la vérité de mon jugement dans la prédication *per se* ou *kath'auto*, et qu'au fond la seule chose qui m'intéresse, dans la nécessité, c'est justement la certitude, alors, le passage à une nécessité d'un degré supérieur n'ajoutant rien à ma certitude déjà totale, la distinction entre nécessité du *kath'auto* et du *katholou* apparaîtra vite comme scolastique, sophistiquée et superflue. C'est indiscutablement une simplification de ce genre que nous avons observée chez Kant: la *streng* *Allgemeinheit* d'une connaissance, par opposition à sa simple généralité empirique, ne peut être comprise qu'en référence à sa nécessité (de démonstration), c'est-à-dire simplement à son caractère *a priori*²⁹, lequel joue de ce fait bien plutôt le rôle du *definiens* que celui du *definitum*. On trouverait, de manière assez convaincante, une étape intermédiaire de cette simplification de la doctrine de l'universalité et de la nécessité chez Leibniz: d'une part, avec la distinction des vérités de fait (contingentes) et des vérités de raison (nécessaires), d'autre part avec la distinction entre non plus trois, mais seulement *deux* types de nécessité, l'une hypothétique et l'autre métaphysique ou «géométrique». On peut donc dire, pour conclure sur ce point, que Clauberg conserve encore dans sa *Logica Vetus & Nova* une distinction que l'adoption de son propre point de vue ne tardera pas à rendre obsolète.

Peut-on dire cependant que l'influence s'est exercée de manière directe? Même si Leibniz a lu Clauberg, qu'il consent à dire à l'occasion «plus clair» que Descartes³⁰, les indices sont légèrement trop minces, sauf à admettre justement que c'est le basculement de la nécessité vers la certitude qui est déterminant. L'originalité de Clauberg, dans ce chapitre, consiste plutôt à interpréter ces degrés de nécessité comme des degrés de certitude, c'est-à-dire à leur confier un sens délibérément épistémique, qui ne se retrouvera *justement pas* chez Leibniz. Ce n'est ni le terme de nécessité, comme chez Keckermann, ni celui de vérité, comme cela

29 Voir LVN, I, § 156: sont dits *a priori*, entre autres, les arguments tirés de la définition du sujet ou du prédicat. Pas encore de place, certes, pour la notion de proposition synthétique.

30 Lettre à J. Thomasius, 20/30 avril 1669, in Leibniz, Akademie-Ausgabe, II, 1, p. 15: *De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio, discipulum magistro clariorem esse.*

pourrait être le cas chez Leibniz, mais bien celui de certitude qui est défini par l'aperception claire et distincte du lien ou de la répugnance :

«La certitude de l'axiome affirmatif procède du lien indissoluble, clairement et distinctement perçu par l'esprit, entre le sujet et le prédicat ; celle de l'axiome négatif, de leur contradiction manifeste ; par exemple, puisqu'on ne peut entendre clairement deux, si ce n'est comme espèce de nombre, de là vient un axiome affirmatif métaphysiquement certain : deux est un nombre. Et puisque l'imparité répugne manifestement à un nombre pair, de là se constitue un axiome négatif métaphysiquement certain : le pair n'est pas impair. Les axiomes des deux genres, à cause du caractère immuable de l'accord ou du désaccord de leurs termes, sont dits être d'une vérité éternelle. Et le jugement de l'esprit qui naît de l'évidence de la connexion ou de la contradiction des termes est proprement nommé intelligentia» (§ 136).

C'est bien entendu par un axiome *universaliter primum* que Dieu sera dit, aux § 108-109 de LVN, IV, XII, exister³¹. Par un mélange caractéristique des modalités *de re* et *de dicto*, Clauberg expliquera que si l'axiome est à ce point nécessaire, c'est qu'il y a parfaite réciprocation entre le sujet « Dieu » et l'*existence nécessaire*³², qui n'est donnée qu'en lui : « ce qui est suprêmement parfait existe nécessairement, et [...] ce qui existe nécessairement est suprêmement parfait ». Sans doute est-ce là le principal usage du *katholou*.

2.2 Une mise au point de Christian Wolff

Dans l'immédiat post-cartésianisme, on assiste au recouvrement d'un certain nombre de distinctions métaphysiques cardinales ; dans les éditions tardives (post-cartésiennes) de l'*Ontosophia* de Clauberg, par exemple, il n'y a pas de différence conceptuelle entre possibilité au sens large et réalité ; il y a un sens où le possible et l'impossible, le réel et l'irréel, l'être et le non-être sont trois couples synonymes. Ce n'est pas un cas exceptionnel. Tschirnhaus, dans sa *Medicina Mentis*³³, explique ce qui suit :

31 Les § 105-109 se livrent à une sorte de variation sur la preuve que Kant dira « ontologique ».

32 Laquelle a pu être prise à l'Abrégé géométrique, et plus précisément à son Axiome x : AT, VII, p. 166 (*fr.* AT, IX-1, p. 128 = Alq. II, p. 593).

33 Tschirnhaus, *loc. cit.*

«Affirmer & nier ne sont rien d'autre que des paroles extérieures par lesquelles nous indiquons que nous pouvons, ou que nous ne pouvons pas, concevoir une chose de manière intérieure, autrement dit dans notre esprit. Et il n'y a pas d'autre différence entre l'être & le non-être qu'entre le possible & l'impossible, autrement dit entre ce qu'il est possible ou impossible de concevoir».

L'ontologie est devenue une affaire de logique modale. La triple équation est claire: l'être et le non-être sont entièrement rabattus sur le possible et l'impossible, lesquels le sont sur le concevable et l'inconcevable *internè seu in mente*. Dans la mesure où l'on dispose d'une définition conceptuellement claire de l'inconcevabilité (la contradiction formelle), on assiste progressivement à une prise de prévalence du couple possible/impossible³⁴; mais il reste malgré tout défini de plusieurs manières distinctes. Un exemple caractéristique en est sans doute Chauvin:

«La POSSIBILITÉ est une non-répugnance à exister, dans ce qui n'existe d'aucune façon³⁵. Cette non-répugnance à exister n'est rien d'autre que [1] **la productibilité** d'une chose quelconque, qui ne tient qu'à l'existence de causes suffisantes, existant en acte ou possibles, par lesquelles les choses peuvent être produites & exister; en particulier à l'existence de Dieu, ou à son omnipotence. Et ainsi, la possibilité ne dit rien d'intrinsèque de la chose possible, mais n'est qu'une simple dénomination extrinsèque prise de la puissance de la cause, particulièrement de Dieu. [...]

On admettra cependant [2] **une possibilité intrinsèque de la chose**, si l'on entend par là, non sa productibilité ou sa non-répugnance à exister, mais précisément la non-répugnance des attributs contenus dans son idée. [...] Cette dernière possibilité ou non-répugnance est purement logique»³⁶.

On voit ici établir une distinction, qui reste pendante, entre deux sens principaux de «possible»: non-contradictoire (possibilité *merè logica*) et productible. Mais c'est précisément la toute-puissance de Dieu, croit-on comprendre en lisant Chauvin, qui devrait permettre de rabattre entièrement un sens sur l'autre et faire passer de la *non-repugnantia attributorum* à la *non-repugnantia ad existendum*. D'un côté, il n'en faut pas moins pour rendre convertibles l'une dans l'autre des notions aussi

34 En l'absence d'un tel critère formel de «l'impossibilité à concevoir», la définition ultime gardera une tonalité psychologique.

35 Une restriction qui complique un peu les choses. Louis de Lesclache utilise la même définition, comme on l'a vu (*cf.* note 7).

36 Chauvin S., *loc. cit.* Le gras et la numérotation entre crochets sont de nous.

évidemment distinctes que la productibilité (dont le concept implique celui d'existence) et la simple possibilité logique (pensable sans aucune référence à l'existence); mais de l'autre, la toute-puissance de Dieu est un levier conceptuel difficile à manier et qui peut aisément déplacer plus de choses qu'on n'en attendait de lui.

D'où une mise au point du principal disciple de Leibniz.

Christian Wolff, dans son *Ontologia*, donne trois définitions du possible³⁷: est possible ce qui n'implique pas contradiction; est possible ce dont la production a une cause suffisante; est possible ce à quoi correspond une notion. La première et la troisième sont à peu près équivalentes; mais la seconde est rejetée, parce qu'elle contient une équivoque. Wolff distingue en effet la possibilité d'une chose (*possibilitas rei*) et la possibilité de l'existence de cette chose (vis-à-vis de laquelle seule est pertinente la référence à une cause suffisante)³⁸. La non-contradiction fournit ainsi la formule la plus objective possible, la moins sujette à contresens, de ce que visait Tschirnhaus par la concevabilité. Il est plus que vraisemblable en effet que la préférence de Wolff pour sa première définition (et non pour la troisième) s'explique grâce à la leçon «formaliste» et «anti-intuitionniste» de Leibniz³⁹. – La *Deutsche Metaphysik* reprendra cette même définition, en son tout début (§ 12: «*Woraus [sc. de la définition de l'impossible comme ce qui contient en soi quelque chose de contradictoire] man ferner ersiehet, daß möglich sey, was nichts widersprechendes in sich enthält*») ⁴⁰.

La distinction entre la possibilité de la chose et la possibilité de son existence est d'allure en apparence cartésienne: elle s'accorde avec la priorité de la question *Quid sit* sur la question *An sit* (c'est-à-dire, plus précisément, avec l'indépendance du *Quid sit* vis-à-vis de l'*An*

37 Wolff Chr., *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt/Leipzig, 1736; respectivement aux § 85, 99 et 103.

38 Voir, de Leibniz, la Lettre à Bourguet de décembre 1714, in Leibniz G. W., *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie, et autres textes (1703-1716)*, éd. de Chr. Frémont, Paris, GF-Flammarion, 1996.

39 Yvon Belaval emploie ces termes à propos de Descartes et de Leibniz (Belaval Y., *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960).

40 Wolff Chr., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt...*, Halle, Renger, 1751. – Cf. déjà Suárez, *Disputatio Metaphysica XXX*, XVII, 10: *possibile [...] dici potest [...] secundo per non repugnantiam: [...] omne illud quo repugnantiam non involvit, est possibile respectu omnipotentia.*

sit), et on peut dire que ce genre de distinction commande en grande partie la structure même des *Méditations*, où, s'agissant par exemple des « choses matérielles » (Méd. VI), on s'est assuré de la consistance de leur idée (dans la Méditation V), avant de conclure à la possibilité de leur existence, puis, enfin, à leur existence effective⁴¹.

Toutefois, nous voyons sur l'exemple de Clauberg en 1647 que ces deux topiques (le rapport du *Quid sit* et de l'*An sit*, d'une part; d'autre part, la distinction entre possibilité de la chose et possibilité de l'existence de la chose) peuvent n'avoir pas le rapport strict que nous croyons leur reconnaître par la suite. En 1647, Clauberg reconnaît la priorité au moins gnoséologique de l'essence sur l'existence, mais ne semble pas pour autant disposer d'un concept de possibilité qui soit tout à fait détaché de la notion d'existence. Alors qu'en 1664, donc après sa découverte de Descartes, c'est au contraire la concevabilité qui va définir la réalité elle-même: c'est un fort infléchissement dans le sens que nous avons décrit⁴².

2.3 Point d'étape

Il est de fait que dans la *Critique de la raison pure*, tout autre concept de la nécessité que celui que nous avons nommé « épistémique » est banni. Ce n'est pas à dire qu'il y aille d'un simple « oubli » de la portée ontologique éventuelle des concepts modaux: dans *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*⁴³, Kant manie les distinctions classiques entre la nécessité au sens logique et la nécessité dans l'autre sens, de manière pleinement consciente. Il ne s'agit donc pas de la disparition de la nécessité réelle d'une nouvelle « épistèmè » que Kant inaugurerait ou fonderait. Dans la *Critique* même, en B 487-488 / A 459-460, Kant utilise une distinction entre « contingence empirique » et « contingence intelligible » qui a très largement le même

41 Comme nous le verrons, il n'y a en vérité, du moins pour Descartes, pas de différence réelle entre la consistance de l'idée et la possibilité de l'existence de la chose.

42 Clauberg J., *Elementa philosophiae sive Ontosophia...*, Groningue, Nicolai, 1647. – *Metaphysica de Ente, quæ rectius Ontosophia...*, Amsterdam, Elzévir, 1664, reprise dans les OOP.

43 III^e partie, § II-III (AK, II, p. 156-159; Pléiade, I, p. 428-432).

sens⁴⁴. Et naturellement, les réfutations contenues dans le chapitre sur « L'Idéal de la raison pure » ne tiennent pas sans cette restriction explicite de l'usage sensé de la nécessité à la seule nécessité démonstrative.

Mais si la mise hors de notre portée de la nécessité *de re* est liée à la décision kantienne de distinguer phénomène et chose en soi, il n'en reste pas moins que si l'on prend la simple histoire des modalités, c'est l'aboutissement d'un mouvement historique plus ancien.

D'une part, cette histoire s'élabore chez Leibniz, et plus précisément dans le travail fourni par ce dernier à l'occasion du perfectionnement de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, « point culminant de la doctrine modale, [...] passage des essences aux existences, des vérités hypothétiques aux absolues, et des idées au monde⁴⁵ ». La métaphysique y joue une bonne part de son destin. Il s'agit dans une large mesure de faire jouer à plein le principe de contradiction; Wolff en témoigne et nous n'y revenons pas.

D'autre part, cette élaboration s'effectue dans une époque marquée par le chevauchement et la confusion de plusieurs concepts modaux distincts. On trouve un peu partout, notamment, des preuves du type: *si* Dieu est possible, *alors* il est nécessaire, *car* rien ne pourrait le produire. Autrement dit, Dieu ne pourrait pas se mettre à exister; s'il doit jamais exister (être possible), il faut qu'il existe de toute éternité (il faut qu'il soit nécessaire). Cudworth est plus d'une fois tenté par ce type d'argument, qui va progressivement disparaître.

Nous pouvons dire, premièrement, que grâce à Leibniz au premier chef (avec le relais important de Wolff), le concept de nécessité démonstrative s'affirme de plus en plus; et secondement, qu'il en vient progressivement, contre les autres concepts, à prendre toute la place, c'est-à-dire à devenir l'unique concept utilisable de la nécessité.

Il n'est pas question de reprendre ici l'étude magistrale d'Emanuela Scribano, à laquelle nous renvoyons et sur laquelle nous nous appuyons; il nous semble seulement qu'on peut y ajouter une hypothèse, que voici.

44 À ceci près, naturellement, que l'« empirique » s'est vu ici retirer toute portée métaphysique.

45 Leibniz, G. W., *Échantillon de découvertes...*, in Id., *Discours de métaphysique et autres textes (1663-1689)*, éd. de Chr. Frémont, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 291.

3. Hypothèse

3.1. La possibilité épistémique chez Descartes

Peut-on attribuer à Descartes, si problématiquement que ce soit, la paternité d'un tel infléchissement? Penchons-nous sur le sixième point des secondes Réponses, où Descartes distingue justement plusieurs sens de la notion de possibilité. Le contexte général de la discussion est l'examen de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu: l'auteur des secondes Objections – Mersenne, vraisemblablement – avait proposé d'amender le raisonnement cartésien d'une manière qui évoque (en apparence!) les corrections ultérieures de Leibniz:

«En sixième lieu, *dans vos réponses aux précédentes objections, il semble que vous ayez manqué de bien tirer la conclusion, dont voici l'argument: Ce que clairement et distinctement nous entendons appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais (après que nous avons soigneusement observé ce que c'est que Dieu) nous entendons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature, qu'il existe. Il faudrait conclure: donc [...] nous pouvons dire ou affirmer avec vérité, qu'il appartient à la nature de Dieu qu'il existe. D'où il ne suit pas que Dieu existe en effet, mais seulement qu'il doit exister, si sa nature est possible, ou ne répugne point; c'est-à-dire que la nature ou l'essence de Dieu ne peut être conçue sans existence, en telle sorte que, si cette essence est, il existe réellement. Ce qui se rapporte à cet argument que d'autres proposent de la sorte: s'il n'implique point que Dieu soit, il est certain qu'il existe; or il n'implique point qu'il existe; donc, etc.*»⁴⁶.

La réponse de Descartes est au premier abord extrêmement déconcertante: il voit un sophisme dans le dernier argument, que les secondes Objections proposent de substituer au sien – appelons-le «argument de rechange». Le sophisme de l'argument de rechange tiendrait à l'équivoque entre deux usages tout à fait distincts de la notion d'«implicance» dans la majeure et la mineure.

«[...] matériellement parlant il est vrai, mais formellement c'est un sophisme. Car, dans la majeure, ce mot *il implique* regarde le concept de la cause par laquelle Dieu peut être, et, dans la mineure, il regarde le seul concept de l'existence et de la nature de Dieu»⁴⁷.

46 AT, IX-1, p. 100 = Alq. II, p. 547-548 (*lat.* AT, VII, p. 127).

47 AT, IX-1, p. 118 = Alq. II, p. 577 (*lat.* AT, VII, p. 151).

Quæ duo sunt valde diversa. On reconnaît aisément les deux concepts de possibilité qu'examine Wolff et auxquels nous avons fait allusion plus haut. Nommons-les par souci de brièveté conception «logique» et conception «causale» de la possibilité. Nous ne discuterons pas de la pertinence de l'interprétation de l'argument de rechange à laquelle se livre Descartes, que le seul texte des secondes Objections est impuissant à établir (rien n'y indiquant clairement qu'il faille voir dans la majeure la conception causale de la possibilité); E. Scribano a montré que cette interprétation cartésienne avait toutes les chances d'être correcte, dans la mesure où Mersenne, en rédigeant son objection, a dû penser au type d'argument utilisé à l'époque par Lessius⁴⁸, qui contient effectivement un tel glissement de la conception causale à la conception logique de la possibilité. Descartes reconnaît que la conception causale est impropre à être utilisée dans son raisonnement :

«Car il se peut faire qu'on ne concevra rien dans la chose même qui empêche qu'elle ne puisse exister, et que cependant on concevra quelque chose de la part de sa cause, qui empêche qu'elle ne soit produite»⁴⁹.

Une chose peut être logiquement possible et cependant se trouver empêchée d'exister par absence ou insuffisance de cause propre (ce qui ne peut être le cas de Dieu, puisqu'il n'a pas besoin d'une cause extérieure pour exister et que toute insuffisance de sa part est exclue). Il y a de toute évidence ici, pour le disciple Clauberg, de quoi corriger sa propre conception du possible et de l'impossible (telle qu'elle apparaît dans sa métaphysique de 1647), par le biais d'une réflexion sur l'implicance; la note du § 18 de l'*Ontosophia* (dans son édition de 1664) prend sa source visible quelques lignes après le texte que nous venons de citer⁵⁰:

«Car toute impossibilité ou [...] toute implicance consiste seulement en notre concept ou pensée, qui ne peut conjoindre les idées qui se contredisent les unes les autres; et elle ne peut consister en aucune chose qui soit hors de l'entendement, parce que, de cela même qu'une chose est hors de l'entendement, il est manifeste qu'elle n'implique point, mais qu'elle est possible» (*ibid.*).

48 Cf. Scribano, *op. cit.*, p. 34 et note (a); p. 59 et note (a).

49 AT, IX-1, p. 119 = Alq. II, p. 578 (*lat.* AT, VII, p. 152).

50 Cf. également l'*Entretien avec Burman* (AT, V, p. 161).

Ce que refuse ici Descartes est l'idée d'une possibilité ou d'une impossibilité en soi, qu'il a déjà clairement refusée au début de sa réponse au sixième point :

« Ou bien par ce mot de *possible* vous entendez, comme l'on fait d'ordinaire, tout ce qui ne répugne point à la pensée humaine, auquel sens il est manifeste que la nature de Dieu, de la façon que je l'ai décrite, est possible [...] ; ou bien vous feignez quelque autre possibilité, de la part de l'objet même, laquelle, si elle ne convient avec la précédente, ne peut jamais être connue par l'entendement humain ; et partant elle n'a pas plus de force pour nous obliger à nier la nature de Dieu ou son existence, que pour renverser toutes les autres choses qui tombent sous la connaissance des hommes »⁵¹.

Une *possibilitas ex parte objecti* est condamnée à n'être qu'un redoublement inutile de la *possibilitas in nostro conceptu*, ou bien à introduire un doute (gratuit) qui conduirait à l'impossibilité pure et simple de penser. Redondant ou absurde, c'est un concept dont on peut entièrement se passer. Il n'y a pas de possibilité *ex parte objecti* ; le texte que nous venons de citer l'exclut avec toute la clarté désirable, non tant, d'ailleurs, comme une impossibilité, que comme une supposition à laquelle on ne saurait donner de sens réel⁵². Le concept cartésien de possibilité est donc

51 AT, IX-1, p. 118=Alq. II, p. 576-577 (*lat.* AT, VII, p. 150-151).

52 Malgré le travail récent de Gilles Olivo, reprenant une lecture très controversée d'Harry G. Frankfurt, il faut interpréter d'une manière semblable la fameuse (pseudo-)hypothèse de la « fausseté absolue » que Descartes s'offre le luxe de faire quelques pages auparavant (AT, VII, p. 144-145, *fr.* AT, IX-1, p. 113-114=Alq. II, p. 569-570) ; cf. Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous*, Paris, PUF, 1989, p. 40 ; Olivo G., *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, p. 404-412 ; et *contra*, par exemple, Scribano E., *Angeli e beati*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 192-193, et Kambouchner D., *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, t. I, Paris, PUF, 2005, p. 223-224 et la note : « il ne s'agit en aucun cas d'admettre (« absolument parlant ») la possibilité d'une pareille fausseté [...] mais au contraire de marquer le caractère absolument vide et futile de son évocation ». – C'est, hélas, la même option qui détermine en partie la reconstruction par S. Gaukroger du concept cartésien d'inférence (Gaukroger S., *Cartesian Logic*, Oxford, OUP, 1989, p. 63 *sq.*), et l'empêche par conséquent de formuler exactement les conséquences logiques des Lettres à Mersenne de 1630. La doctrine de la libre création des vérités dites éternelles n'a pas de rôle dans la position cartésienne du problème de la *certitudo* (cf. Scribano, *Angeli e beati*, ch. IV en entier, p. 161-194).

purement épistémique⁵³, au sens où tout ce qui importe (tout ce qui est utilisable), c'est la *repugnantia in nostro conceptu*.

Il y a donc toute apparence que Clauberg a affiné son propre concept de possibilité en s'aidant de Descartes, et sans doute précisément de ce passage; chez Clauberg comme – apparemment – chez Descartes, il y a équivalence entre les définitions que nous avons trouvées chez Wolff et numérotées (1) et (3)⁵⁴.

3.2. Les vérités comme « créatures »

Compliquons maintenant ce diagnostic à l'aide de la doctrine, non évoquée dans le corps des six *Méditations*, mais revendiquée, puis défendue, dans les Réponses aux Objections (resp. aux cinquièmes et sixièmes), de la libre création des vérités dites éternelles, telle qu'elle apparaît d'abord dans la Lettre à Mersenne du 15 avril 1630 :

«[...] les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu & en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, & l'assujettir au Styx & aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer & de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume [...] & généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance»⁵⁵.

Ainsi la doctrine de Descartes est que la nécessité n'a pas un fondement nécessaire, mais libre; nous ne devons pas concevoir les vérités nécessaires comme « nécessairement nécessaires », à la Leibniz⁵⁶. Qu'y a-t-il là de

53 Hide Ishiguro («Reply to Jacques Bouveresse», *Revue internationale de philosophie*, 146 [1983], p. 311-318) a raison de souligner que ce terme prête à confusion: précisons avec elle que la possibilité ainsi désignée «*does not depend on any individual minds or on any individual's states of knowledge*» (p. 312).

54 Comme le fait remarquer S. Landucci (*La Mente in Cartesio*, Milano, FrancoAngeli, 2002) p. 187-195 (précisément: p. 188).

55 AT, I, p. 145-146 = Alq. I, p. 259-261.

56 L'expression se trouve précisément dans l'article de J. Bouveresse «La théorie du possible chez Descartes», *Revue Internationale de Philosophie*, 146 [1983], p. 294.

véritablement difficile? – de comprendre, sans doute, qu'une nécessité sorte d'une liberté; qu'une vérité librement établie, comme une loi, puisse être nécessaire et comprise comme éternelle. Et c'est bien en quoi consiste selon Descartes l'incompréhensible puissance de Dieu.

Non seulement la puissance de Dieu est incompréhensible, mais elle a des effets (*créer* du nécessaire) qui nous sont inconcevables et qui passent outre la *répugnance* ou l'implicance, dans la mesure même où elles la définissent pour nous. Ce n'est qu'à ce prix que l'on peut admettre comme possible pour Dieu de faire «qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales» (Lettre du 27 mai 1630 à Mersenne⁵⁷); il faut, nous dit Descartes, *accepter* tout bonnement ici que ce qui ne nous est pas concevable autrement que comme nécessaire ne puisse pas être nécessaire en un sens absolu, et ait un fondement que nous ne pouvons concevoir autrement que comme contraire à toute nécessité.

Par un curieux renversement, ce n'est pas la thèse de Descartes qui est téméraire, mais bien l'objection de son contradicteur: il est téméraire de croire que parce que Dieu les a créées, les vérités éternelles n'en seraient pas pour cela éternelles; il est téméraire de croire qu'il n'eût pas été en sa puissance de créer des vérités nécessaires et éternelles, et néanmoins de les *créer* bel et bien. «Nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre»: ce n'est que moyennant ce raisonnement que nous pouvons parler en pleine connaissance de cause de *création* des vérités *éternelles*: c'est à vrai dire le plus bel exemple d'opacité descriptive de toute l'œuvre de Descartes, puisque l'expression de «création des vérités éternelles» paraît bien être la description exacte dont nous nous servons pour désigner quelque chose dont nous savons pleinement qu'il nous est non seulement absolument incompréhensible, mais encore – suivant la distinction régulière que fait Descartes – absolument inconcevable: «je dis que je le sais, & non pas que je le conçois ni que je le comprends»⁵⁸. Si Descartes, le philosophe de la clarté et de la distinction, est, selon un paradoxe qui n'est d'ailleurs qu'apparent, bien plus à l'aise que tous ses interlocuteurs dans l'évocation des «possibilités» (inconcevables!) que Dieu n'a pas choisies

57 AT, I, p. 152 = Alq. I, p. 268.

58 AT, I, p. 152 = Alq. I, p. 267.

($2+2=5$, $4+4\neq 8$...), c'est qu'il sait précisément qu'il est possible, quoiqu'à vrai dire nous ne comprenions rien par elles, de les désigner par un détour parfaitement intelligible, et clair bien qu'opaque – ou plutôt clair *parce qu'opaque*:

« Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8, &c., car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela [...] »⁵⁹.

Nous ne pouvons le comprendre, *a fortiori*, puisque nous ne pouvons même pas *concevoir* que $4+4\neq 8$. À la désigner de façon transparente, la supposition est inintelligible; mais cela n'empêche pas qu'une description opaque⁶⁰ permette de la faire:

« je comprends [...] qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont » (*ibid.*).

3.3. Conséquences

Où est à présent le problème? Le problème est que les trois définitions du possible que distingue Wolff se trouvent toutes dans Clauberg, qui les a toutes extraites du corpus cartésien⁶¹; mais que c'est bien la doctrine cartésienne de la libre création des vérités éternelles, et la manière qu'elle a de relativiser à notre entendement le sens même du mot « impossible », qui rend impraticable l'affirmation de leur équivalence. En bonne logique, si l'expression p définit le concept A , sa négation doit définir la négation de ce concept⁶²:

POSSIBLE :	IMPOSSIBLE :
1. <i>non implicat</i>	<i>implicat</i>
2. <i>produci potest</i>	<i>produci nequit</i>
3. <i>clarè et distinctè concipi potest</i>	<i>clarè et distinctè concipi nequit</i>

59 Sixièmes Réponses: AT, IX-1, p. 236 = Alq. II, p. 878 (*lat.* AT, VII, p. 436).

60 De même, c'est par description opaque qu'il devient possible de mettre en doute l'évidence dans la première *Méditation*. Si Descartes n'a évidemment pas le *concept* de la « description opaque », il en maîtrise l'usage.

61 Voir par ex. la Lettre de Descartes à Regius de juin 1642, AT, III, p. 567 = Alq. II, p. 934.

62 Clauberg se range expressément, dans son *Examen novi argumenti*, à cette exigence: *Quæ enim planè contradictoria sunt, eorum definitiones debent esse contradictoria* (§ 29, in OOP, II, p. 1254).

Autant les « définitions » cartésiennes du possible semblent équivalentes, dans la mesure où la concevabilité se heurte essentiellement à l'implicance, et où, pour toute chose, il existe une cause qui peut la produire (Dieu), autant on peut douter que ce soient des définitions.

Ce ne sont pas des définitions, parce que leur négation ne définit pas la négation du possible (l'impossible), à une exception près: la première (que Leibniz puis Wolff retiennent pour cela; encore Descartes refuse-t-il d'affirmer que ce sens d'« impossible » convienne, plus qu'un autre, à Dieu⁶³). En effet, la troisième définition de l'impossible nous sera difficilement, à nous autres entendements finis, utile à quoi que ce soit (à moins de supposer que nous puissions toujours savoir ce qui nous empêche de concevoir une chose clairement et distinctement: cela ramène pour l'essentiel la troisième à la première). Quant à la seconde, elle est visiblement rendue entièrement inutilisable par les Lettres de 1630. Comme il n'y a rien dont nous puissions certifier qu'il est impossible à Dieu, la définition de l'impossible comme « ce qui ne peut être produit par aucune cause » n'a peut-être tout simplement aucun sens. Et il n'est du coup pas possible de conclure du sens 2 au sens 1 (alors que l'inférence inverse est garantie).

Du coup, l'affirmation que toutes les choses possibles sont celles que Dieu peut produire devient terriblement ambiguë: elle menace de faire éclater, par le biais de la fragilité de la notion de l'impossible, notre notion du possible comme de « ce qui n'implique pas », ou de « ce qui peut être clairement et distinctement conçu ». Pour affirmer l'équivalence des définitions du possible, il faudrait nier la libre création des vérités éternelles, car si *implicat* n'est pas synonyme de *produci nequit*, *non implicat* ne saurait l'être non plus de *produci potest*.

Il faut donc comprendre les « définitions » cartésiennes du possible comme de simples *marques* auxquelles on peut le reconnaître; et conclure qu'il n'y a pas, à proprement parler, de *définition* cartésienne de l'impossible. C'est dans la philosophie de Descartes un refus entièrement conscient et pleinement assumé. Par suite, *il n'y a pas non plus de définition cartésienne du possible*; le possible chez Descartes est toujours reconnu, il n'est jamais défini (en aucun cas la « classe des choses possibles » n'est délimitée; « possible » n'est pas le nom d'une classe). Pour être tout à fait

63 Ce point peut être contesté avec certains textes, par exemple la lettre à Regius à l'instant citée (note 61).

précis, il ne faut pas même dire qu'une propriété des choses possibles est de pouvoir être conçues clairement et distinctement : mais plutôt, qu'une « propriété » des choses clairement et distinctement conçues est d'être possibles (au sens où Dieu peut les produire)⁶⁴.

Ce qu'on voit ici, c'est que Descartes se prive en toute connaissance de cause des moyens d'affirmer ce que ses immédiats successeurs tiendront pour à peu près évident (et défendront comme sa doctrine) : à savoir, qu'il y a équivalence entre les trois concepts de la possibilité que nous avons distingués à la suite de Wolff. À supposer même qu'il y ait équivalence entre le premier et le troisième concept⁶⁵, ils ne se ramènent de toute façon pas au second. On peut légitimement conclure *a fortiori* de la non-contradiction à la productibilité par Dieu ; mais non de la contradiction à l'improductibilité (alors que selon Leibniz, par exemple, on le peut).

L'usage cartésien des mots « possible » et « impossible », à quelques exceptions près, se tient d'assez près à ces conditions qui pourtant heurtent assez fortement la manière ordinaire de parler. Descartes évite au maximum d'employer le mot « impossible » et préfère user sobrement de l'expression « implique contradiction ». Ainsi, lorsqu'il écrit à Morus au sujet du vide :

« Vous n'avez point de peine [...] à croire qu'il n'y a pas naturellement de vide. Mais vous voudriez sauver la puissance divine, qui en ôtant tout ce qui est dans un vase, peut, selon vous, empêcher que ses côtés ne se réunissent. Je sais que mon intelligence est finie, et que le pouvoir de Dieu est infini, ainsi je n'y prétends pas mettre de bornes [*nihil unquam de hac determino*]; mais je me contente d'examiner ce que je puis concevoir ou non, et je me garde bien de porter aucun jugement contraire à cette conception : c'est pourquoi j'assure hardiment que Dieu peut faire tout ce que je conçois possible, sans avoir la témérité de dire

64 Pour éviter toute confusion, précisons que dire qu'il n'y a pas de définition de l'impossible n'équivaut pas, ici du moins, à dire qu'il n'y a pas de concept de l'impossibilité.

65 C'est entièrement contestable ; l'action de la substance pensante sur la substance étendue est sans doute un des exemples qui permettraient de montrer qu'aucune de ces pseudo-définitions du possible n'est réductible aux autres. Aussi bien Descartes reconnaît-il différentes sortes de clarté qui déterminent différents sens de la notion de « possible » comme « concevable clairement », si l'on prend au sérieux l'affirmation d'une clarté sensible telle qu'elle ressort des Lettres à Elisabeth.

qu'il ne peut pas faire ce qui répugne à ma manière de concevoir : je dis seulement, cela implique contradiction »⁶⁶.

Le refus de « déterminer » quoi que ce soit au sujet de ce que peut la puissance divine aux choses que nous ne pouvons concevoir⁶⁷, et la certitude de ne pouvoir concevoir que tout corps soit ôté d'un vase sans que ses parois se réunissent suffisent ici à Descartes. L'impossibilité dont il est question est l'impossibilité à concevoir clairement (une notion purement épistémique – quoique non idiosyncrasique – d'impossibilité); celle-là même qui est garantie par la véracité divine. Il n'est donc pas nécessaire de parler d'impossible; il suffit de remarquer ce qui implique contradiction et de s'en tenir à cette formule. Pour le dire sur un ton quelque peu relâché, il nous suffit que Dieu respecte le contrat (qui est de ne pas nous représenter comme impossible ce qui est bien réel); nous n'avons pas besoin en outre qu'il lui soit « impossible » de ne pas le respecter. À cette condition seulement nous évitons d'en dire plus que nous ne savons, ce qui est la condition cartésienne du bon jugement.

C'est encore, à l'occasion de cette même question de l'« impossibilité du vide », et du sens qu'il faut accorder au terme « impossible » dans cette thèse cartésienne, au même genre de mise au point que se livre Descartes répondant à Arnauld le 29 juillet 1648 :

« [...] il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu; car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'agrégé d'un et de deux ne fasse pas trois, etc. Et je dis seulement que telles choses impliquent contradiction en ma conception »⁶⁸.

Force est donc d'admettre que la doctrine de Descartes est, sur ce point, tout à fait constante⁶⁹.

66 Lettre du 5 février 1649 à Morus, AT, V, p. 272 (tr. Clerselier dans Alq. III, p. 880-881).

67 Contre la lettre, il est vrai, des *Principia Philosophiae*, II, xviii.

68 Traduction de l'édition de Paris (1724-1725), donnée par Alq. III, p. 865 (*lat.* AT, V, p. 223-224).

69 Le principal texte qui semble aller à l'encontre de cette doctrine se trouve sans doute dans la Lettre à Regius de juin 1642 citée plus haut: *Deus [...] non [...] potest se omnipotentia sua exuere* (AT, III, p. 567).

Jacques Bouveresse (*art. cit.*, p.295) écrit qu'à la différence de celle de Leibniz,

«la notion cartésienne de nécessité semble purement épistémique [...]. Pour créer l'impossibilité d'une montagne sans vallée, Dieu n'a donc eu en principe qu'à ne pas créer de montagne sans vallée et à donner à notre esprit une constitution telle que nous ne puissions pas concevoir qu'il y en ait une».

Il faut, croyons-nous, lui donner raison: la modalité épistémique de la nécessité, tout en restant purement épistémique chez Descartes, est pour nous, par la bonne volonté de Dieu (mais seulement par cette bonne volonté), exactement aussi valable et utile que s'il lui correspondait réellement une nécessité ontologique – ce qu'il n'est absolument pas permis d'affirmer. À une vérité pensée comme nécessaire correspond en réalité le fait qui rend cette vérité vraie, mais pas un fait qui la rendrait en outre nécessaire⁷⁰. Tout comme nous n'avons pas besoin de l'impossibilité en soi du vide, nous nous passons fort bien de la nécessité en soi de l'identité de l'extension et du corps; il nous suffit que l'impossibilité de concevoir le vide nous assure qu'il n'y ait pas de vide, et que la clarté de la conception du corps comme simple extension nous assure qu'il n'y a pas de différence entre les deux – nous n'avons pas besoin qu'une telle différence soit de surcroît impossible; et sitôt qu'on se demande quel genre de correspondant réel pourrait bien avoir une modalité comme l'impossibilité ou la nécessité, on s'aperçoit, sans doute, qu'on ignore au juste à quoi l'on essaie alors de penser. S'il n'y a pas de *possibilitas ex parte objecti*, il n'y a pas non plus de *necessitas* ou d'*impossibilitas ex parte objecti*⁷¹.

70 Chez Leibniz, c'est l'«existence» des vérités dans l'entendement divin qui doit assumer ce rôle.

71 Naturellement, il résulte de cette interprétation que les raisonnements qui font intervenir la nécessité sont tous valides *sous couvert de garantie divine*. Il faut nécessairement traiter de manière différente les raisonnements où la modalité de la nécessité intervient pour parvenir à la certitude de l'existence d'un Dieu véracé. Mais cette question, ou plutôt ce programme, déborde les limites du présent travail.

3.4. La doctrine cartésienne des modalités

Il est en revanche possible de poser la question plus générale des modalités chez Descartes, et d'énoncer la conséquence inévitable à laquelle notre examen nous conduit: *la garantie que nous apporte la vérité divine ne porte pas sur les modalités*. Dieu nous garantit que ce que nous concevons clairement et distinctement comme vrai est vrai, et comme faux, est faux, mais pas que ce que nous concevons clairement et distinctement comme nécessairement vrai (= nécessaire) est nécessairement vrai, ni que ce que nous concevons comme nécessairement faux (= impossible) est nécessairement faux.

Les modalités sont des caractéristiques du raisonnement et non des propriétés des objets connus (ce qu'elles sont, par exemple, pour Leibniz: «possible» est un prédicat réel, même s'il occupe une place particulière – une place de choix, à vrai dire – au sein des prédicats réels). On peut donc faire une lecture «épistémologique», plutôt que théologique, de la doctrine cartésienne de la libre création par Dieu des vérités dites «éternelles»: elle a pour effet principal d'évacuer entièrement les modalités du domaine de l'ontologie⁷². Cette simple formule, autant que nous puissions le voir, épuise entièrement la signification épistémologique de cette doctrine, qui peut dès lors être considérée et traitée comme purement logique. Les seules modalités qui se voient reconnaître une véritable portée ontologique sont aussi celles qui logiquement sont les plus faibles (au sens où elles autorisent le moins de conclusions générales): la possibilité et la contingence dans la mesure où elle peut se conclure de l'existence de fait. Descartes demeure nominaliste!

On voit que la catégorie de la possibilité, qui occupe une place grandissante dans l'après-Descartes – et Clauberg n'y est pas pour rien – n'a pas chez le philosophe français la place centrale qu'elle aura dans les métaphysiques de ses successeurs y compris les plus immédiats. Cela tient au simple fait que la possibilité n'est pas pensée, chez Descartes, en relation avec la réalité, mais de façon plus étroite, en relation avec l'existence. C'est pourquoi le sens privilégié de «possible» est

72 On notera leur absence totale de la première partie des *Principia Philosophiæ* – à titre de thème, naturellement.

«productible»⁷³. Voyons l'axiome X de l'Abrégé géométrique placé à la fin des secondes Réponses :

«Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, & dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite & nécessaire y est comprise»⁷⁴.

Une fois passée la première réaction post-kantienne («ce n'est pas du jeu!»⁷⁵), on peut saisir l'importance d'un tel texte en faisant réflexion sur le fait que la modalité, ici, n'ajoute strictement rien à l'idée (elle est une dénomination parfaitement redondante, et, comme dirait Chauvin, extrinsèque; extrinsèque parce que redondante). Être possible revient à pouvoir *exister*, et pouvoir exister revient à avoir une essence. On pourrait commenter ce texte en disant que Descartes ne fait pas de l'existence un prédicat réel... sauf dans le cas, exceptionnel, de Dieu. Et dans ce cas, ce qui emporte la réalité du prédicat (sa teneur contentuelle) est également ce qui en fait la nécessité. La nécessité de l'existence de Dieu est le seul exemple de modalité qu'on pourrait croire directement fondée *in re* dans la philosophie de Descartes. Bien entendu, ce n'est pas là un «petit» exemple ni une exception minime. Mais c'est bien un cas exceptionnel.

Pour le reste, l'ensemble des choses que nous concevons clairement ne constitue pas ce qui serait une «classe» du possible; il y aurait ici une *consequentia ab intelligi ad esse* que Descartes s'interdit. C'est en ce sens qu'on peut dire que la philosophie de Descartes comporte un aspect «positif», beaucoup plus que «transcendantal» avant la lettre, même si, d'une façon qui paraît inhabituelle au lecteur post-kantien, c'est ce «positivisme» qui assume ici une fonction critique, au sens d'une fonction de limitation de nos prétentions à connaître.

Assez paradoxalement, au demeurant, cette limitation de nos prétentions cognitives passe chez Descartes par le refus de s'arroger,

73 De ce point de vue, Chauvin restait assez fidèle au maître en plaçant ce sens au premier plan.

74 AT, IX-1, p. 128 = Alq. II, p. 593 (*lat.* AT, VII, p. 166).

75 Dans le contexte de la démonstration de l'existence de Dieu d'après son idée, une telle remarque, placée comme *axiome*, paraît en effet parfaitement *ad hoc*: on pourrait dire qu'il n'y a que sa vérité (et encore!) qui pourrait l'excuser.

précisément, un savoir général et obtenu une fois pour toutes des limites, encore trop près d'être le savoir absolu. Ce que requerrait un tel savoir des limites, c'est précisément une vue claire du domaine de l'inaccessible; qui ne voit qu'il faut beaucoup plus de science pour savoir généralement ce qui est inaccessible à notre connaissance, que pour savoir que certaines choses lui sont accessibles?

Conclusions

Le résultat est donc le suivant: l'opération cartésienne consiste à vider de son sens une conception «réaliste» des modalités: d'abord des modalités «fortes» que sont impossibilité et nécessité, puis également de la possibilité elle-même, puisqu'on peut finalement dire de *toute* chose qu'elle est, en un sens ou en l'autre, possible à Dieu.

Il en résulte, sans grande surprise, qu'aucune place autre que minuscule ne peut être faite aux modalités dans le traitement des logiciens post-cartésiens. Nous avons consacré une analyse un peu précise à Clauberg, moins connu; la *Logique de Port-Royal*, de son côté, est, de manière remarquable, presque entièrement muette sur ce point.

Il est possible, d'un autre côté, de se demander si ce n'est pas la mise au premier plan de la toute-puissance de Dieu qui bouleverse notre usage du concept de possible et des concepts dérivés, de sorte que chez les «petits cartésiens», le concept métaphysique de la nécessité ne peut que reculer.

Dans un premier temps donc, la «possibilité» se voit remplacer par la «concevabilité»; mais il y a quelque retard, on le voit avec Mersenne, Chauvin et Lesclache, avant qu'il ne devienne tout à fait clair que ce nouveau concept et l'ancien ne sont pas réellement interchangeables (en dépit de l'avertissement de Descartes dans les secondes Réponses).

Dès lors, cette restriction métaphysique des concepts modaux est vouée à entrer en conflit avec l'idée d'une *preuve* de l'existence de Dieu, ce passage de la «nécessité démonstrative» à la «nécessité réelle», pour dire autrement ce que dit Leibniz.

On peut considérer que sur le long terme, la position cartésienne a suscité essentiellement deux types de réponse: la première, résolument noo-ontologique, est celle de Leibniz, qui consiste à définir la réalité même par la concevabilité, sans laisser briser ses frontières par la toute-puissance divine; en cela, il est porté par toute une tradition, à laquelle le Clauberg

non de la *Logique*, mais de l'*Ontosophie* appartient. Et naturellement, l'un des « avantages » de cette position est de mettre en sécurité la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, *fastigium doctrine modalis*. La seconde, qui emprunte la voie d'une critique « empiriste » de nos facultés de connaissance, et nous guide jusqu'à Kant *via* Hume et d'autres avant lui, consiste à approfondir le refus de la pertinence ontologique des concepts modaux, tout en abandonnant l'idée d'une démonstration de l'existence de Dieu ; avec Kant, la portée des concepts modaux n'est restaurée que moyennant leur restriction aux phénomènes.

Pour le dire autrement, si Descartes ne pouvait que mettre ses successeurs dans l'embarras, c'est qu'il a cru devoir maintenir à la fois les preuves *a priori* de l'existence de Dieu et un refus ferme de laisser notre pensée, selon les termes de la cinquième Méditation, imposer une quelconque nécessité aux choses.

Tout se passe comme si ses principaux héritiers avaient cru, les uns et les autres, devoir choisir entre les deux.