EXAMINA PHILOSOPHICA
"I QUADERNI DI ALVEARIUM" **2**

Gilson et Descartes à l'occasion du centenaire de 'La liberté chez Descartes et la théologie'

Édité par **Dan Arbib** et **Francesco Marrone**

EXAMINA PHILOSOPHICA
I Quaderni di Alvearium 2

GILSON ET DESCARTES
À L'OCCASION DU CENTENAIRE DE 'LA LIBERTÉ CHEZ DESCARTES ET LA THÉOLOGIE'

Édité par Dan Arbib et Francesco Marrone

Questo volume è pubblicato nell'ambito del progetto
PRIN 2010-2011 «Atlante della ragione europea (XV-XVIII sec.). Tra Oriente ed Occidente» (Unità di Lecce)
e grazie alla donazione di Ettore Lojacono
(«Lascito testamentario Lojacono»).

ISBN: 978-8896646-51-9

CLIOeDU EDIZIONI

2015

Table des matières

JEAN-ROBERT ARMOGATHE
Introduction 5

DENIS KAMBOUCHNER
Le discours de la méthode d'Étienne Gilson 7

IGOR AGOSTINI
Qu'est-ce que constituer un *Index scolastico-cartésien ?* 11

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT
Descartes ou Thomas d'Aquin ? Note sur la fonction historique de Descartes dans la défense gilsonienne d'un réalisme thomiste 25

DELPHINE BELLIS
Météores cartésiens et météores scolastiques : la lecture philosophique d'Étienne Gilson 41

VINCENT CARRAUD
Socratisme chrétien, dépassement de la philosophie et chosisme : le Pascal d'Étienne Gilson 57

FRANCESCO MARRONE
Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective 71

GIULIA BELGIOIOSO
L'« itinéraire cartésien » d'Étienne Gilson dans son dialogue avec Augusto Del Noce 87

Appendix A 105

Appendix B 108

FRANCESCO MARRONE
Descartes, Gilson et l'histoire de la philosophie. Une postface 117

Index Nominum 123

Francesco Marrone

Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective

On ne sait que trop – au point qu'il est peut-être inutile de le rappeler – que l'intérêt envers la pensée de Descartes, et surtout envers sa philosophie première, a constitué l'un des intérêts les plus anciens d'Etienne Gilson. L'année 1913, en ce sens, a été pour lui centrale et décisive : c'est pendant cette année, en effet, qu'ont vu le jour ces chefs-d'œuvre de profondeur que sont pour nous, aujourd'hui encore, *La liberté chez Descartes et la théologie*[1] et l'*Index scolastico-cartésien*[2].

La publication conjointe de ces deux ouvrages constitue à nos yeux non seulement l'occasion de rappeler cette personnalité intellectuelle décisive que fut celle de Gilson, mais aussi, et au même titre, pour mettre en valeur le renouvellement profond qu'elle a produit dans l'interprétation de la pensée cartésienne. En effet, c'est justement par ces ouvrages qu'Etienne Gilson a libéré Descartes des chaînes de l'herméneutique positiviste et a contribué à restituer à sa pensée le statut historiographique qui était le sien.

Dans cette communication, je chercherai à rendre raison de ce privilège que l'on reconnaît aujourd'hui aux travaux d'Etienne Gilson, en essayant de montrer en quel sens et dans quelle mesure sa contribution aux études cartésiennes a été décisive. Dans cette tentative, je m'arrêterai, en guise de préliminaire, sur l'originalité de la méthode qu'il a adoptée dans l'*Index scolastico-cartesien* ; après quoi, afin de montrer l'opérativité de cette méthode novatrice, je viserai l'enquête qu'il a menée à propos de la genèse historique de la notion de *realitas obiectiva*.

1. Une nouvelle méthode : Gilson face à la pensée cartésienne

La publication, en 1913, de l'*Index scolastico-cartésien* constitue elle-même une prise de position essentielle du jeune Gilson. Avant de constituer un volume sur le lexique cartésien, l'*Index scolastico-cartésien* se présente en effet comme l'échantillon d'une nouvelle *méthodologie historiographique* : il suggère implicitement la nécessité d'aborder l'étude de la pensée de Descartes dans la tentative de rendre visibles

---

1 Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913.

2 É. Gilson, *Index scolastico-cartésien* (1913), seconde édition revue et augmentée seule autorisée par l'auteur, Paris, Vrin, 1979.

les rapports qu'elle entretenait avec la tradition qu'elle avait l'ambition de dépasser, mais qui ne cessait pas pour autant de constituer l'arrière-plan de sa formulation.

L'idée qui gouverne l'*Index* et qui motive son auteur est, en ce sens, la conviction qu'une compréhension profonde de la pensée cartésienne n'est possible – ne fût-ce que par opposition et par différence – que dans la mesure où cette dernière serait envisagée par référence à la tradition dont elle relevait effectivement. Dans la perspective adoptée par Gilson, en effet, l'étude de la genèse des systèmes philosophiques n'a pas affaire à l'exigence 'accessoire' de produire des dossiers 'exhaustifs', où la pensée du philosophe envisagé serait complétée, pour ainsi dire extrinsèquement, par la description de son contexte 'doctrinal' de référence (c'est-à-dire sa tradition). Ce qui intéresse Gilson – et c'est en cela que consiste le génie de son approche – c'est le lien qui tient ensemble l'interprétation des philosophies considérées *et* la description des traditions qui en constituent l'arrière-plan doctrinal : pour lui il ne s'agit pas, ainsi qu'on l'a avancé, de 'compléter' l'interprétation de Descartes par l'étude de la tradition qui a vu mûrir et se développer sa pensée, mais plutôt de montrer que l'étude de cette tradition (qui définit le contexte de sa formulation) constitue elle-même la condition pour qu'une interprétation correcte de la pensée cartésienne puisse être formulée.

Les idées du philosophe et le contexte de leur formulation, selon cette perspective herméneutique, ne font qu'un : elles constituent une 'unité historico-doctrinale' que l'interprète, lui, doit rendre visible ou intelligible par son interprétation. Cette unité du contexte et des contenus doctrinaux, pourtant, n'implique aucune réduction de l'originalité des contenus philosophiques envisagés aux modèles idéaux produits par la tradition ; tout au contraire, c'est justement l'institution de ce rapport – réalisé par une enquête de nature génétique (mieux : 'historico-génétique') – que l'originalité des contenus philosophiques visés, s'il en est, peut se manifester avec le plus d'évidence. Ainsi, loin de dissimuler l'originalité de la pensée cartésienne, l'enquête de Gilson sur les rapports qu'elle entretenait avec son contexte historico-doctrinal est ce qui permet effectivement de mettre en avant de la manière la plus précise le statut historial du phénomène 'Descartes'.

Or cette attitude historico-philosophique, dans laquelle s'entrecroisent l'interprétation de la pensée de Descartes et la reconstitution du contexte doctrinal auquel elle est liée, permet non seulement de mieux valoriser sa nouveauté, mais également de montrer en quel sens et de quelle manière l'originalité qui lui est reconnue n'est point contredite par le fait qu'elle hérite une partie de ses notions, justement, de la tradition qu'elle avait l'ambition de dépasser.

Ainsi que l'on vient de le voir, le mérite qu'il faut attribuer à l'*Index scolastico-cartésien* ne consiste pas d'abord et immédiatement en ce qu'il a élaboré une interprétation inédite de la pensée cartésienne, mais plutôt en ce qu'il a formulé une nouvelle 'approche' interprétative en histoire de la philosophie. La nouveauté gilsonienne, en ce sens, est précisément de nature 'méthodologique', et consiste dans la conviction selon laquelle, si l'on veut comprendre le « Descartes de l'histoire », ainsi que le définira Dalbiez en se référant justement à Gilson, il faut d'abord viser le milieu philosophique dans lequel l'entreprise cartésienne a plongé *de facto* ses racines, et duquel Descartes a peut-être hérité une partie importante du lexique conceptuel dont il a fait usage dans ses écrits. Ce que Gilson semblait proposer par la publication

de l'*Index* était donc un 'Descartes' caractérisé par un lien très étroit avec la tradition – un lien qui parfois (pas très souvent) présentait des continuités, mais qui le plus souvent montrait des discontinuités et des coupures lesquelles, pourtant, s'avéraient aptes à expliquer l'originalité de sa pensée.

Ainsi, c'est un étrange paradoxe qui caractérise l'approche de Gilson. Il soustrait la pensée cartésienne au joug de l'interprétation positiviste, qui la rangeait au sein d'un contexte doctrinal qui n'était pas le sien, pour la placer finalement dans un autre contexte doctrinal, celui de la scolastique tardive, qui n'est pas, lui non plus, le contexte dans lequel Descartes, lui, aurait placée sa propre entreprise spéculative. Cela, pourtant, n'a rien de contradictoire ; car l'opération herméneutique de Gilson consistait précisément à placer la pensée de Descartes dans un contexte qui, tout en s'avérant 'étranger' à l'*esprit* cartésien, continuait quand même de constituer l'horizon dans lequel elle avait été formulée et qui seul pouvait permettre d'évaluer son rapport de continuité ou de discontinuité avec le 'passé'.

2. Gilson et les antécédents de la notion de *realitas obiectiva* : le commentaire du *Discours de la méthode*

L'enquête sur les antécédents historiques de la notion cartésienne de *realitas obiectiva* s'inscrit, chez Gilson, dans le cadre méthodologique que l'on vient d'ébaucher. D'un côté, en effet, elle permet de remarquer, contre toute interprétation positiviste, la persistance du vocabulaire et de la conceptualité scolastiques au sein de la pensée de Descartes ; de l'autre côté, cette même persistance permet à son tour de mieux évaluer et mesurer la nouveauté d'une pensée, la pensée cartésienne, qui s'est explicitement voulue alternative aux subtilités et au verbalisme (vrais ou imaginaires) de la philosophie des Écoles.

Pour un étrange paradoxe, pourtant, l'*Index* de 1913 ne fait pas de place à la notion de *realitas obiectiva*. L'enquête sur cette notion – notamment sur ses antécédents scolastiques – est plus tardive. Elle remonte à 1925, lorsque Gilson publie son édition commentée du *Discours de la méthode*. L'analyse de la genèse de la notion de *realitas obiectiva* que propose le *Commentaire* de 1925 est caractérisée par une sorte de 'préjugé méthodologique implicite' : Gilson y tend à assimiler la preuve de l'existence de Dieu du *Discours de la méthode* avec la première preuve à partir des effets formulée dans la *Troisième Méditation* ; et de cette manière, à cause de cette assimilation implicite, il fait rétroagir le vocabulaire et la conceptualité des *Meditationes* sur la preuve formulée dans la IVe partie du *Discours de la méthode*, en constituant ainsi la métaphysique cartésienne dans ce que l'on pourrait prudemment appeler un *continuisme autorial*.

En réalité, au delà de toute apparence et de tout préjugé interprétatif, le *Discours de la méthode* ne présente point le vocabulaire de la réalité (*realitas formalis* / *realitas obiectiva*), mais bien celui de la *perfection*. Or, on ne veut pas ici avancer que Gilson n'aurait pas assez remarqué la différence de vocabulaire caractérisant les deux ouvrages. Ce qu'il paraît pourtant utile de remarquer, c'est la singularité de l'approche de Gilson, qui – au moins sur ce point de détail – lit le *Discours* et les *Meditationes* comme des 'témoins' chronologiquement distincts d'une pensée qui serait assez stable quant à ses fondements : aux yeux de Gilson, le vocabulaire de la perfection qui domine la preuve du *Discours de la méthode* est tout à fait

cohérent et solidaire avec le vocabulaire de la *realitas* qui gouverne par contre les *Meditationes*. Et d'ailleurs, si l'on avait l'exigence de retrouver *a posteriori* un fondement pour ce choix interprétatif, on ferait référence à la *Praefatio ad lectorem* qui ouvre les *Meditationes* où, en 'anticipant' Gilson, c'était Descartes lui-même qui avait établi une continuité entre la preuve de la IVe partie du *Discours* et la preuve des *Meditationes*[3].

Or, ce que l'on vient de dire ne concerne que l'histoire 'interne' de la notion de *realitas obiectiva*, c'est-à-dire l'histoire de son évolution entre 1637 et 1641[4].

Un autre versant de l'enquête, qui est celui qui nous intéresse davantage, concerne en revanche l'histoire de la notion de *realitas obiectiva* eu égard à ses possibles antécédents dans le contexte de la pensée médiévale et scolastique. Comme j'ai eu l'occasion de le signaler au début, sur cet aspect aussi l'influence de Gilson a été massive et puissante. Par la publication de l'*Index scolastico-cartésien*, de son édition commentée du *Discours de la méthode* et des *Essais sur le rôle de la pensée scolastique dans la formation du système cartésien* Gilson a été le premier qui a posé de manière systématique la question du rapport entre la pensée cartésienne et la philosophie scolastique et médiévale.

Le commentaire au *Discours de la méthode* est sur ce point un maître-livre : c'est dans ce texte, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, que Gilson pose pour la première fois le problème de la genèse historique de la notion de *realitas obiectiva*. A ce propos, Gilson savait bien, en excellent connaisseur de la philosophie médiévale, que la problématique de l'être objectif avait déjà, à l'époque où Descartes écrivit ses ouvrages, une histoire séculaire : la question de la teneur ontologique des contenus mentaux s'était présentée d'abord, en théologie, dans le contexte d'une enquête sur les idées divines (et à ce propos l'histoire de la question remontait au moins à Augustin) puis, en philosophie, dans le contexte plus général de la noétique humaine.

Or, dans le commentaire au *Discours de la méthode*, Gilson aborde la question du rapport subsistant entre la notion de réalité objective et la philosophie scolastique après avoir examiné la définition cartésienne d'idée. Ainsi qu'on le verra plus en détail par la suite, ce rapport est qualifié par Gilson de rapport de *continuité discontinue*. La familiarité du lexique et de certaines solutions doctrinales cachent à ses yeux une discontinuité essentielle qui fait que la pensée cartésienne s'avère finalement irréductible à toute conceptualité scolastique. Ainsi, au 'continuisme autorial' interne que l'on a mentionné plus haut, c'est-à-dire à la continuité que Gilson remarquait entre le *Discours* de 1637 et les *Meditationes* de 1641, s'adjoint ici une *discontinuité diachronique*, en vertu de laquelle la pensée cartésienne, prise dans sa totalité, proposerait un cadre doctrinal et théorique irréductible aux antécédents qui pourtant ont indéniablement contribué à sa formulation.

Mais venons maintenant au détail de ce que suggère Gilson à propos de la genèse de la notion de *realitas obiectiva*.

Gilson vise deux différents aspects de la doctrine cartésienne de l'idée : d'un côté, plus en général, il

---

[3] Cf. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Praefatio ad lectorem, in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009, p. 689 (AT VII 7).

[4] Qu'il me soit permis de renvoyer, sur ce point, à Francesco Marrone, *Realité ou perfection. La genesi della nozione di* realitas *nel* corpus *cartesiano e l'evoluzione della dimostrazione a posteriori tra il 1637 e il 1641*, in F. Marrone (a cura di), *desCartes et desLettres. 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 170-195.

envisage la genèse scolastique de la distinction cartésienne entre réalité formelle (*realitas formalis*) et réalité objective (*realitas obiectiva*) de l'idée, c'est-à-dire entre l'idée prise en tant que forme ou acte de la *mens* et l'idée prise en tant que contenu intelligible intra-mental ; de l'autre côté, plus en détail, il s'interroge sur l'origine historique de la seule notion de *realitas obiectiva*, c'est-à-dire de l'entité que Descartes attribue aux idées en tant qu'objets (idée prise *obiective*).

En ce qui concerne le premier aspect de l'enquête, Gilson rappelle un passage classique des *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, par lequel le théologien espagnol avait contribué à propager massivement la distinction (pourtant déjà largement présente dans la tradition scotiste)[5] subsistant entre le concept formel et le concept objectif[6].

Pour ce qui est du deuxième aspect de l'enquête, qui vise l'origine du couple conceptuel *obiective/subiective* (d'où la notion de *realitas obiectiva*), Gilson fait plutôt référence à la pensée occamiste, mais il le fait en citant un passage de Gabriel Biel, qui lit justement la distinction entre l'*esse subiectivum* et l'*esse obiectivum* à la lumière d'une conceptualité nominaliste :

> Esse subiectivum, id est esse reale sive actuale […] ; esse obiectivum in anima, cujus esse non est aliud nisi cogitari vel intelligi ab intellectu[7].

Or cette référence présente au moins une apparence de paradoxe. En effet, s'il est vrai que par cette mention Gilson parvient à présenter au lecteur une occurrence pré-cartésienne du vocabulaire de l'objectivité (*esse obiectivum*), il est aussi vrai qu'il renvoie à une interprétation de ce *modus essendi* qui, en réalité, s'avère incompatible avec la doctrine cartésienne de la *realitas obiectiva*.

Reprenons le texte de Biel : « *Esse obiectivum in mente, cuius esse non est aliud nisi cogitari vel intelligi ab intellectu* ». Ici, à voir les choses de près, l'identification par Biel de l'être objectif avec le *cogitari* ou l'*intelligi* vise précisément à *nier* (et pas à *confirmer*) que l'*esse obiectivum* soit pourvu d'une consistance

---

[5] Pour une première reconnaissance partielle à ce propos, cf. Timothy John Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Roma, Gregorian University Press [New York-London, Garlang Publishing, 1987], pp. 33-36. Sur la notion de concept objectif et sur la distinction concept formel/concept objectif, cf. aussi Eleuterio Elorduy, *El concepto objectivo en Suárez*, « Pensamiento », 4 (1948), pp. 335-423 ; José Hellin, *El concepto formal en Suárez*, « Pensamiento », 18 (1962), pp. 407-432 ; Franco Riva, *La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 71 (1979), pp. 686-699 ; Marco Forlivesi, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, 2002, http ://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf ; Id., di *La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri*, « Les Études philosophiques », 2002, 1, pp. 3-30].

[6] Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, 2 voll., Hildesheim, G. Olms, 1964 : vol. I, pp. 64-65 : « Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi ; conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit ; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis ; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repaesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur ; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente effcimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis ; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroe, *intentio intellecta* appellatur ; et ab aliis dicitur *ratio obiectiva* ».

[7] Gabriel Biel, *In I Sent.*, d. 2, q. 8 (*Commentarius in primum librum sententiarum magistri Gabrielis Biel theologi licentiati profundissimi. Cum suo indice*, Brixiae, apud Thomam Bozolam, 1574, p. 84a).

ontologique positivement déterminée. Une telle identification, en somme, loin de reconnaître un vrai statut ontologique aux contenus mentaux, ne fait que produire une réduction de l'*esse obiectivum* à l'opération mentale dont il constitue le terme. Selon la thèse avancée par Gabriel Biel, l'être objectif n'a en effet d'autre entité que celle qui lui revient du fait qu'il est pensé par une puissance rationnelle : l'entité objective des contenus mentaux n'est, à ses yeux, qu'un *cogitari* ou bien un *intelligi* ; et par conséquent, loin de désigner un vrai mode d'être, elle se réduit à une dénomination extrinsèque définissant l'être des contenus objectifs de manière équivoque ou paronymique.

Cette thèse, tout en mentionnant la notion d'être objectif, ne fournit donc *aucun* antécédent de la notion cartésienne de *realitas obiectiva :* on dirait plutôt qu'elle constitue – c'en est l'aspect paradoxal – le noyau conceptuel de la principale objection de Caterus contre la preuve de l'existence de Dieu figurant dans la *Troisième Méditation*. En effet, ce sera justement le théologien hollandais qui proposera une interprétation de l'*esse cognitum* ou *cogitatum* en termes de dénomination extrinsèque (*concipi*, *cogitari*, *intelligi*), à son tour fondée sur le fait que l'objet auquel l'*esse obiectivum* est attribué constitue le *terminus* d'un acte mental et le désigné d'une simple dénomination[8].

Ainsi, la tentative gilsonnienne de retrouver un antécédent historique de la notion cartésienne de *realitas obiectiva* finit par fournir un témoignage historique de la thèse qui, dans les *Meditationes*, a eu pour fonction de contredire la doctrine proprement cartésienne.

De cela, d'ailleurs, Gilson paraissait conscient, s'il est vrai qu'il concluait les pages consacrées à la genèse de la notion de réalité objective par la remarque suivante :

> Il ne faut cependant pas se laisser illusionner par le caractère scolastique de cette terminologie, car la conception qu'elle recouvre ne l'est pas. Dans la scolastique, l'être objectif n'est pas un être réel, mais un être de raison ; il n'y a donc pas besoin d'une cause pour en rendre raison. Dans le cartésianisme, l'être objectif est un être moindre que l'être actuel de la chose, mais il est cependant un être réel et requiert par conséquent, une cause de son existence[9].

Descartes, selon Gilson, hérite donc son lexique et son vocabulaire conceptuel de la tradition scolastique, mais la doctrine qu'il formule en usant de ce lexique et de cette conceptualité est essentiellement irréductible à tout modèle doctrinal scolastique ; et cela, non seulement parce que Descartes attribue aux contenus mentaux une vraie réalité – c'est à dire une *realitas obiectiva* positivement déterminée –, mais également parce qu'il admet l'application conséquente de la cause efficiente à ces mêmes contenus.

Or, au delà de la problématique de l'originalité cartésienne, ce qui apparaît ici central, c'est l'idée même qui animait la recherche d'Etienne Gilson, à savoir l'hypothèse qu'il est bien possible d'interpréter le 'moment Descartes' comme un *nouveau commencement* et, en même temps, comme une forme d'assimilation implicite de ce que ce nouveau commencement lui-même prétendait abandonner (à savoir, la conceptualité scolastique). La thèse de fond de la méthodologie gilsonienne consistait donc d'une part à nier que l'appartenance d'un système philosophique à une certaine tradition contredise *illico* son originalité

---

8 Cf., à ce propos, F. Marrone, *Ontologia dei contenuti ideali. Essere oggettivo e realtà nel dibattito Descartes-Caterus*, « Quaestio », 12 (2012), pp. 25-77.

9 R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire* (1925), par É. Gilson, Paris, Vrin, 1947², p. 321.

et, d'autre part, à affirmer que le vrai enjeu de l'exégèse cartésienne n'était pas de se décider entre une interprétation *positiviste* présentant un Descartes anti-scolastique et une interprétation *conservatrice* visant à garder la continuité avec la philosophie médiévale, mais de parvenir à reconstituer le contexte *réel* dans lequel la pensée cartésienne a été *de facto* formulée.

Conformément à cette approche, le but de l'historien n'était plus, en principe, de se confronter sur le plan théorique au dilemme *continuité/originalité* (ou bien *tradition/modernité*), mais de montrer qu'un système spéculatif (ici la pensée cartésienne) pouvait être en même temps *traditionnel* quant à certains aspects (surtout lexicaux) et *irréductible à toute tradition* quant à d'autres aspects (éminemment conceptuels).

Selon le projet implicite de Gilson, le vrai enjeu de l'enquête historico-philosophique était donc celui de placer la pensée cartésienne au sein d'un contexte où le lien avec la tradition n'avait pas pour but de nier son originalité en postulant des continuités imaginaires, mais plutôt de lui fournir son authentique fondement : c'était en effet par (et après) une enquête sur les antécédents historiques de la notion de *realitas obiectiva* que Gilson avait pu enfin reconnaître à la pensée cartésienne son originalité ; mais il l'avait fait, il n'est pas inutile de le répéter, en s'appuyant justement sur une tentative de reconduire cette originalité aux traditions qui alors dominaient le panorama philosophique.

2. La découverte du scotisme. Les antécédents de la notion de *realitas obiectiva* selon Roland Dalbiez

Cette nouvelle configuration ne manqua point de produire des effets intéressants. En 1929 Roland Dalbiez publie dans la « Revue d'histoire de la philosophie » un article sur les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif ; et il le fait justement en se réclamant de la méthode mise en œuvre par Gilson dans son commentaire du *Discours de la méthode* :

L'édition du 'Discours de la Méthode' que M. Gilson a publiée en 1925 contient un commentaire précieux où la pensée de Descartes est confrontée avec ses sources médiévales. Les indications que donne M. Gilson sur les origines de la théorie cartésienne de l'*esse objectivum* sont particulièrement suggestives : nous voudrions leur faire écho et les prolonger[10].

Tout en appréciant l'approche historico-génétique du *Commentaire*, pourtant, Dalbiez se détache des conclusions que Gilson y avançait. La thèse qui émerge de son enquête est que la doctrine cartésienne de la réalité objective est bien irréductible (ainsi que l'avait correctement montré Gilson) à la philosophie thomiste, mais qu'elle n'apparaît pas telle si on la rapporte à d'*autres* traditions relevant de la philosophie médiévale, et notamment à la tradition scotiste :

M. Gilson pense, nous l'avons vu, que dans la scolastique l'être objectif n'est pas un être réel, mais un être de raison. Nous sommes de cet avis en ce qui concerne le thomisme, mais précisément cette thèse thomiste a rencontré

[10] Roland Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du « Descartes » de M. Gilson*, « Revue d'Histoire de la Philosophie », 3 (1929), p. 464.

des contradicteurs au Moyen Âge, et les commentateurs fidèles du Docteur Angélique ont polémiqué vigoureusement sur ce point avec les défenseurs du Docteur Subtil ; pour les thomistes, l'*esse objectivum* n'est qu'un être de raison ; pour les scotistes, il est plus qu'un être de raison[11].

Le paradigme thomiste, à voir les choses de près, n'était donc pas le seul disponible à l'époque de Descartes : Duns Scot et ses sectateurs avaient déjà proposé un paradigme alternatif qui pouvait à bon droit constituer un antécédent de la doctrine cartésienne de la réalité objective. Dans le contexte de sa discussion sur les idées divines, en effet, Duns Scot avait attribué aux contenus des idées divines une entité diminuée (*ens diminutum*), qu'il était impossible d'identifier avec toute forme d'*esse simpliciter* (d'essence ou d'existence), mais qui pourtant ne se laissait pas reconduire au pur néant des étants de raison et des *impossibilia*. Duns Scot, en somme, avait reconnu aux contenus des idées divines une entité tout à fait semblable à celle que Descartes aurait attribué, en 1641, aux contenus de la connaissance humaine :

> Les textes […] que nous venons de citer nous paraissent prouver manifestement qu'il y a dans le scotisme plus qu'une ébauche de la théorie cartésienne de l'être objectif. Descartes et Scot accordent à l'être objectif la même consistance indéfinissable[12].

La même consistance indéfinissable : aux yeux de Dalbiez, ce que Duns Scot introduit dans le domaine de l'ontologie médiévale c'est un vrai dédoublement de la notion d'entité : l'être ne dit plus exclusivement ce qui existe ou est hors de l'intellect, mais commence à désigner aussi bien l'entité des contenus objectifs. En vertu de ce dédoublement de la notion d'être, les contenus mentaux se voient reconnaître, pour la première fois, un statut ontologique qui, dans l'histoire de la métaphysique, ne leur avait jamais été reconnu. Autrement dit : à partir de Duns Scot les contenus idéaux commencent à être pensés comme des étants, au même titre que les existants, avec la seule différence que leur être, loin de coïncider avec l'existence des 'choses', s'identifie avec l'entité diminuée qui est le propre des 'pensables' en tant qu'ils sont (objectivement) dans l'intellect.

Néanmoins, il faut remarquer que la consistance que Duns Scot et les scotistes reconnaissent à l'être objectif n'est en rien, quoiqu'en pense Dalbiez, une « consistance indéfinissable ». Selon la doctrine scotiste, l'être objectif est un mode d'être parfaitement 'défini'. Etranger à l'être des choses qui existent, il désigne en effet proprement l'entité des contenus idéaux en tant qu'ils font l'objet de la connaissance de l'intellect. Sa définition ne souffre par conséquent aucune confusion : l'être objectif, aux yeux de Scot, est un mode d'être au sens plein, de même que l'existence ; et le fait que sa consistance soit pour ainsi dire plus

---

[11] R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., p. 465. Cette hypothèse de Dalbiez a eu une importante postérité : cf., entre autres, Norman Joseph Wells, *Objective Being : Descartes and his Sources*, « The Modern Schoolman », 45 (1967), pp. 49-61 ; Earline Jennifer Ashworth, *Descartes' Theory of Objective Reality*, « The New scholasticism », 49 (1975), 3, pp. 331-340 ; N.J. Wells, *Old Bottles and New Wine : A Rejoinder to J.C. Doig*, « The New Scholasticism », 53 (1979), pp. 515-523 ; Jean-François Courtine, *La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques*, in Olivier Depré / Danielle Lories (éd. par), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve, Institut Superieur de Philosophie / Paris, Peeters, 1997, pp. 1-20 ; réimprimé dans J.-F. Courtine, *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 241-265. Mais pour une première tentative de retracer une histoire systématique (quoique extrêmement synthétique) de la notion d'être objectif, cf. T.J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suarez, op. cit.*, pp. 167-199 (*Appendix II*).

[12] R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., p. 467.

faible que l'entité que l'on reconnaît d'habitude aux existants ne signifie aucunement qu'il ne constitue pas une vraie figure de l'être. Bref : l'être objectif, selon le scotisme, c'est bien de l'être.

Or le paradigme scotiste étant repéré au sein de la pensée scolastique, il reste à savoir *si* et *comment* Descartes a pu prendre connaissance du vocabulaire conceptuel de l'être objectif formulé par Duns Scot dans le contexte de sa discussion sur la connaissance divine. Dalbiez, qui est très prudent sur ce point, considère intenable l'hypothèse que Descartes ait pu lire les thèses scotistes chez Duns Scot lui-même et avance par conséquent qu'il pourrait en avoir pris connaissance par l'entremise du commentaire du cardinal Cajetan à la *Somme* de Thomas d'Aquin :

> Il est peu probable que Descartes ait pris contact avec les œuvres de Scot, mais il a parfois consulté celles de saint Thomas. La grande édition romaine des ouvrages de saint Thomas, publiée en 1570-1571 sur l'ordre du pape saint Pie V, contient les commentaires de Cajetan sur la Somme. Descartes a dû très probablement utiliser cette édition pour consulter saint Thomas. Dans ces conditions, il aura pu rencontrer les textes de Cajetan [et, par son entremise, ceux de Scot] que nous avons cités plus haut. Ce n'est évidemment qu'une possibilité, mais qui mérite d'être envisagée[13].

D'après Dalbiez, pourtant, la voie 'Cajetan/Somme' n'était pas la seule voie par laquelle Descartes aurait pu apprendre le vocabulaire de l'*esse obiectivum*. Une possible voie alternative était constituée à ses yeux par la distinction entre *conceptus formalis* et *conceptus obiectivus* qu'il pouvait répérer, dans son énoncé le plus connu, chez Francisco Suárez, dont les *Disputationes metaphysicae* costituaient au XVIIe siècle le 'manuel' par anthonomase en ce qui concerne la métaphysique.

Or, dans le contexte d'une discussion sur la notion de vérité, dans l'huitième de ses *Disputationes*, Suárez s'était opposé à Durand de Saint-Pourçain à propos de la manière d'interpréter la notion de *conceptus obiectivus*. Durand avait soutenu que la vérité consiste en une forme de conformité entre le *conceptus obiectivus* et la *res ipsa*, et ainsi il avait fini par affirmer l'existence de contenus intra-mentaux distincts aussi bien des *res* existantes que des opérations de l'intellect. D'ailleurs, cette thèse semblait être reçue aussi bien par Gabriel Vázquez, jésuite lui-même et contemporain de Suárez, auquel ce dernier s'opposait implicitement.

L'enjeu du débat, ainsi que le remarquait justement Dalbiez, ne concernait pas exclusivement la définition de la vérité. À voir les choses de près, le débat sur la définition de vérité comportait à son tour la formulation d'une noétique implicitement *phénoméniste :* aux yeux de Dalbiez, en effet, Durand et Gabriel Vázquez – qui identifiaient la vérité à la conformité entre le concept objectif (en tant que connu) et la chose en tant qu'existante – finissaient par postuler l'existence d'un *tertium quid* (le *conceptus obiectivus*, justement), distinct aussi bien de l'acte cognitif que de la *res existens*. Ce qui, à ses yeux, pouvait constituer un antécédent de la noétique cartésienne et de la notion de *realitas obiectiva*.

> Descartes – dit Dalbiez d'une manière allusive – n'a pu ignorer complètement cette discussion [*scil.* la discussion implicite entre Suárez et Vázquez]. Que son professeur de philosophie ait été partisan de Suárez ou Vázquez, il ne pouvait négliger d'exposer une controverse qui divisait deux des plus célèbres docteurs de la Compagnie[14].

---

13 R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., p. 467.

14 R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., pp. 469-470.

La troisième partie de la contribution de Dalbiez vise enfin la question des antécédents scolastiques de l'application de la cause efficiente aux idées. Dalbiez estime retrouver cet antécédent en ce qu'il appelle le 'réalisme scolastique'. Il formule sa thèse de la manière suivante : le fait que les sens externes connaissent toujours – sauf exception – des objets effectivement présents comporte une intervention de la causalité efficiente dans le cadre de la connaissance humaine. Or, ce que Dalbiez propose à ce sujet, c'est une interprétation de l'union intentionnelle du connaissant et du connu selon le modèle fourni par la causalité efficiente. L'efficience, à ses yeux, serait ainsi le vrai opérateur de l'assimilation *connaissant/connu* et le principe de toute correspondance entre la représentation et ses objets.

D'ici la conclusion générale de Dalbiez, qui avance, à propos des rapports entre la pensée cartésienne et la philosophie scolastique, une interprétation substantiellement *continuiste* :

> D'ailleurs, tout le monde accorde que Descartes a emprunté aux scolastiques l'expression d'*esse objectivum* : comme il est bien évident qu'il n'a pu reprendre cette expression sans tenir compte de son sens, il nous paraît légitime d'admettre que la théorie cartésienne de l'être objectif plonge ses racines en terre scolastique[15].

4. La réponse de Gilson : l'originalité cartésienne face au scotisme

La méthode mise en œuvre dans l'*Index scolastico-cartésien* et dans le commentaire du *Discours de la méthode* gouverne également les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*[16], publiées par Gilson en 1930 comme constituant la deuxième partie de ses Études de philosophie médiévale. Cette donnée éditoriale, loin d'être dépourvue de signification, fournit au lecteur un clair témoignage de la persistance, chez Gilson, de l'attitude méthodologique qu'il avait fait sienne à partir de 1913. La décision de doubler un volume d'études sur la philosophie médiévale par un volume sur les rapports subsistant entre cette philosophie et la pensée cartésienne exprime en effet la même inspiration fondamentale qui avait motivé la publication de l'*Index scolastico-cartésien* et de l'édition commentée du *Discours de la méthode*, et qui consistait essentiellement dans l'exigence de 'lire' la pensée de Descartes en prenant sérieusement en compte la tradition dans laquelle elle plongeait ses racines.

De 1913 à 1930, la perspective de Gilson ne change donc pas : pour lui, il s'agit certes d'étudier la philosophie médiévale *et* la philosophie moderne, mais il faut aussi enquêter, contre tout discontinuisme présupposé, les rapports qui tiennent ensemble ces deux domaines de recherche. L'étude des rapports qui relient la pensée médiévale et la pensée moderne n'est pourtant pas interprétée par Gilson comme un 'troisième' domaine de recherche, indépendant et distinct du domaine de recherche du médiéviste et de celui du moderniste : à ses yeux, tout au contraire, l'études des rapports entre la philosophie médiévale et la philosophie moderne constitue l'occasion de jeter une nouvelle lumière sur la pensée moderne considérée en fonction de sa genèse.

---

15 R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, art. cit., p. 470.

16 É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), Paris, Vrin, 1951².

D'ailleurs, cette approche était opératoire même lorsque Gilson, dans le commentaire du *Discours*, niait l'existence d'un rapport de continuité entre le vocabulaire médiéval de l'objectivité et la notion de réalité objectivée telle qu'elle était définie par Descartes. Ce qui était remarquable dans l'approche gilsonienne, au-delà des interprétations continuiste ou discontinuiste qu'elle justifiait, c'était justement la méthode.

Pourtant si, au niveau méthodologique, la recherche de Gilson apparaissait comme pionnière, sur le plan des conclusions concernant la genèse de la notion de *realitas obiectiva* elle semblait plus conservatrice, ainsi qu'avait pu le montrer, dans son article de 1929, Roland Dalbiez. Gilson avait en effet conclu son enquête en remarquant résolument l'incompatibilité qui, à ses yeux, subsistait entre la notion cartésienne de *realitas obiectiva* et l'idée médiévale d'être objectif (*esse obiectivum, esse obiective in intellectu*).

Or, dans les *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Gilson reprend le dossier concernant la notion de *realitas obiectiva* ; et il le fait en mettant à profit les acquis relevant de l'enquête menée par Roland Dalbiez. En suivant les conclusions de ce dernier, Gilson rectifie sa conclusion de 1925 et admet la possibilité d'une filiation entre la pensée médiévale et la philosophie cartésienne. En effet, s'il est vrai que la doctrine cartésienne de la *realitas obiectiva* est incompatible avec la noétique thomiste, il est aussi vrai, ainsi que Gilson le remarque lui-même dans les Études, qu'il est possible d'en repérer des antécédents dans le contexte de la philosophie scotiste :

> Il est très vrai de dire que Descartes a emprunté à la scolastique les expressions de réalité objective et de réalité formelle. Il a même emprunté l'idée de la réalité objective conçue comme la réalité du contenu représentatif de la chose : l'objet en tant que pensé ; voir sur ce point les excellentes remarques de Roland Dalbiez […] Il est certain que la tradition scotiste admet un esse objectivum, doué d'une certaine consistance et qui, chimérique du point de vue de saint Thomas, ne l'est pas du point de vue de Scot[17].

Ainsi, à travers un élargissement de perspective, Gilson rectifie son interprétation précédente et parvient à postuler une pleine continuité lexicale et une partielle continuité thématique entre le vocabulaire médiéval de l'objectivité (*esse obiectivum/esse obiective in intellectu*) et la notion cartésienne de *realitas obiectiva*. Paradoxalement, cependant, cette palinodie finit par confirmer *a fortiori* la perspective méthodologique qu'il avait adoptée dès 1913 : la correction de son interprétation du commentaire du *Discours* lui fournit en effet un puissant argument pour prouver une fois de plus l'intérêt d'étudier la naissance du vocabulaire philosophique moderne à la lumière d'une enquête sur son histoire médiévale. Ainsi, d'une manière très subtile, Gilson peut faire jouer son changement d'interprétation en faveur de la perspective méthodologique qu'il avait lui-même inaugurée par l'*Index scolastico-cartésien* : « Il y a donc là un lien de plus entre Descartes et le Moyen Âge, et nous sommes tout à fait d'accord avec les conclusions, d'ailleurs si modérées, de M. R. Dalbiez », conclut Gilson dans les Études.

Pourtant, tout en admettant une continuité au moins partielle entre le vocabulaire médiéval de l'objectivité et le lexique cartésien de la *realitas*, Gilson ne cesse pas de reconnaître à la pensée cartésienne

---

17 É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 204, n. 3.

une irréductible originalité. En reconnaissant les mérites de l'enquête menée par Dalbiez, et en s'appuyant en même temps sur ses résultats, il élargit (on l'a dit) sa compréhension de la philosophie scolastique au scotisme, et parvient, de cette manière, à valoriser la 'dette' du vocabulaire cartésien envers le lexique scotiste de l'*esse obiectivum*.

A ses yeux, néanmoins, ce qui continue, chez Descartes, de s'avérer étranger à la pensée médiévale, est l'*usage* du vocabulaire conceptuel de l'objectivité : en effet, s'il est bien vrai que l'on peut repérer des antécédents historiques de la notion de *realitas obiectiva* dans le vocabulaire médiéval, il est aussi vrai que le rôle joué par la *realitas obiectiva* dans le système cartésien est extrêmement novateur par rapport à celui que jouait la notion d'être objectif ou de concept objectif chez Duns Scot ou dans le contexte de la scolastique tardive (Suárez, Vázquez etc.). L'opposition, ici, se place entre le plan lexical et le plan fonctionnel : Gilson reconnaît à Dalbiez qu'il a montré une continuité 'lexicale' entre la philosophie scolastique et la pensée cartésienne, mais cela, à ses yeux, n'implique pas que la 'fonction' des unités lexicales répérées (*realitas obiectiva, esse obiectivum, conceptus obiectivus*) soit la même dans les différents contextes doctrinaux. Ainsi Gilson :

> Les expressions dont use Descartes sont empruntées à la terminologie scolastique, mais ce fait ne doit pas nous induire en erreur, car les conceptions qu'elle recouvre ne le sont pas. Du moins, pour être exact, faudrait-il dire que si elles sont scolastiques, elles ne sont aucunement thomistes, et que de toute façon, l'usage qu'en a fait Descartes reste strictement cartésien[18].

La nouveauté cartésienne ne consiste donc pas en ce que Descartes aurait 'inventé' le vocabulaire de l'objectivité, et notamment la notion de *realitas obiectiva*, mais plutôt en ce qu'il réinterprète ce vocabulaire conceptuel à l'intérieur d'un système s'avérant finalement incompatible avec la pensée médiévale. Plus précisément, et dans le détail, ce qui définit l'originalité cartésienne est, d'après Gilson, le rapport que Descartes institue entre la réalité objective et la cause efficiente : à ses yeux, s'il est vrai que la pensée médiévale, dans sa version scotiste, reconnaît une consistance ontologique aux contenus idéaux, il est aussi vrai que « jamais, avant Descartes, on n'a reconnu à l'*esse objectivum* de l'idée une réalité suffisante pour porter le poids d'une preuve de son objet par le principe de causalité »[19].

Ainsi, aux yeux de Gilson, ce qui ne permet pas d'admettre une vraie continuité doctrinale entre le vocabulaire médiéval de l'objectivité et le vocabulaire cartésien de la *realitas obiectiva* n'est pas l'absence de liens et de similitudes entre ces deux vocabulaires. Ce qui l'interdit, c'est plutôt la transformation à laquelle Descartes soumet la doctrine médiévale de l'être objectif, qu'il commence à comprendre, de manière tout à fait inédite, comme le possible porteur d'une vraie application de l'efficience.

---

[18] É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 204.

[19] É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, *op. cit.*, p. 204, n. 3.

5. Remarques conclusives

Les contributions de Gilson et Dalbiez ont fourni à ceux qui les ont suivis un modèle d'interprétation qui s'est avéré aussi fécond que puissant. L'exigence qu'ils ont manifestée de placer les auteurs et les systèmes philosophiques au sein de contextes doctrinaux historiquement déterminés a constitué, et continue de constituer pour nous, un idéal méthodologique. La lecture diachronique des textes et des doctrines selon des lignes évolutives de moyenne et longue durée, telle qu'ils l'ont mise en place, constitue à nos yeux un instrument historiographique capable de rendre accessible une interprétation de l'histoire de la philosophie comme synthèse de continuités et de ruptures – c'est à dire comme le 'lieu' d'une continuité qui ne cesse pas de s'avérer affectée par des coupures et, en même temps, comme le 'lieu' d'une discontinuité qui ne se laisse penser en tant que telle que sur fond de la réception diachronique du patrimoine lexical et conceptuel élaboré par la tradition.

Continuité discontinue/discontinuité traditionnelle : telles sont les catégories qui jaillissent des travaux de Gilson et de la contribution de Dalbiez, et qui constituent à nos yeux le dispositif permettant de circonscrire le *statut historique* effectif des systèmes philosophiques.

La valorisation de la fonction jouée par les enquêtes de Gilson et Dalbiez ne nous exempte pourtant pas d'une analyse critique. C'est pourquoi, je proposerai en guise de conclusion quelques remarques portant sur quelques aspects majeurs de leurs enquêtes et sur les résultats qu'elles ont permis d'atteindre.

Première remarque. Dans son commentaire au *Discours de la méthode*, Gilson a eu le mérite de poser pour la première fois, de manière systématique, la question de la genèse historique de la notion de *realitas obiectiva* et de ses rapports avec la pensée scolastique et médiévale. Sa thèse présente pourtant des limites, dans la mesure où elle parvient à établir l'originalité de l'usage cartésien de la notion de *realitas obiectiva* à partir d'une identification *supposée* entre la pensée scolastique et la philosophie thomiste. En ce sens, si la conclusion de son enquête est *de facto* correcte en tant qu'elle montre la partielle incompatibilité de la noétique cartésienne avec celle de Thomas d'Aquin, elle ne parvient point à démontrer ce qu'elle prétendait prouver, c'est-à-dire la *complète* indépendance de la conceptualité cartésienne par rapport à la tradition médiévale prise dans sa totalité. Ainsi que le remarquera Roland Dalbiez, ce qu'il faut d'abord repenser, avant toute affirmation d'originalité, c'est l'identification entre la tradition scolastique et la pensée thomiste, puisqu'il se pourrait que Descartes ait hérité le vocabulaire et la conceptualité de la *realitas obiectiva* d'une tradition scolastique autre que la pensée thomiste. Et en effet, ce sera justement en désarticulant l'identité *philosophie médiévale/thomisme*, et en envisageant par contre la pensée scotiste et sa postérité, que Dalbiez pourra montrer, ainsi qu'on l'a constaté plus haut, la possibilité d'une genèse médiévale (mais en même temps non-thomiste) pour le vocabulaire cartésien de l'objectivité.

Deuxième remarque. Dans l'enquête sur les antécédents historiques de la notion de *realitas obiectiva*, on a souvent eu recours à la notion d'*esse obiectivum*, comme s'il s'agissait d'une expression équivalente. En réalité, ce faisant, on a confondu le *modus essendi* (*esse obiectivum/esse obiective in intellectu*) et la *res* qui en est le porteur : dans la doctrine cartésienne de la *realitas obiectiva*, ce qui est causé par la cause efficiente extra-mentale n'est pas l'*esse obiectivum*, que toute chose possède en tant que pensée et lorsqu'elle est

pensée, mais c'est justement la chose elle-même à laquelle ce mode d'être est attribué lorsqu'elle est dans l'intellect. L'*esse obiectivum* (ou l'*esse obiective in intellectu*) n'est en effet que le mode dont une chose est dans l'intellect ; ce qui n'implique rien quant au type d'entité qu'il faut attribuer à la *res* ou *natura* à laquelle on attribue cet *esse obiectivum* ou ce mode d'être *obiective in intellectu*. Cela veut dire que l'objet de l'efficience, selon Descartes, n'est pas l'être objectif en tant que tel (le *cogitari*), mais la nature représentée elle-même (la *res cogitata*). Autrement dit : ce que produit l'efficience, telle qu'elle est mise en jeu dans la *Troisième Méditation*, n'est pas l'être objectif (qui revient à la chose pensée de ce qu'elle est pensée), mais c'est plutôt la *realitas* dont on dit qu'elle est pourvue, dans la *mens*, d'un être objectif. Mais cette *realitas*, ainsi qu'il devrait apparaître maintenant un peu plus clairement, est un contenu formel apte à recevoir un certain mode d'être, mais elle ne coïncide pas *illico* avec les modes d'être qu'elle reçoit à chaque fois. La *realitas obiectiva*, loin de coïncider avec l'*esse obiectivum*, est à l'*esse obiectivum* ce qu'un contenu formel est à son mode d'être. Cela montre que Dalbiez, qui pensait avoir retrouvé dans l'*esse obiectivum* scotiste le vrai antécédent de la notion cartésienne de la *realitas obiectiva*, n'a fait que repérer une notion assez semblable à celle qui est utilisée par Descartes, mais qui, en réalité, n'est pas la même. Le domaine de l'objectivité est certes partagé par les notions d'*esse obiectivum* et de *realitas obiectiva*, mais cela ne signifie pas qu'elles coïncident : alors que l'*esse obiectivum* désigne le 'mode d'être' qui appartient aux contenus formels lorsqu'ils s'objectent à la pensée, la *realitas obiectiva* cartésienne qualifie par contre ces contenus eux-mêmes, indépendamment des modes d'être dont ils peuvent être les porteurs. Ainsi, pour le dire de manière quelque peu paradoxale, le fait d'avoir reconnu sans hésitation, dans la notion d'*esse obiectivum*, l'antécédent par excellence de la *realitas obiectiva* cartésienne est ce qui n'a pas permis que d'autres antécédents, dont son vrai antécédent, pussent être repérés et pris en compte.

Troisième remarque. Dalbiez reprend la suggestion de Gilson, qui retrouvait un antécédent cartésien dans la distinction suárezienne entre *conceptus formalis* et *conceptus obiectivus*, mais il approfondit cette solution en remarquant l'importance du débat Suárez/Durand de Saint Pourçain (et Suárez/Vázquez) sur la définition de la vérité. Ce débat, nous l'avons vu, a permis d'isoler le concept objectif comme un *tertium quid* distinct et de l'acte mental et de la chose existante elle-même. Ici aussi, néanmoins, on pourrait objecter à Dalbiez que le problème n'était pas celui de retrouver dans la tradition scolastique des figures historiques du dédoublement de l'objet (chose existant/objet immanent) : de ce dédoublement – qui est au cœur de la pensée représentative – on avait déjà des témoins importants dans la philosophie médiévale elle-même. Ce qu'il fallait chercher était plutôt, et de nouveau, des antécédents de l'*ontologisation de la représentation*, à savoir des doctrines où l'objet immanent (certes distinct de la chose extra-mentale) se fait porteur d'une *vraie* réalité – d'une réalité consistante, et apte à exiger l'intervention de l'efficience.

Quatrième remarque. Dalbiez croît repérer, dans le réalisme de quelques auteurs relevant de la scolastique tardive, l'antécédent de l'application de l'efficience aux contenus idéaux. Le problème, à ce propos, est que selon ces 'réalistes' (Dalbiez cite Jean de saint Thomas !), ce qui est produit par la causalité de l'objet est l'acte même par lequel l'intellect saisit l'objet, ou bien l'espèce, et jamais (à ma connaissance) l'entité ou l'être de l'objet immanent lui-même. Chez Descartes, par contre, ce qui est censé être produit par la cause efficiente n'est pas l'idée en tant qu'acte ou forme de la pensée, mais c'est

le contenu lui-même qui est exhibé par cette idée ou cet acte. Le terme de la causalité, ainsi, est la chose elle-même en tant qu'elle est objectivement dans l'intellect – ce que Descartes, dans les *Premières Réponses*, appellera *res cogitata*. La différence entre l'attitude scolastique et l'attitude cartésienne ne s'enracine donc pas dans le fait que Descartes serait le premier (et le seul) à postuler l'intervention de l'efficience, car les scolastiques reconnaissaient déjà à la causalité la fonction d'expliquer l'émergence des actes mentaux et, plus souvent, des espèces. Elle consiste plutôt dans le fait que Descartes, à la différence des scolastiques, postule l'intervention de la causalité efficiente afin d'expliquer non point le 'porteur' des contenus mentaux (l'espèce, l'acte mental, l'idée ou toute autre entité relevant de catégorie de la qualité), mais bien la chose ou la nature même qui est contenue (donc représentée) dans ces 'porteurs'.

Or, au delà du détail des conclusions que les analyses de Gilson et Dalbiez ont permis de formuler, ce qui reste à l'historien c'est une modalité précise de concevoir la recherche historico-philosophique. En ce sens, le mérite d'Etienne Gilson, magistralement prolongé par Dalbiez, a été celui de montrer l'intérêt d'une méthode consistant à placer les auteurs dans les contextes *réels* dont leur pensée tire son origine.

Notre tâche à nous, aujourd'hui, n'est pas toutefois d'enregistrer ce mérite, mais plutôt de montrer la légitimité et la fécondité des lectures visant à interpréter les systèmes philosophiques à partir des contextes doctrinaux et conceptuels qui ont influencé et déterminé leur formulation – ce qui, évidemment, ne signifie pas nier leur originalité ou minimiser leur nouveauté. Ainsi comprise, la méthode des recherches de Gilson et Dalbiez n'a rien à faire avec le préjudice selon lequel toute enquête sur les sources ou les antécédents historiques constituerait une tentative de *réduction* des doctrines envisagées aux sources lexicales et conceptuelles qui pourraient avoir contribué à leur émergence historique. Tout au contraire, l'introduction des doctrines dans des enquêtes de longue durée, loin d'annuler la nouveauté des auteurs envisagés, finit par en mettre en avant l'originalité spéculative et la capacité de constituer une postérité novatrice. Ainsi conçue, la méthode de l'interprétation diachronique des systèmes philosophiques produit ce que l'on pourrait appeler une vraie *libération de l'histoire :* une telle méthode permet en effet non seulement de faire émerger la conceptualité qui gouverne les différents systèmes philosophiques, mais aussi et surtout de mettre en valeur la fonction qu'ils jouent au sein de l'évolution diachronique de l'histoire.

Or, c'est grâce à une telle méthode qu'il est possible d'apprécier et de valoriser les coupures et les discontinuités qui font la richesse – la 'réalité objective', dirait-on – de l'histoire de la philosophie.