Articles

Connaissance de Dieu et conscience de soi chez Descartes

MURRAY MILES *Brock University*

RÉSUMÉ: La méthode analytique par laquelle Descartes établit le premier principe de sa philosophie (cogito, ergo sum) consiste en un procédé cognitif associant intuition directe et inférence non-logique qui diffère significativement du modèle déductif que l'on prête depuis toujours au rationalisme du dix-septième siècle. Cet article démontre que ce même processus analytique est à l'œuvre dans la preuve de l'innéité de l'idée de Dieu, où, pourtant, il y a des doutes majeurs concernant sa légitimité.

ABSTRACT: The analytic method by which Descartes established the first principle of his philosophy (cogito, ergo sum) is a unique cognitive process of direct insight and non-logical inference that differs markedly from the deductive model of noetic apprehension long associated with seventeenth-century rationalism. In this paper, it is shown that the same analytic process is at work in the Third Meditation proof of the innateness of the idea of God, where, however, there are serious doubts about its legitimacy.

***Dialogue* 49 (2010), 1-24.**
© Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie 2010
doi:10.1017/S0012217310000144

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

1. Problème et objectifs

Il est bien connu que Descartes conclut de (1) la présence, dans tout acte de pensée humaine, d'une idée de l'*ego* qui pense, à (2) la coprésence d'une idée au moins implicite d'une substance pensante infinie, Dieu. Une formulation plus précise sera donnée ultérieurement, mais disons pour l'instant que la forme de l'argument pour l'innéité de l'idée de Dieu dans la *Troisième méditation* (ci-après la preuve de l'innéité) ressemble à peu près à cela :

P1 L'idée de l'imparfait présuppose l'idée de la perfection correspondante.
P2 L'*ego* possède une idée innée de soi-même en tant que chose imparfaite.
C Donc, l'*ego* possède une idée innée de la chose pensante parfaite, Dieu.

On croirait être en présence d'une déduction logique, et même d'un syllogisme (dans un sens large de ce terme). Pourtant, en soumettant à examen l'ordre et la manière dont les prémisses et la conclusion sont censées être *connues* selon la théorie de la connaissance de Descartes, l'on se rend compte que la conclusion est déjà implicite dans la deuxième prémisse et qu'elle devient explicite grâce à un processus de réflexion ni syllogistique ni logique sur cette seule prémisse mineure. Voilà le problème fondamental qui surgit de la preuve de l'innéité : compte tenu du processus rationnel par lequel Descartes lui-même se dit parvenu à la conclusion, s'agit-il véritablement d'un argument, voire d'un argument déductif, ou plutôt d'une intuition immédiate?

Puisque le *cogito, ergo sum*, dès la parution des *Méditations*, a fait l'objet de ce genre de questionnement, nul n'hésitera à suggérer que trouver la solution à notre problème (pourtant jamais formulé, ni à l'époque ni depuis) demande de partir de la réponse de Descartes à ceux qui semblaient vouloir faire du *cogito* et du *sum* la prémisse mineure et la conclusion, respectivement, d'une déduction dont la prémisse majeure supprimée serait *omne quod cogitat est*. Face à cette atteinte présumée au statut de vérité première du *cogito*, Descartes insista sur le fait que ce syllogisme parfaitement correct et rigoureusement démonstratif ne faisait que remettre dans l'ordre «synthétique» de la démonstration une connaissance acquise auparavant par la méthode dite «analytique» ou «de la découverte» (*inveniendi*). La conclusion, *sum*, expliqua-t-il, fut découverte en réfléchissant sur le seul *cogito*, tandis que la majeure, *omne quod cogitat est*, ne fut connue de manière explicite qu'après coup, en poursuivant la réflexion sur le *cogito* déjà amorcée. En supposant que ce qui vaut pour le *cogito*, le *sum*, et le principe *omne quod cogitat est* vaille également pour les prémisses et la conclusion de la preuve de l'innéité, il faudra admettre que derrière l'une et l'autre des ces deux pièces maîtresses du cartésianisme s'abrite un autre paradigme de la connaissance rationnelle que celle de la procédure déductive ou *more geometrico* qui fut longtemps attribuée au rationalisme du XVII^{e} siècle.

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

Notre premier objectif dans ce qui suit sera de jeter un regard nouveau sur le modèle intuitionniste de la connaissance rationnelle chez Descartes. L'«*analysis*» de Descartes est une méthode d'appréhension noétique qui comprend, dans un premier temps, une intuition immédiate d'une vérité absolument certaine, et, dans un deuxième temps, un processus de réflexion alogique sur les données immédiates de l'intuition. La réflexion rend explicite ce que l'on a déjà perçu dans l'intuition précédente, *sans que l'on s'en soit aperçu*. Il s'agit en effet d'une méthode ni déductive ni inductive (dans le sens de Hume et Mill), dont les origines remontent à l'*epagôgê* d'Aristote et dont l'influence s'étend jusqu'à la réflexion transcendantale de Kant et à la *Wesenschau* de Husserl.

Notre autre objectif sera d'attirer l'attention sur certaines différences entre la preuve de l'innéité et le *cogito, ergo sum*. La différence de signification du mot *cogito* dans l'un et l'autre contexte est tout aussi importante que les parallèles que nous venons de tracer. Dans le cadre du principe fondateur cartésien, *cogito* exprime une proposition singulière et contingente concernant ce que Hume appellerait «matter of fact and existence» (Hume, 1992, p. 195). Ce que le doute méthodique met en évidence c'est que cette «vérité de fait» (comme dirait Leibniz) touchant la pensée est plus certaine que tout autre jugement du même genre portant sur les choses matérielles ou immatérielles hors de l'esprit du sujet. Par contre, dans la prémisse mineure de la preuve de l'innéité, le simple mot *cogito* recouvre deux intuitions de vérités tant universelles que nécessaires — une paire de «vérités de raison» ou, selon le classement de Kant, deux jugements synthétiques *a priori* — concernant la structure formelle de toute pensée humaine — *des Bewußtseins überhaupt*, dans le langage de Kant. En tant que vérités strictement universelles et nécessaires, il va de soi qu'elles ne peuvent aucunement être le résultat de l'expérience interne ou de la généralisation empirique; néanmoins, l'introspection en est la condition indispensable, le point de départ nécessaire d'un procédé, d'abord intuitif, ensuite réflexif, que Descartes appelle *analysis* et que nous appellerons, soit induction intuitive (le terme utilisé communément pour l'*epagôgê* d'Aristote), soit réflexion analytique. Quelle que soit la désignation adoptée, un seul et même processus d'appréhension noétique fournit d'abord une connaissance intuitive de l'existence et de l'imperfection de l'*ego*, et par la suite, une connaissance de la perfection divine, dont l'idée est innée dans chaque esprit humain, pour aboutir, dans une dernière phase, à la connaissance du principe universel selon lequel l'idée de l'imparfait présuppose celle du parfait.

Dans la prochaine section nous examinerons de plus près l'argument présenté de façon approximative dans cette introduction. Puis, dans les troisième et quatrième sections, nous considérerons la manière dont les prémisses sont censées être connues selon la doctrine épistémologique cartésienne. La cinquième section sera consacrée au problème posé tout au début, à savoir si la preuve de l'innéité est un raisonnement ou bien une intuition. C'est ici qu'une comparaison avec le *cogito, ergo sum* mènera à des précisions sur le rationalisme de

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

Descartes. La section finale essayera de porter un regard critique sur l'usage que fait Descartes du *cogito, ergo sum* pour écarter certaines des objections suggérées par Gassendi et par Burman à l'application de sa théorie générale de l'innéité à l'idée de Dieu en particulier.

2. La preuve de l'innéité

Dans l' «Entretien avec Burman» (1648), la prémisse majeure de la preuve de l'innéité se trouve formulée de manière succincte et fertile : «tout défaut ou négation présuppose la chose de laquelle le défaut déchoit, que la négation nie» (AT V 153).[1] D'après ce principe métaphysique universel, afin de parvenir à l'idée de quelque chose d'imparfait, il faut soit limiter, soit mettre au négatif, l'idée de la perfection correspondante dont on dispose préalablement. Le fait que quelque chose de la sorte soit déjà suggéré par le *mot*, au préfixe négatif, «*im*perfection» n'est qu'un hasard; le mot «infini» se forme sur le mot «fini», dont il est la négation, bien que le véritable ordre des idées soit nécessairement l'inverse selon le principe universel qu'énonce Descartes. Cet ordre des idées est également attesté par la preuve de l'innéité :

> Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres, par la négation du mouvement et la lumière : Puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie, que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même : car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute, et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature? (AT VII 45)[2]

Inutile d'insister sur le fait que derrière la question, «comment serait-il possible etc.», se cache le principe métaphysique universel invoqué dans l'entretien avec Burman. Avec le texte de la *Troisième méditation* sous les yeux, nous sommes en mesure de reformuler de façon plus exacte l'argument esquissé plus haut.

(P1) Puisque chaque idée d'un «défaut [ou imperfection] … présuppose la chose de laquelle le défaut déchoit»
(P2) et que l'*ego* du *cogito* possède l'idée innée de soi-même comme étant une chose pensante finie ou imparfaite
(C) il s'ensuit que l'*ego* possède nécessairement l'idée innée de la chose pensante infinie ou parfaite, Dieu.

Formulé de cette façon, l'argument n'établit strictement que (dans les mots de Descartes) «j'ai [...] premièrement en moi la notion de l'infini que du

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

fini»; ni *l'innéité* de l'idée de Dieu ni la *nécessité* du conséquent (à distinguer de la nécessité de la conséquence) n'apparaît clairement. Pour établir *l'innéité*, il faut ajouter deux autres prémisses sous-entendues, à savoir (a) que la conscience de soi est innée et (b) que toute idée qui précède une idée innée en tant que sa condition est innée à plus forte raison. Or, (b) semblerait être une évidence «analytique» dans le sens kantien du mot; et quant à (a), c'est ce qui ressort clairement de ce passage antérieur de la *Troisième méditation* :

> Or de ces idées [que je trouve en moi] les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même : Car que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre (AT VII 37 *sq*.).

Ici l'expression «tenir [...] de ma nature propre» est manifestement synonyme de «né avec moi» ou «inné»; et puisque «chose» ou «substance» et «pensée» sont toutes des idées innées, le concept «chose ou substance pensante», qui en est l'amalgame, l'est également. La conclusion peut donc être reformulée de manière à mettre en lumière tant l'innéité que la modalité du conséquent comme suit : «L'idée d'une chose pensante parfaite est nécessairement innée dans tout esprit humain». S'agissant d'une vérité universelle et nécessaire concernant un esprit humain quelconque (*überhaupt*), ne faut-il pas que les prémisses soient, elles aussi, des vérités du même genre? Ceci nous amène à la question de savoir comment la majeure et la mineure sont connues, si ce n'est pas par l'observation et la généralisation empiriques.[3]

3. La seconde prémisse

Commençons par la seconde, à savoir la prémisse selon laquelle l'*ego* du *cogito* possède nécessairement une idée innée de soi-même comme étant une chose pensante et imparfaite. Cette proposition singulière et apparemment contingente n'est nullement une vérité de fait établie sur la base de l'expérience interne. Certes, dans le principe fondateur de Descartes, la prémisse, *cogito*, n'est rien d'autre qu'une vérité empirique — mais non moins certaine, pour autant.[4] Par contre, dans la preuve de l'innéité, *cogito* exprime deux intuitions *a priori* qui ont trait à l'essence même ou à la structure constitutive de toute pensée humaine en tant que telle : *cogito* veut dire

i) je suis conscient de mes actes et de moi-même qui pense
ii) comme étant un être imparfait ou fini.

Selon (i), toute pensée humaine (dans le sens large que donne Descartes à ce mot, c'est-à-dire tout acte de sensation, d'imagination, de conception intellectuelle,

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

du jugement, d'émotion, ou de volonté) est *essentiellement réflexive*.[5] Cela veut dire que toute opération de pensée, quel que soit son objet primaire, comporte en soi une conscience de (a) l'acte de pensée et (b) de celui qui pense, du sujet pensant. Cette caractéristique sert à différencier l'homme des bêtes qui ne sont pas du tout, comme l'a cru Descartes, des machines complexes, mais plutôt des êtres capables de sentir le plaisir et la douleur, de percevoir et de poursuivre ou éviter les choses perçues, bien qu'elles soient incapables, comme l'a fait remarquer Leibniz, de dire «moi», c'est-à-dire, d'*ap*ercevoir ce qu'elles sentent ou désirent ou craignent ou perçoivent.[6] En tant que sujet d'une pensée spécifiquement *humaine*, donc, je suis *nécessairement* conscient (jusqu'à un certain degré) et de mes propres actes et de la substance pensante dont ils sont les accidents, les états passagers.[7]

La partie (a) du double constat (i), celle qui concerne la conscience des actes, ressort clairement de la définition générale de la pensée. Selon les *Principes*, le mot *cogitatio* s'applique à «tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes (*illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est)*» (I, 9). Cette définition ne se distingue guère de celle des réponses aux secondes objections : «tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement conscients (*illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus*)» (AT VII 160). Aucune des deux définitions ne donne un simple éclaircissement du sens du *mot* «*cogitatio*»; comme dans toute définition cartésienne, il s'agit plutôt de la description de l'essence de la *chose* même, c'est-à-dire, ici, de la structure formelle de toute pensée humaine. En réfléchissant sur un certain nombre d'actes de perception, d'imagination, de conception, etc., Descartes concentre son attention sur la structure nécessaire (au lieu du contenu contingent) de sa pensée; en réfléchissant de la sorte, il *saisit* avec une évidence qui est indépassable que *tout* acte de «pensée» humaine s'accompagne nécessairement d'une conscience, si faible soit-elle, de l'acte lui-même.

Que toute opération de l'esprit humain inclue la connaissance de cette opération peut être exprimé convenablement par la formule : «toute pensée s'accompagne d'une conscience de soi». Il faut bien dire «conscience», et non pas «pensée de soi», car dans les définitions citées plus haut Descartes distingue nettement entre les deux. Alors que «conscience» désigne la connaissance infaillible de ses propres actes, le mot «pensée» s'applique aux actes dont les objets sont externes et, dans la majorité des cas, matériels, par conséquent douteux. Or, cette conscience réflexive n'est nullement un acte distinct de celui par lequel je représente des objets hors de moi; ce n'est pas, en d'autres termes, un deuxième acte d'ordre supérieur ayant pour objet l'acte premier, celui dont l'objet est une chose réellement existante ou seulement imaginée, mais en tout cas *représentée* comme existant hors de l'esprit. Au contraire, la conscience de soi est un élément inhérent ou constitutif d'un seul et même acte, dont la structure universelle peut s'exprimer dans la formule : *cogito = ego cogito me cogitare*.[8] Cette formule, empruntée à Heidegger, représente une

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

rupture radicale avec les prédécesseurs scolastiques de Descartes, notamment Thomas d'Aquin, de même qu'avec ses contemporains, parmi eux Leibniz et Hobbes, pour qui la conscience de soi est un deuxième acte de pensée qui, s'il a lieu (ce qui n'est pas nécessaire), se produit *après* l'acte dont on est conscient, si bien que la conscience de soi est intimement liée à la mémoire pour Leibniz, qui l'appelle carrément «mémoire intellectuelle» pour la distinguer de la mémoire empirique de nos perceptions.[9]

Rappelons brièvement l'autre partie du premier constat (i) de P2 : à part (a) la conscience de l'acte éphémère, tout acte de pensée s'accompagne (b) d'une conscience de l'*ego*, c'est-à-dire de la substance relativement permanente dont l'acte est l'accident. Un siècle après Descartes, Hume était sans aucun doute parfaitement conscient de (a); mais tout en reconnaissant le *fait* de la réflexivité de la perception (son terme pour la *cogitatio* de Descartes) en tant que vérité générale basée sur des impressions intérieures, Hume a tout de même récusé avec fermeté l'idée d'un *ego* ou substance pensante qui serait donnée au regard introspectif au même titre que les perceptions individuelles.[10] Tout le problème se résume à la question si, oui ou non, la théorie huméenne, bien connue sous le nom «bundle theory of the mind», est une description partielle et déficiente de la structure unitaire et complexe de la pensée que Descartes a saisi dans toute son universalité, sans rien ajouter de ce qui ne se présente pas de façon immédiate et certaine au regard réflexif, ni rien omettre de ce qui est immédiatement donné. Selon Descartes:

> il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer… Enfin je suis le même [*ego*] qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes de sens (AT IX-A, 23).[11]

Dans ce bref passage de la *Seconde méditation*, Descartes soutient sans équivoque ni hésitation la thèse (fort controversée depuis Hume) de l'intuition immédiate et certaine de l'*ego* pensant comme substance numériquement identique dans le flux de ses diverses pensées accidentelles. L'autre thèse, beaucoup moins discutable, selon laquelle tout acte de pensée s'accompagne *en fait* d'une conscience des actes ou opérations de l'esprit, est presque un lieu commun, parfaitement recevable pour Hume, qui remonte en effet à Aristote et n'a jamais été complètement perdu de vue dans la tradition aristotélicienne.[12]

Venons en maintenant à la seconde partie de la prémisse mineure, la thèse selon laquelle l'*ego* soit conscient de ses actes et de soi (ii) *comme étant finis*. Précisons d'abord l'idée de finitude en question. Traditionnellement, les marques de l'imperfection humaine les plus fréquentes furent des caractéristiques de l'être humain en chair et en os; l'ignorance, l'erreur et le désir de connaissances plus étendues y figuraient, bien sûr, mais d'une manière secondaire par rapport au mal et au péché que commet l'homme corporel, et loin

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

derrière des attributs comme la temporalité et la mortalité. Or, pour le Descartes des cinq premières méditations, qui ignore toujours s'il possède un corps matériel ou non, la finitude humaine se résume à l'existence indubitable d'un certain nombre de modes de pensée, tels le doute et le désir, ou bien à l'erreur et à la croissance graduelle de la connaissance. Que ces *modi cogitandi* soient tout ce qui reste des marques traditionnelles de l'imperfection humaine s'ensuit du fait que, dès la *Seconde méditation*, un «esprit, un entendement, ou une raison» (AT VII 27) remplace l'être humain, composé d'un corps et d'une âme, en tant que référent du mot «moi». Le constat (ii) de P2 ne peut pas dépasser ce sens restreint de la finitude sans basculer dans l'incertitude.[13]

Il faut insister une fois de plus sur la nécessité exprimée par la thèse que la conscience de soi s'accompagne d'une conscience de la *finitude* (aussi minime soit-elle). Tout comme la réflexivité, la finitude de l'esprit humain est un caractère *strictement* universel et nécessaire de l'esprit humain, même si celle-ci ne peut être reconnue autrement que sur le fond de l'idée de la perfection infinie de Dieu. Le doute, l'erreur, le désir ne sont que des *occasions* contingentes de la connaissance de cette vérité universelle et nécessaire concernant toute pensée qui puisse être nommée «pensée humaine». Il ne s'agit pas du constat banal que personne n'est jamais tout à fait à l'abri du doute et de l'erreur puisque certaines des perceptions de l'esprit resteront toujours moins claires et distinctes que ne le sont le *cogito* et le *sum*; il s'agit plutôt de l'intuition certaine qu'un esprit dont toutes les perceptions étaient d'une clarté et distinction parfaites ou maximales ne serait pas du tout un esprit humain; loin d'être *l'image* de l'esprit divin, comme l'est le nôtre, un tel esprit ne se distinguerait pas du tout de la *mens divina*.

4. La première prémisse

Il est évident qu'en tant qu'expression de deux vérités de raison absolument certaines, la seconde prémisse est du type requis pour appuyer une conclusion censée exprimer une proposition strictement universelle et nécessaire concernant l'esprit humain. Quant à la première, la formulation même du principe «tout défaut … présuppose la chose de laquelle le défaut déchoit» indique qu'il s'agit de l'un de ces principes dits «de la lumière naturelle» (AT VII 47 *et passim*), c'est-à-dire de l'une des «notions communes ou axiomes» (*Principes* I, 49) dont le sujet humain peut devenir conscient en réfléchissant sur sa propre pensée. Certes, P1 ne figure pas parmi les principes de la lumière naturelle énumérés en *Principes*, I, 49, où Descartes ne cite que quelques exemples, notamment «qu'il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense». Mais l'idée de Dieu ne figure pas non plus dans la liste des idées innées dressée dans la *Troisième méditation*, à savoir «ce que c'est qu'on nomme en général une chose [ou une substance], ou une vérité [une proposition claire et distincte], ou une pensée [l'objet direct de la *conscientia*]» (AT VII 38). En attendant de faire un examen

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

approfondi de l'objection de Burman, nous supposerons de manière provisoire que la phrase qui termine la réponse de Descartes exprime un principe du même genre que «le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités » (*Principes*, I, 52) et «le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait» (*ibid.*, I, 18). Un tel statut de principe de la raison, qui est essentiel à son rôle dans la preuve de l'innéité, est suggéré par un principe précurseur bien connu qu'il convient de considérer brièvement ici.

Nul étudiant en philosophie n'ignore le célèbre principe platonicien selon lequel, pour reconnaître que *a* (une chose) possède *F* (un attribut) dans une mesure qui n'est qu'imparfaite (ou bien qu'*a* est moins *F* que *b*), il faut être déjà en possession d'une idée au moins implicite de la *F*-ité parfaite, laquelle sert d'idéal ou standard dont *a* déchoit (ou dont il déchoit plus que *b*). En mettant ce principe platonicien à côté de celui qu'énonce Descartes à Burman, l'on se rend compte que l'idée de la perfection est devenue ce qu'elle n'avait jamais été chez Platon ou n'importe quel autre philosophe grec, à savoir l'idée d'une perfection absolument *infinie*. Du reste, Platon emploie le verbe grec *endeô* pour exprimer exactement la même relation que Descartes désigne par le verbe latin *deficere a ...* — une allusion au *Phédon* (cf. 74d) tout à fait comparable à celle de la *Cinquième méditation* concernant l'affinité entre la conception cartésienne de l'innéité et la théorie platonicienne de la réminiscence (cf. AT VII 64). Cette continuité de langage renvoie à une autre, celle-ci plutôt philosophique, qui tient du fait que le mot «mesure» (grec, *metron*, latin, *mensura*) ait une signification double : d'une part, «mesure» peut signifier une unité de mesure sur la base de laquelle l'on puisse découvrir que *a* est plus ou moins grand (comporte plus ou moins d'unités individuelles de *F*) que *b;* d'autre part, une mesure peut être un standard idéal de la *F*-ité auquel *a* et *b* puissent être comparés de sorte qu'il devienne perceptible que l'un déchoit plus de la *F*-ité parfaite que l'autre. Or, Platon emploie le mot «mesure» dans ce dernier sens, et Descartes emboîte le pas, tout en substituant au standard idéal fini de Platon une perfection infinie, comme nous l'avons relevé.[14]

Tout uniques, uniformes, éternelles, immuables, ingénérables, incorruptibles (et ainsi de suite selon la liste des caractères parménidiens de l'être) soient les Formes de Platon, il convient de souligner qu'elles n'en sont pas moins des choses *finies*. Qu'elles soient finies n'empêche pas que ces universaux transcendants fonctionnent comme des mesures idéales permettant à l'esprit humain de discerner des relations de plus ou de moins parmi les choses particulières qui y participent. En adoptant — et adaptant — ce concept platonicien de mesure, Descartes ne fait que suivre Thomas d'Aquin, lequel avait déjà employé la perfection infinie de Dieu comme norme idéale, de sorte que, s'agissant de Dieu et ses créatures, la paire «parfait-imparfait» coïncide avec d'autres comme «infini–fini», «indépendant–dépendent» et «complet–incomplet». Il en est de même dans l'œuvre de Descartes, pour qui Dieu est «une substance infinie» (AT VII 45) et «souverainement parfaite» (AT VII 66) dont «l'unité, la

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

simplicité, ou l'inséparabilité» des attributs est «une des principales perfections» (AT VII 50; *cp*. également *Principes* I, 14, 21 et 22). Dans les *Premières réponses*, Descartes distingue explicitement ce sens strict ou absolu d'«infini», qui s'applique à Dieu seul, au sens large ou relatif du mot. Ainsi, «l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité» sont infinies dans le sens que «sous quelque considération seulement je ne vois point de fin» (AT VII 113). Pour désigner de tels infinis *potentiels*, ou, comme on dirait aujourd'hui, de telles séries transfinies, le terme approprié est «indéfini» (*ibid*.; cf. également *Principes* I, 26 *sq*.). Dans le sens strict ou absolu, le mot «infini» s'applique à «ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, au quel sens Dieu seul est infini» (*ibid*.). Donc, tout en prenant la «mesure» au sens platonicien comme point de départ, Descartes finit par la transformer tout autant qu'il a modifié la théorie platonicienne de l'*anamnêsis* en y introduisant la doctrine théologique des «semences premières des vérités, déposées [...] dans l'esprit humain» par le créateur divin (AT X 376).[15] Considérant les antécédents platoniciens et médiévaux du principe énoncé à Burman, il semble tout à fait justifié de supposer provisoirement que P1 ait le même statut épistémologique que, par exemple, *ex nihilo nihil fit* (*cf.* AT VII), même s'il occupe une place beaucoup moins centrale dans l'œuvre de Descartes.

En guise de conclusion, ajoutons un mot sur la conception cartésienne de l'innéité qui ménagera une transition vers la section suivante. Peu après le célèbre passage de la *Troisième méditation* où il remarque qu'«on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée [de lui-même] pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage» (AT VII 51), Descartes invoque une conception de l'innéité qui témoigne à la fois de la théorie traditionnelle d'empreintes ou traces laissées sur l'esprit humain, et d'une toute nouvelle théorie, celle-ci propre à Descartes, selon laquelle tout ce qui est le fruit de la réflexion sur le *cogito*, par exemple la réflexivité et la finitude de la pensée humaine, est inné.[16] Voici le passage en question :

> Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même; c'est-à-dire que, lorsque je fais reflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps [*simul*], que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu (AT VII 51).

Selon ce texte, celui qui médite entend l'idée de Dieu «en même temps» (*simul*), que l'idée de sa propre dépendance et finitude. Dans la preuve de l'innéité, par contre, l'ordre était inverse (*priorem quodammodo in me esse*

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

perceptionem infiniti quam finiti). Dans la section suivante nous verrons que Descartes retient l'une et l'autre de ces deux thèses apparemment contradictoires dans une synthèse qui peut être résumée de la manière suivante. Dans l'ordre temporel des idées, une connaissance *implicite* de Dieu est simultanée avec l'idée innée de la nature finie de la pensée et de l'*ego* qui pense*;* en d'autres termes, elle est implicitement présente à l'esprit du moment même que l'est la pensée, c'est-à-dire dès le moment où l'*ego* se met à penser. Néanmoins, la connaissance implicite de la perfection infinie de Dieu *précède* la conscience *explicite* de soi-même (*cogito*) dans l'ordre intemporel de la connaissance, ou dans l'ordre logique, puisqu'elle sert de mesure qui rend la conscience de la finitude de la chose pensante possible. C'est cette conscience explicite de soi en tant qu'imparfait qui, à son tour, rend possible la connaissance *explicite* de la perfection de Dieu, laquelle est ainsi *ultérieure* dans l'ordre du temps *et* à la conscience implicite *et* à la conscience explicite de l'*ego* fini. Toutefois, puisque l'idée *implicite* de Dieu précède dans l'ordre logique l'idée *explicite* du «moi» fini qui est innée, il s'ensuit que l'idée implicite de Dieu est innée à plus forte raison.[17] Reste à montrer que c'est bien la théorie de la connaissance qui est présentée dans la réponse de Descartes à ceux qui lui semblaient voir dans le *cogito, ergo sum* les prémisses d'un syllogisme enthymématique.[18]

5. La Méthode analytique

À la méthode de «*synthesis*» (AT VII 155f.) employée dans les preuves *more geometrico* des Secondes Réponses, Descartes juxtapose «la voie analytique» des *Méditations*, laquelle est «la plus vraie, et la plus propre pour enseigner» (AT VII 156). La similarité entre cette «voie» et le procédé aristotélicien connu sous le nom «induction intuitive (*epagôgê*)» saute aux yeux dans un texte des *Secondes réponses* :

> Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme [*ex nullo syllogismo*]; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit [*simplici mentis intuitu*]. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même [*apud se experiatur*] qu'il ne se peut pas se faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières (AT VII 140 *sq.*).

À cette assertion sans ambiguïté selon laquelle le *sum* n'est nullement la conclusion d'une inférence directe ou indirecte, mais une saisie ou intuition immédiate, Burman objecta que les mots *ex nullo syllogismo* étaient en contradiction avec *Principes*, I, 10, où Descartes avait écrit, au contraire :

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

> et lorsque j'ai dit que cette proposition : *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres semblables.

La conclusion que Burman voulut tirer de cet article — à juste titre, dira-t-on — est que, loin d'être la première des connaissances, le *cogito, ergo sum* présuppose des notions primitives, notamment celles de la «pensée» et l'«existence», tout autant que la connaissance du lien logique entre elles qui nous rend conscients «que pour penser il faut être». Mais Descartes récuse cette conclusion en distinguant de ce que nous connaissons explicitement, c'est-à-dire avec attention au connu, ce qui est connu sans que l'on s'en aperçoive :

> Avant cette conclusion : *je pense, donc je suis*, on peut savoir que *tout ce qui pense existe*, car cette majeure est en réalité antérieure à ma conclusion, qui s'appuie sur elle. C'est en ce sens que, dans les *Principes*, l'auteur déclare qu'elle vient la première, puisque justement de façon implicite, la majeure est toujours présupposée et vient toujours la première; mais ce n'est pas une raison pour que je connaisse toujours de façon expresse et explicite qu'elle vient la première, et que j'en aie la connaissance avant ma conclusion, puisque justement je prête attention seulement à ce que j'expérimente en moi (*quod in me experior*), comme *cogito, ergo sum*, sans prêter attention à la notion générale que *tout ce qui pense existe* (AT V 147).

Que les mots *cogito, ergo sum* expriment une saisie intellectuelle ou intuition directe n'exclut point qu'ils résument un vrai procédé, ou mieux, un «progrès» de la pensée, un véritable «mouvement» graduel d'explicitation de ce qui est implicite dans chaque pensée comme telle. Dans ce progrès, qui n'a rien à voir avec la logique formelle, ou la «Dialectique», comme dirait Descartes (voir note précédente), ce dont on est à peine conscient dans la conscience de soi, par exemple, ce que c'est que penser ou exister, se fait connaître peu à peu de manière explicite. Il en va de même pour le principe universel *omne quod cogitat, est*, et pour toute notion commune du même genre, notamment «le néant ne peut avoir aucuns attributs» (voir *Principes*, I, 11 et 52), principe que Descartes glose de la manière suivante : «lors qu'on rencontre quelque [attribut], on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe» (*Principes* I, 52). Tout comme *omne quod cogitat, est*, ce principe de la lumière naturelle surgit *à l'occasion* d'une réflexion sur la proposition singulière et contingente «je pense» ceci ou cela. En effet, lorsque je réfléchis avec attention à l'existence certaine de mes propres actes de pensée (*cogito*), je me rends compte, sans inférence aucune (malgré le mot «conclure»), de la nécessité de l'existence d'une substance pensante ou *mens* auquel ces actes appartiennent (*sum*).

Puisant de manière plus soutenue dans cette même intuition immédiate, je parviens ensuite à saisir la proposition générale (mais sans signification

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

existentielle) «le néant ne peut avoir aucuns attributs», laquelle est tout de même connue d'avance dans ce sens précis : faute de connaissance implicite du principe général, la transition de l'esprit du *cogito* au *sum* ne pourrait nullement se faire. Et ce qui vaut pour *nihili nullae sunt proprietates* — le vrai principe à l'œuvre dans la découverte du *cogito, ergo sum* — s'applique également au principe *omne quod cogitat est* que certains citaient pour mettre en cause la primauté du *cogito*, mais qui ne sert en réalité qu'à en fournir la démonstration pour qui ne l'a pas encore aperçu. Ces deux transitions de l'esprit, celle (1) du *cogito* au *sum* (moyennant une connaissance *implicite* d'un principe général), et celle (2) de la connaissance implicite à la connaissance *explicite* du principe universel, font partie d'un seul et même processus d'intuition continue qui se déploie graduellement dans le temps. C'est la première transition ou mouvement de la pensée qui explique la présence de la particule «*ergo*»; mais c'est le choix de cette particule *logique* — tout comme l'usage, à mauvais escient, de mots comme «conclure» — qui a induit en erreur tant de lecteurs de Descartes, en suggérant, au lieu d'une multiple refocalisation de l'attention à l'intérieur d'une seule et même intuition, une inférence logique là où il n' y a ni syllogisme ni inférence immédiate.[19]

Avant de nous tourner à nouveau vers la théorie cartésienne de l'innéité, résumons l'essentiel de ce qui précède en disant que dans le déroulement d'un processus rationnel qui reflète, pour reprendre l'expression de Descartes, «le propre de notre esprit », la connaissance de l'universel, bien que «plus tôt» que la connaissance du particulier «en soi» ou «par nature», comme dirait Aristote (cf. *An. Post*. 71b33-72a5), n'en est pas moins «plus tard» dans l'ordre *temporel* de la connaissance *explicite*. Or, cette priorité de l'universel précise le sens exact de l'innéité chez Descartes : qu'il s'agisse de concepts généraux ou d'axiomes universels, «innée» désigne ce qui est «par nature» implicite dans tout acte de pensée, et partant susceptible d'être rendu explicite par une activité de réflexion sur de tels actes. Voilà la doctrine strictement philosophique derrière l'image pittoresque des vérités éternelles implantées dans l'esprit humain par un Dieu créateur, dont la nature toute parfaite garantit que les «semences» ou principes de la connaissance humaine reflètent parfaitement les principes des choses, c'est-à-dire les natures ou essences des êtres matériels ou immatériels hors de l'esprit que Dieu a également créés.[20]

Même s'il est impossible d'ignorer certains vestiges de la doctrine platonicienne de l'innéité dans ce récit judéo-chrétien concernant la création des vérités éternelles, la conception de base de la connaissance rationnelle n'en reste pas moins aristotélicienne.[21] C'est en réfléchissant sur ses propres pensées *particulières*, notamment sur le doute et l'erreur auxquels il est susceptible à chaque moment du progrès graduel qui l'amène de la connaissance obscure et confuse à celle parfaitement claire et distincte, que Descartes comprend qu'il est une chose pensante *finie*. Ce qui ne semble au début qu'une vérité de fait contingente concernant sa propre conscience de soi en particulier se révèle, grâce à la réflexion analytique, comme une vérité universelle et nécessaire concernant

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

l'essence même de toute pensée humaine. Mais, insiste Descartes, cette saisie parfaitement certaine de la finitude humaine contient déjà dans son sein la connaissance de la distance infinie qui sépare la *mens humana* de la *mens divina* et, à ce titre, l'idée de Dieu elle-même. C'est sur ce point que Descartes attire l'attention de Burman, en ayant recours au principe de la lumière naturelle «tout défaut présuppose la perfection dont il déchoit», principe qui est déjà implicite dans la conscience de soi, tout comme le *sum*, bien qu'aucun des deux ne soit capable d'être connu explicitement qu'ultérieurement.

Afin de confirmer cette interprétation, considérons enfin l'objection de Burman et la réponse de Descartes de plus près. Burman s'attaque à la dernière phrase de la preuve de l'innéité dans la *Troisième méditation* : «car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute, et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?» Cette phrase serait selon Burman en pleine contradiction avec un passage du *Discours de la méthode*, où Descartes écrivait «qu'il avait vu clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter. Voilà donc [ainsi Burman] une connaissance qu'il a acquise indépendamment de toute considération de l'être parfait, et la connaissance de Dieu n'a pas précédé la connaissance de soi» (AT V 153).

Si, comme le *Discours* semble le sous-entendre, il suffit pour comprendre sa propre finitude de comparer le doute à la connaissance, c'est-à-dire comparer *sa propre* perception obscure et confuse à *sa propre* perception claire et distincte, il n'y a nul besoin de l'idée de Dieu. En réponse, Descartes soutient que même en ce passage

> c'est par la perfection de Dieu qu'il a connu sa propre imperfection. Quoique, explicitement, il n'en sait rien, implicitement, c'est bien ainsi qu'il a procédé. Explicitement en effet nous pouvons connaître notre imperfection avant la perfection de Dieu, puisque nous pouvons tourner notre attention vers nous avant de la tourner vers Dieu, et conclure que nous sommes finis avant de conclure qu'il est infini. Mais, implicitement, la connaissance de Dieu et de ses perfections doit toujours précéder la connaissance de nous-mêmes et de nos imperfections : en effet, dans la réalité des choses [«par nature»], la perfection infinie de Dieu est antérieure à notre imperfection, puisque notre imperfection est un défaut ou négation de la perfection divine, et que tout défaut ou négation présuppose la chose de laquelle le défaut déchoit, que la négation nie (*ibid.*).

Vu que Descartes explique la priorité de l'infini en termes de la même distinction entre l'implicite et l'explicite dont il se sert pour expliquer la relation entre majeure, mineure, et conclusion en défendant la primauté du *cogito*, il semble indéniable que tant la preuve de l'innéité que le *cogito, ergo sum* sont issus d'une unique démarche rationnelle. On pourrait toutefois objecter qu'il n'est pas admissible de mettre ainsi en parallèle le couple infini–fini de la preuve de l'innéité, d'une part, et le couple universel–particulier du *cogito, ergo sum*, de

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

l'autre. Mais il ressort clairement de la lettre à Clerselier du 23 avril 1649 que les deux ne font qu'un pour Descartes :

> Or je dis que la notion que j'ai de l'infini est en moi avant celle du fini, parce que, de cela seul que je conçois l'être ou ce qui est [en général], sans penser s'il est fini ou infini [en particulier], c'est l'être infini que je conçois; mais, afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette *notion générale* de l'être [infini], laquelle par conséquent doit précéder (AT V 356, nous soulignons).

À tort ou à raison, Descartes considère le terme «infini» l'équivalent d'«universel» dans ce passage, ou plus exactement, «l'être infini» équivaut à ses yeux à «la notion universelle de l'être». Ne faut-il pas en conclure que, sauf exception, les paires «infini-fini» et «universel-particulier» coïncident dans la métaphysique de Descartes?

6. Conclusion

À en croire le témoignage des textes considérés jusqu'ici, Descartes se considérait, face à l'objection de Burman, en possession d'une réponse tout aussi juste que celle fournie aux objections contre le *cogito, ergo sum*. En conclusion, considérons deux raisons de croire qu'il avait tort en ce qui concerne la preuve de l'innéité, même si sa défense du *cogito* ne perd rien de sa force suite à l'erreur en question.

La principale pierre d'achoppement est le fait que l'idée de Dieu soit (comme dirait Kant) une notion «transcendante» (cf. *Critique de la raison pure*, A296/B352 *sq.*). Par conséquent, il est impossible de concevoir comment une telle idée puisse être implicite dans la conscience de soi de chaque être fini humain, comme le sont, par exemple, «chose» ou «substance», «vérité», «pensée» ou divers principes de la lumière naturelle basés sur ces notions-là. Car nous *sommes*, en fin de compte, nous-mêmes des choses ou substances pensantes, et partant des êtres capables de concevoir clairement et distinctement ce qu'est une chose ou une substance, ce que sont la pensée, l'existence et la vérité, étant donné que nous concevons clairement et distinctement que nous pensons et existons et qu'il est *vrai* que ce qui pense ne peut pas ne pas exister et que, si une pensée existe, il faut qu'une substance existe, dont elle est la pensée. Pour cette raison, nous sommes en mesure de concevoir ces concepts généraux et principes universels en réfléchissant sur notre propre pensée, c'est-à-dire, sur nous-mêmes. C'est précisément le sens du mot «inné» chez Descartes : concevable sans expérience externe et sans exercice de l'imagination, simplement en réfléchissant sur sa propre pensée. Mais cette idée de l'innéité rend difficile, pour ne pas dire impossible, de concevoir comment une idée comme celle d'une substance *matérielle* finie pourrait être innée en nous qui sommes des substances *immatérielles* finies. Et l'objection que souleva Gassendi dans les cinquièmes réponses vaut *a fortiori* pour l'idée transcendante de la perfection

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

infinie de Dieu. Comment pourrions-nous, substances *finies* ou *imparfaites*, parvenir à l'idée de la perfection *infinie* de Dieu en réfléchissant sur nous-mêmes?[22] Descartes, a-t-il développé d'abord, de toutes pièces, une nouvelle théorie de l'innéité basée sur sa découverte de la réflexivité constitutive de la pensée humaine, pour ensuite basculer dans l'incohérence en essayant d'étendre cette théorie au delà des cas qui en sont à l'origine en l'appliquant à toute idée claire et distincte, y compris celle du corps matériel et de la perfection infinie de Dieu, par rapport auxquelles elle n'a plus de sens?[23]

Mais une autre objection est tout aussi dévastatrice. Selon Descartes, pour se rendre compte de sa propre imperfection, il faut une «mesure» ou norme infinie de la perfection. Mais, comme objecta Burman, le *Discours* indique, au contraire, que la comparaison du doute et de l'incertitude avec l'idéal de la connaissance certaine suffit pour nous convaincre de notre finitude. Suivant l'exemple de Burman, on pourrait objecter que le doute méthodique des *Méditations* montre que la connaissance de notre propre finitude ne requiert même pas la possession d'une perception claire et distincte *actuelle*. Descartes n'emploie-t-il pas le rêve pour mettre en doute l'ensemble des sciences de la nature (la physique, l'astronomie et la médecine), introduisant ensuite le Dieu tricheur pour démontrer que les sciences formelles, telles l'arithmétique et la géométrie, sont, elles aussi, sujettes au doute, bien qu'à un degré moindre que les sciences de la nature? Et si même *avant* la découverte actuelle d'une vérité capable de résister aux *rationes dubitandi* les plus «extravagantes» il était déjà possible de démontrer que les mathématiques pures et *a fortiori* les sciences naturelles (pour ne rien dire de la perception ordinaire) étaient douteuses, ne faut-il pas conclure que rien de plus est requis pour la conception de sa propre imperfection ou finitude que l'idée d'une *possible* vérité apodictiquement certaine, celle d'une vérité qui *pourrait* résister aux arguments tirés du rêve et du Dieu tricheur? Il est loin d'être clair que Descartes ait une réponse à cette objection, qui n'est qu'une autre version de celle de Burman.

Comment Descartes aurait-il réagi à ces deux objections? Il est peu probable, vu sa parfaite sérénité face aux objections de Gassendi et Burman, qu'il s'en soit beaucoup inquiété. À la deuxième, à savoir qu'une norme finie et même hypothétique de ce qui est clair et distinct suffirait pour s'apercevoir de sa propre finitude, il aurait probablement répondu en insistant sur le principe de la lumière naturelle que le fini présuppose l'infini. Mais c'est exactement ce que Burman voulait contester sur la base de certaines remarques du *Discours*, et ce qui est encore moins évident à la lumière du doute méthodique des *Méditations*. Quant à la première objection, celle inspirée par Gassendi, il n'y aurait rien d'étonnant si Descartes avait tenté d'en tirer un argument *en faveur de* l'innéité. Le fait même que l'idée de Dieu ne puisse pas être comprise selon le modèle réflexif qui rend intelligible l'innéité de «pensée», «chose», etc. pourrait être avancé comme preuve que cette idée a dû être implantée directement dans l'esprit humain par le créateur divin. Pourtant, ce recours au modèle classique de l'innéité pourrait occasionner des réserves tout aussi graves que celles

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

qu'il est censé écarter. Il n'en reste pas moins possible que quelque pressentiment de cette objection ait motivé Descartes à retenir la théorie des «semences» divines dans son arsenal philosophique.

Notes

1 Nos citations renvoient à l'édition des *Œuvres de Descartes* par C. Adam et P. Tannery (AT). Le chiffre romain désigne le tome, le chiffre arabe la page du texte latin des *Méditations* et des *Principes de la Philosophie*, dont nous fournissons les traductions «autorisées» des tomes IX-1 et IX-2, avec une orthographe modernisée. Pour l'«Entretien» nous suivons la traduction de J.-M. Beyssade, 1981, pour la correspondance latine et les *Cinquièmes objections et réponses*, celle de F. Alquié (1963-73).

Comme l'«Entretien» ne fait pas partie des écrits de Descartes — n'étant en effet que le récit de Burman d'une conversation qu'il aurait eu avec le philosophe le 16 avril 1648 à Egmont, mis par écrit après coup par Clauberg et recopié ensuite par une main inconnue — il faut en justifier l'usage. Au lieu de reprendre les arguments, avancés depuis des décennies, pour et contre la fiabilité de ce texte, nous nous bornerons à citer l'«hypothèse d'école» émise par Beyssade dans l'«étude» qui clôt son excellente édition : «la qualité d'une interprétation, dans les études cartésiennes, se mesure à ce qu'elle est capable de s'assimiler dans l'entretien. Ce qui revient, non point à privilégier l'entretien par rapport aux (autres) ouvrages de Descartes (cette préférence serait injuste et tendancieuse), mais à privilégier ce texte par rapport aux autres (commentaires) sur Descartes, ce qui est juste et fructueux. À chaque carrefour interprétatif litigieux, la direction indiquée par l'entretien invite à retourner aux textes antérieurs, authentiques et publiés : pour y chercher comment a surgi le thème soumis désormais à l'examen, pour y déceler ce qui annonce les formules chocs rapportées par l'entremise de Burman, pour apprécier éventuellement les écarts et, d'abord, les comprendre» (*ibid*., 158). Pour la position avec laquelle Beyssade prend ses distances ici, cf. Alquié, *Œuvres*, t. 3, p. 766 *sq*. Le maître y dresse une liste de «contradictions» apparentes entre l'«Entretien» et les écrits de Descartes proprement dits, stratégie que l'élève cherche à déjouer en restaurant, difficulté par difficulté, la cohérence parfaite entre les deux sources.

2 Les mots «en quelque façon» ne sont qu'une première allusion à la différence entre la connaissance explicite et la connaissance implicite, dont il sera question dans les deux sections suivantes.

3 Le *fait* que l'idée de Dieu soit innée ressort clairement de la *Cinquième méditation*, où Descartes affirme pouvoir «tirer, pour ainsi dire, son idée [celle du Dieu] du trésor de mon esprit» (AT VII 67) et parle des «véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu» (AT VII 68). La question concerne exclusivement la manière dont Descartes parvient à la connaissance de l'innéité de cette idée.

4 Quoi qu'en dise J.-L. Marion, qui semble conclure de la certitude d'une proposition à sa nécessité au sens logique (voir, par exemple, Marion, 1989, p. 134 : «l'existence première, absolument indubitable et nécessaire, de l'*ego* comme *cogito*»). Il ne faut

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

pas oublier que, selon Descartes, la seule chose dont l'existence est nécessaire est Dieu.

5 Dans les *Principes* (I, 32), tous les modes de pensée sont divisés entre deux classes : «Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous, peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi sentir, imaginer, et même concevoir les choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir [c'est-à-dire de percevoir]; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir». Même chose dans les *Passions de l'âme* (cf. I, 17-25), où les émotions sont explicitement reléguées à la première des deux classes des *Principes*. Dans la *Troisième méditation* (cf. AT VII 37), par contre, Descartes divise les pensées en idées au sens stricte (les «perceptions» des deux autres classifications), et volitions, émotions, et jugements, qui sont des idées dans un sens large. Difficile à dire si les *Passions* visent à enlever la contradiction seulement apparente entre les deux catégories des *Principes* et les quatre des *Méditations*, ou si cette dernière classification représente un vrai changement de position vis-à-vis des *Méditations*. Quoiqu'il en soit, et quel que soit le nombre total de genres, ce sont à chaque fois les mêmes six espèces de pensées qui sont rangés sous des rubriques différentes.

6 En accord avec le bon sens, Leibniz considère les animaux comme étant capables de la sensation, de l'appétit, de la mémoire et même d'une forme rudimentaire d'induction généralisante malgré leur incapacité de dire *moi*. Cf. les *Principes de la nature de la grâce* (§5), et la *Monadologie* (§30). Voir également Russell (1976, p. 27), qui a probablement emprunté la doctrine à Leibniz: «It seems natural to suppose that self-consciousness is one of the things that distinguish men from animals. Animals, we may suppose, though they have acquaintance with sense-data, never become aware of this acquaintance». Toutefois, à la différence de Descartes (cf. le prochain paragraphe dans le texte), Russell estime que la conscience de soi n'a pas le statut d'un phénomène universel et nécessaire, en d'autres mots, qu'elle ne fait pas partie de la structure même de tout acte de pensée. Sinon, il n'écrirait pas : «We are not only aware of things, but we are *often* aware of being aware of them. When I see the sun, I am *often* aware of my seeing the sun [...] When I desire food, I *may* be aware of my desire for food» (*ibid*., 26 *sq*., nous soulignons).

7 Puisqu'il considère la réflexivité comme structure constitutive de la pensée en tant que telle, Descartes se voit obligé de refuser la capacité de penser à tout être qui ne peut pas dire «moi», d'où la doctrine de l'animal-machine. Pour Leibniz (voir la note précédente), l'aperception résulte d'un deuxième acte réflexif qui peut, mais ne doit pas forcément, survenir *après* un acte de pensée. Voir la note 9 *infra*.

8 Le mot *ego* est explicite dans *Principes* I, 10 («*ego cogito, ergo sum*»), comme déjà dans la *Deuxième méditation* («*Ego sum, ego existo*»). Le reste de la formule, *cogito me cogitare*, se trouve à maintes reprises dans les écrits de Heidegger, en commençant par *Sein und Zeit* (Heidegger, 1977, p. 572). Voir surtout *Einführung in die Phänomenologische Forschung* (Heidegger, 1994, p. 132, p. 255 et p. 261).

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

9 Pour la doctrine de Hobbes à ce propos, voir les quatrièmes objections : «encore que quelqu'un puisse penser qu'il a pensé (laquelle pensée n'est rien autre chose qu'un souvenir), néanmoins il est tout à fait impossible de penser qu'on pense, ni de savoir qu'on sait; car ce serait une interrogation qui ne finirait jamais : d'où savez-vous que vous savez que vous savez que vous savez etc. ?» (AT VII 173; CSM II 122 *sq*.). Ce que Hobbes considère comme une impossibilité est pour Descartes une nécessité; le *regressus in infinitum* invoqué par Hobbes est évité en faisant de la réflexivité une structure essentielle de l'acte unique au lieu d'en faire un autre acte (successif ou simultané) qui a le premier pour objet. Leibniz, pour sa part, suit Hobbes plutôt que Descartes : ce «n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées; autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser; autrement on demeurerait toujours sur la même chose» (Leibniz, 1875 (V), p. 108). Sa solution au problème du *regressus* consiste à couper court à la série au premier stade. Pour le reste, il dit tout comme Hobbes que l'aperception *suit* le sentiment présent dans le temps, ce qui en fait une sorte de souvenir (ou mémoire intellectuelle): «le souvenir présent ou immédiat, ou le souvenir de ce qui se passait immédiatement auparavant, c'est-à-dire la conscience ou la réflexion, qui accompagne l'action interne, ne saurait tromper naturellement; autrement on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou telle chose» (*ibid*., 220 *sq*.). Sur la question : structure ou (deuxième) acte, voir Miles, 1999, chapitres 8 et 15.

10 Voir la remarque classique de Hume dans le *Treatise* (1967, p. 252): «For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception». Elle est reprise par Russell (1945, p. 567; comme par John Stuart Mill avant lui): «the word "I" is really illegitimate; [Descartes] ought to state his ultimate premise in the form "there are thoughts". The word "I" is grammatically convenient, but does not describe a datum».

11 Le texte latin est plus explicite sur ce point que la traduction «autorisée» des *Méditations :* «*Sed vero etiam ego idem sum qui imaginor [...] Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto*».

12 Voir Aristote *EN* 1170a 29-b1; *Mét.* XII, 1074b 35-36; *Parva Naturalia* 448a25 *sq.* et *De an.* 425b12 *sq*. Pour ne citer qu'une phrase du passage de la *Métaphysique :* «Mais évidemment la connaissance et la perception et l'opinion ont toujours quelque chose de différent pour leur objet, et elles-mêmes seulement latéralement», c'est-à-dire, par concomitance. Pour quelques références clés dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, voir la dernière section de l'article de Hoenen cité ci-dessous.
Sur le sens de l'expression *en parergo*, traduite «latéralement» ici, voir George (1981, p. 234): «The mind cannot perceive itself if it does not perceive some other

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

thing, and this seems to follow from familiar Aristotelian doctrine : the mind is in actuality *nothing* other than the object which it thinks. While the mind is in a way (i.e. potentially) all existing things, it is in actuality only what it actually thinks. But a mind devoid of actuality cannot be known to itself. Hence no state of mind can be known to us if there is no inexistent object». L'ordre de la connaissance est donc : d'abord les choses matérielles et immatérielles hors de l'esprit, ensuite l'acte de l'esprit par lequel elles en sont connues. D'ailleurs, pour Aristote, comme pour Thomas, Hobbes, Leibniz et Russell (voir note 6 ci-dessus), la conscience concomitante de l'acte est purement contingente.

C'est donc l'idée de la *nécessité* d'une conscience minimale (a) de l'acte et (b) de l'*ego* qui pense qui est innovatrice chez Descartes. Mais son côté révolutionnaire consiste en l'usage qu'en fait Descartes pour renverser l'ordre traditionnel de la connaissance. Désormais, la *conscientia*, en tant que connaissance absolue de la pensée et de ce qui pense, précède et sert de base à toute connaissance de tout objet censé exister hors de l'esprit. Pour Aristote et les scolastiques, au contraire, la connaissance des choses sensibles précède et conditionne celle de l'esprit humain, cette dernière étant dépendante de la connaissance d'un objet hors de l'esprit sur laquelle la réflexion se pratique.

13 La mortalité, par exemple, serait soumise à un doute puisque, pour autant que je sache au stade de la *Deuxième méditation*, je n'ai point un corps périssable du tout. Cet état des choses change naturellement avec la preuve de l'existence du monde dans la *Sixième méditation*.

14 Sur cette notion platonicienne d'une «mesure», voir le *Phédon* (74d–77a) et surtout le *République* (504c : «rien d'imparfait est la mesure de quelque chose»). À propos de son influence sur Aristote, Augustin, Anselme, et Thomas, cf. Owens, 1985, p. 348 note 44.

15 Pour une compilation instructive des «notions communes» dans les écrits de Descartes, cf. Gouhier (1969, p. 272 *sq*.) : «tout défaut ou négation présuppose la chose de laquelle le défaut déchoit, que la négation nie» n'y figure toutefois pas. Sur la doctrine des «semences de la vérité» voir, outre le passage du *Discours* que nous citons, celui des *Règles* (AT X 376 et AT X 373).

16 Sur la théorie réflexive («reflective») de l'innéité, voir l'étude classique de McRae (1972). Clarke (1982, p. 52), qui semble ignorer l'essai de McRae, nomme ce qui est au fond la même théorie une «dispositional analysis of innateness». Miles (1999, chap. 18) parle d'une «reflexive-dispositional theory».

17 Le mot *simul* souligne le fait que la perfection infinie de Dieu n'est connue explicitement que *dans et à travers* un processus qui rend explicite tout ce qui est encore implicite dans le *cogito*. Toutefois, des vestiges de la théorie des «semences de vérité», pourtant si différente, se font sentir dans le passage cité plus haut, surtout dans l'enseignement concernant l'«*imago Dei*» auquel Descartes fait allusion. En somme, la théorie réflexive et celle des empreintes subsistent côte à côte dans les textes cartésiens. Sont-elles vraiment compatibles en fin de compte?

On trouve soit *simul*, soit une expression équivalente, dans deux autres passages qui doivent être mentionnés. Dans la *Quatrième méditation*, Descartes explique comment il arrive à comprendre qu'il est «incomplet et dépendant» en disant : «Et lorsque [*cumque*] je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose in-

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

complète et dépendante, alors [*adeo*] l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire Dieu, se présente à mon esprit [*in me occurrit*]» (AT VII 53). Ici *cumque* a le même sens que *simul*, et *adeo* signifie : «juste là» ou «à ce moment précis» au lieu d'«après» ou «par la suite» (*inde, deinde*). Plus loin dans la même méditation, le mot *simul* réapparaît, mais cette fois c'est l'erreur plutôt que le doute qui occasionne la conscience de la finitude : «en suite de quoi, me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir [...] de mon entendement, et ensemble de ma volonté. [...] Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve tout de suite [*statim agnosco*] qu'elle est d'une forte petite étendue, et grandement limitée [*valde finitum*], et tout ensemble [*simul*] je me représente [*formo*] l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie» (AT VII 56 *sq*.). En disant que les erreurs «seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection» Descartes exagère; selon le passage précédent le doute est aussi une marque infaillible de la finitude. Et dans un autre contexte, Descartes fait remarquer que le fait que sa connaissance «s'accroît peu à peu» est «un argument infaillible et très certain de l'imperfection [*certissimum est imperfectionis argumentum*]» (AT VII 47). Soit dit en passant que le verbe *formare* ne peut pas signifier «former» ou «constituer» ici, pas plus que le verbe *occurrere* dans le passage précédent peut signifier «survenir» ou quelque chose de similaire. Dans le premier cas, l'idée de Dieu serait factice, dans le deuxième elle serait adventice. Par conséquent, *formare* ne peut signifier autre chose que «forger par soi-même» dans le sens de «fixer le regard intellectuel» sur quelque chose qui était déjà présent à l'esprit implicitement sans être, jusque-là, remarqué explicitement.

18 Nous avons écrit «ceux *qui lui semblaient* voir», puisque personne ne souleva l'objection dans cette forme précise. Bien sûr, Gassendi insista que le *cogito, ergo sum* présuppose «ce qui pense, existe», mais seulement pour faire valoir que Descartes aurait «déjà épousé un préjugé» (AT IX-A, 205) en établissant son premier principe, lequel ne serait pas donc absolument certain. Comme réponse, Descartes nia que la proposition «celui qui pense, existe» soit un préjugé, sauf «lorsqu'on la profère sans attention, et qu'on croit seulement qu'elle est vraie à cause qu'on se souvient de l'avoir ainsi jugé auparavant» (*ibid*.) — c'est-à-dire, sauf quand elle est affirmée sans qu'on perçoive clairement et distinctement l'impossibilité de sa fausseté. Mais il profite de l'occasion pour ajouter que «l'erreur qui est ici la plus considérable, est que cet auteur suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la Dialectique : en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher; car il est certain que, pour la trouver, on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales» (AT IX-A, 205 *sq*.). Cette remarque semble attribuer à Gassendi une erreur proche de celle que Descartes reproche aux auteurs des *Secondes objections*, lesquels écrivirent : «vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque, selon vous, cette connaissance dépend de la connaissance claire d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez pas démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

êtes» (AT VII 125). Les mots «vous concluez» entraînent cette réponse : «si [le méditateur] déduisait [la conclusion] par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières» (AT VII 141 *sq*.). Toutefois, rien n'indique que les auteurs des *Secondes objections* avaient un tel syllogisme en vue! Leur objection concerne «*ce* que vous êtes» (essence), et non pas «que vous êtes» (existence). Descartes s'éloigne de nouveau des intentions des auteurs. De même dans le cas de Burman qui, en renvoyant à la contradiction apparente entre les Secondes réponses et *Principes* I, 10, ne veut pas suggérer que la primauté du principe *omne quod cogitat, est* soit celle d'une majeure supprimée. Tout de même, en répondant à ce qu'il prend — à tort, semble-il — pour l'erreur commune de Burman, Gassendi, et aux auteurs des *Secondes objections*, Descartes jette une lumière précieuse sur sa conception de la rationalité, et partant, sur la preuve de l'innéité.

19 Voir P. Hoenen qui, contre toute interprétation du *cogito, ergo sum* comme raisonnement logique, parle fort à propos d'«une intuition virtuellement multiple» (1937, p. 468). Nous sommes entièrement d'accord sur ce point fondamental, même si nous ne voyons dans l'*ergo* que l'indice d'une transition de la pensée qui, tout intuitive qu'elle soit, se déroule *dans le temps*. Hoenen, pour sa part, cherche à établir un lien douteux entre l'*ergo* et la « proposition causale [...] des Stoïciens» (*ibid*., p. 462, p. 465 et 468) qui, aussi ingénieux soit-il, passe à coté de la rationalité propre à la connaissance des premier principes chez Descartes. Sous un angle plus global, ce que nous reprocherions à P. Hoenen est une tendance fâcheuse de diminuer l'originalité de Descartes au profit d'Aristote et surtout de Thomas d'Aquin.

À propos du manque de signification existentielle mentionné plus haut dans le texte, voir *Principes* (I, 10) sur «ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables» : «notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe».

20 Au lieu de dire «implantées dans l'esprit humain *par Dieu*» on pourrait dire également «par la nature» : «Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées» (AT VII 80).

21 Il ne faut pas minimiser l'importance de la différence entre (a) «semences de vérité» implantées dans l'esprit humain par un Dieu créateur et (b) «traces» ou empreintes laissées dans l'âme par son existence prénatale au royaume des Formes. Ni celle de la différence qui relève du fait que, pour Platon, l'idée intellectuelle de l'Egalité, par exemple, est obtenue *à l'occasion* de la perception des choses égales (cf. *Phédon* 74b-c). Certes, Descartes parle de l'*occasio* où un principe de la lumière naturelle devient explicite : «il y en a un si grand nombre de telles [vérités éternelles], qu'il serait malaisé de les dénombrer. Mais aussi n'est-il pas nécessaire parce que nous ne saurions manquer de les savoir, lorsque l'occasion se présente de penser à elles, et que nous n'avons point de préjugés qui nous aveuglent (*cum occurrit occasio ut de iis cogitemus, & nullis praejudiciis excaecamur*)» (*Principes* I, 49). Toutefois, par

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

un geste caractéristique, il substitue aux occasions fournies par la perception des sens extérieurs d'autres fournies par la conscience de soi, c'est-à-dire par l'expérience interne. Le même geste limite également la ressemblance entre sa théorie et l'*epagôgê* d'Aristote, dont le point de départ est l'*aisthêsis*, c'est-à-dire la perception ou l'expérience externe. Cependant, le caractère aristotélicien de sa conception de la rationalité reste intact en dépit des vestiges du Platonisme qui renvoient à une doctrine de l'innéité qu'Aristote rejeta d'emblée.

22 L'objection de Gassendi mérite d'être citée dans son intégralité : «Il y a une difficulté considérable concernant comment vous dérivez ces [idées des choses corporelles] de vous-même, ou de l'idée que vous avez de vous-même, lorsque vous maintenez être incorporel et vous considérer comme tel. Car si vous avez une connaissance d'une substance incorporelle, comment se peut-il que vous ayez quelque compréhension d'une substance corporelle?» (AT VII 293). Descartes répond : «Enfin il faut remarquer que je n'ai point affirmé que «les idées des choses matérielles [*ideae rerum materialium*] dérivaient de l'esprit», comme vous me voulez ici faire accroire; car j'ai montré expressément après qu'elles procédaient souvent des corps, et que c'est par là que l'on prouve l'existence des choses corporelles» (AT VII 367). Il est sans doute vrai que c'est l'idée *sensible* ou adventice du corps qui forme le point de départ de la preuve de l'existence du monde corporel, tout comme l'explique Descartes ici; mais la préoccupation de Gassendi (comme il a bien compris la théorie cartésienne de l'innéité) concerne l'idée *innée* du corps en tant que «quelque chose d'étendu, de flexible et de muable», l'idée dont la perception «n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination [...] mais seulement une inspection de l'esprit» (AT VII 31). Il est en effet inconcevable qu'une telle idée puisse être l'objet d'une «inspection » dans laquelle l'esprit «se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelques unes des idées qu'il a en soi» (AT VII 73), comme cela devrait être le cas selon le modèle réflexif de l'innéité des idées et des principes. L'impossibilité n'est qu'encore plus frappante dans le cas de l'idée de Dieu.

23 Sur la théorie reçue de l'innéité, cf. McRae (1972).

Références bibliographiques

Aristotle

1949 *Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press. (Cité *Post. An.*)

Butler, R.J.

1972 *Cartesian Studies*. éd. R. J. Butler. Oxford: Blackwell.

Clarke, D.

1982 *Descartes's Philosophy of Science*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Descartes

1964–74 *Oeuvres* par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris.

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press

1963–73 *Oeuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, 3 vol., Paris.
1981 *L'Entretien avec Burman*. Edition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade. Presses Universitaires de France.

George, R.
1981 «Kant's Sensationism». *Synthese* 47: 229–55.

Gouhier, H.
1969 *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin.

Heidegger, M.
1977 *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag. (*Gesamtausgabe* v. 2)
1994 *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag. (*Gesamtausgabe* v. 17)

Hoenen, P.
1937 «*Le Cogito ergo sum comme intuition et comme mouvement de la pensée*». Dans *Cartesio nel terzo Centenario del «Discorso del metodo»*. Milano: Società editrice «Vita e Pensiero».

Hume, D.
1967 *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited with an Analytical index by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.
1992 *An Enquiry concerning Human Understanding*. Edited with an Introduction by Antony Flew. Lasalle Illinois: Open Court.

Kant, I.
1944 *Critique de la raison pure*. tr. Tremesaygues et Pacaud. Presses Universitaires de France. (Citéd'après la première [A] et la seconde [B] edition).

Leibniz, G.W.
1875–90 *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg: von C.I. Gerhard. 7 vols. Repr. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.

Marion, J.-L.
1989 *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Presses Universitaires de France.

McRae, R.
1972 "Innate Ideas." *Dans Butler* 1972: 32–54.

Miles, M.
1999 *Insight and Inference. Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

Owens, J.
1985 *An Elementary Christian Metaphysics*. Houston: Centre for Thomistic Studies.

Russell, B.
1945 *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Shuster.
1976 *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

https://doi.org/10.1017/S0012217310000144 Published online by Cambridge University Press