



## Critiques scolastiques de Descartes : le *cogito*

Roger Ariew

Volume 53, Number 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401115ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401115ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Ariew, R. (1997). Critiques scolastiques de Descartes : le *cogito*. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 587–603. <https://doi.org/10.7202/401115ar>

## CRITIQUES SCOLASTIQUES DE DESCARTES : LE *COGITO*

Roger ARIEW

*RÉSUMÉ : Les critiques de Descartes au XVII<sup>e</sup> siècle ne gravitaient pas, comme aujourd'hui, autour du cogito, de l'ego et de questions d'ordre épistémologique. Elles étaient dirigées, de manière prédominante, contre ses doctrines métaphysiques. Le cogito a fait tout de même l'objet de critiques par certains philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, qui sont relativement peu connues, parfois remarquables, et qu'on examine ici.*

*SUMMARY : Criticism of Descartes in the seventeenth century did not so much center, as it does today, on the cogito, the ego or questions of epistemological import. It was predominantly directed against his metaphysical doctrines. Some seventeenth century philosophers did however level criticisms against the cogito which, though sometimes remarkable, are comparatively little known, and are considered here.*

---

Au lieu de poser des questions logico-linguistiques au sujet du *cogito* de Descartes, à la façon de la plupart des articles contemporains, je voudrais examiner les critiques dont le *cogito* a été l'objet chez certains philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, afin de découvrir ce qui en ressort touchant non seulement ces philosophes, mais Descartes et le *cogito* lui-même. À l'époque de Descartes, les critiques du *cogito* étaient relativement rares, si bien que l'analyse de ces critiques, à l'exclusion des autres préoccupations des philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, ne laisse pas d'étonner.

Pour les philosophes du XX<sup>e</sup> siècle, Descartes est le penseur qui, avec son *cogito*, a réorienté la philosophie vers l'intériorité. Il est le « père de la philosophie moderne », un philosophe aux soucis épistémologiques, en contraste avec les préoccupations métaphysico-théologiques des scolastiques ; il est dit obsédé par l'établissement de fondements fermes de la connaissance et par la recherche d'une méthode qui conduit à son acquisition. Après Descartes, avec le *cogito* comme point décisif, les modernes n'avaient plus besoin de poser des questions scolastiques au sujet de l'étant, mais ils ont progressé plutôt vers des questions réflexives au sujet de l'ego (s'approchant davantage du style analytique-linguistique contemporain). Cependant, cette image de Descartes ne s'accorde pas bien avec la réalité de l'accueil fait à la

philosophie cartésienne au XVII<sup>e</sup> siècle. Descartes l'épistémologue était rarement discuté en ce temps-là, alors que les critiques au XVII<sup>e</sup> siècle étaient dirigées, d'une manière prédominante, contre ses diverses doctrines métaphysiques — ce qui n'a guère de quoi surprendre. L'histoire des condamnations du cartésianisme au XVII<sup>e</sup> siècle fournit d'abondants indices de cette image différente de Descartes. Les autorités civiles, religieuses et scolastiques de ce temps étaient le plus souvent extrêmement indisposées par Descartes le métaphysicien révisionniste, condamnant spécifiquement les cinq doctrines cartésiennes suivantes : 1) la définition de la substance ; 2) le rejet des formes substantielles ou accidents réels ; 3) l'extension comme attribut essentiel de la substance ; 4) l'étendue indéfinie du monde ; et 5) le rejet de la pluralité des mondes. Ces cinq doctrines, ainsi que le rejet de la possibilité du vide, étaient critiquées sans cesse pendant la seconde partie du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Le débat sur ces cinq doctrines et leurs conséquences a en fait presque complètement éclipsé tous les autres débats sur le cartésianisme.

On peut lire plusieurs ouvrages contenant des critiques de la philosophie cartésienne écrites au XVII<sup>e</sup> siècle sans rencontrer aucune discussion du *cogito* ou d'autres aspects de l'épistémologie de Descartes<sup>2</sup>. Ainsi, par exemple, l'ouvrage en deux volumes de Jean-Baptiste de la Grange, *Les Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan, etc.*<sup>3</sup> De la Grange, un père de l'Oratoire français, croyait que Descartes était un penseur dangereux, et que sa philosophie faisait l'objet d'une juste condamnation par le roi, puisque cette philosophie était établie sur des principes qui n'étaient pas conformes à la théologie catholique ; il croyait aussi que la philosophie de Descartes ruinait la théologie catholique en détruisant la philosophie scolastique sur laquelle elle était basée<sup>4</sup>.

1. Ces cinq principes ont été condamnés à Louvain. Voir Roger ARIEW, « Les Principia en France et les censures du cartésianisme », dans *Descartes Principia (1644-1994)*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996 ; « Quelques condamnations du cartésianisme : 1662-1706 », *Bulletin cartésien XXII, Archives de Philosophie*, 57 (1994), p. 1-6 ; et « Damned if you do : Cartesians and Censorship, 1663-1706 », *Perspectives on Science* (1994), p. 255-274.
2. La même chose peut être dite au sujet d'œuvres plus sympathiques à la philosophie de Descartes, voir par exemple René LE BOSSU, *Parallèle des principes de la physique d'Aristote et de celle de René Des Cartes*, Paris, 1674.
3. Jean-Baptiste de la GRANGE, *Les Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan, etc.*, vol. I, *Traité des qualitez*, et vol. II, *Traité des éléments et météores*, Paris, 1682 (privilege et permission, 1675).
4. « Quoy qu'on ait d'abord de l'inclination pour la philosophie de Descartes, à cause qu'elle paroist nouvelle et beaucoup plus facile que celle des Péripatéticiens ; neantmoins, pour peu que l'on sache ses principes, il est si facile de voir que cette doctrine a quelque chose de mauvais, qu'il y a sujet de s'étonner de ce qu'il y a tant de gens d'esprit qui en fassent profession. Car il n'est pas nécessaire d'entrer fort dans les détails des propositions qu'enseigne Descartes, pour connaître que c'est avec grande raison que sa Majesté, qui s'applique autant à maintenir la Paix dans l'Église, qu'à soutenir les intérêts de sa Couronne, a défendu depuis peu qu'on enseignât dans son Royaume les sentiments de cet auteur. Il suffit de scavoir que ses principes ruinent une bonne partie de la Théologie, en détruisant entièrement la Philosophie ordinaire, que les Théologiens Catholiques ont en quelque façon consacrée, par l'usage qu'ils en ont fait jusqu'à présent, tant pour expliquer plusieurs mystères de la foy, que pour répondre aux sophismes des hérétiques. Il ne faut qu'entendre Descartes expliquer les plus grands mystères de la Foy d'une manière toute nouvelle ; et s'assurer que tous les Théologiens Catholiques se sont trompez jusqu'à présent, pour se persuader que si sa doctrine n'est pas erronée, du moins elle est dangereuse, et que les professeurs de philosophie ont tous les torts du monde de l'enseigner aux jeunes gens, à qui il est bon de ne point inspirer l'amour de la nouveauté, non plus que du mépris pour l'ancienne doctrine » (*ibid.*, p. 1-3).

En conséquence, il examinait les principes de Descartes d'une manière fortement critique, commençant avec le principe du rejet de la pluralité des mondes<sup>5</sup>, principe qui, selon lui, a été fondé sur la définition de la matière en tant qu'extension, sur l'étendue indéfinie du monde, et sur le principe supposé et erroné que deux corps ne peuvent pas occuper le même lieu<sup>6</sup>. Il continuait avec d'autres sujets tels que le raisonnement des bêtes, les accidents de l'Eucharistie, la nature du lieu et du vide, l'infinité du monde, et la possibilité du vide ; dans son deuxième volume, il abordait l'immobilité de la terre et autres sujets cosmologiques semblables. Son souci principal était le rétablissement des formes substantielles des scolastiques ; il ne semblait pas du tout intéressé par le scepticisme, le doute hyperbolique, le *cogito*, les idées, ou par l'analyse des sensations.

Une visite au monde de Descartes, guidée par le jésuite Gabriel Daniel, présente la même image<sup>7</sup>. Daniel ridiculise les doctrines cartésiennes qu'il pensait les plus offensantes, à savoir : l'union de l'âme et du corps — le « secret » de Descartes de pouvoir les séparer et les réunir quand il voudrait, la théorie du mouvement et de la conservation de la quantité de mouvement, l'explication de l'Eucharistie, le rejet du vide, la théorie des tourbillons, le mouvement de la terre et les bêtes-machines. Les sujets discutés dans cette œuvre, si populaire<sup>8</sup>, relevaient de la métaphysique, de la théologie, de la physique et de la cosmologie, mais non pas de l'épistémologie.

Pourtant, cela ne veut pas dire que toutes les critiques du cartésianisme aient concerné exclusivement des matières métaphysiques. Ici et là on peut trouver des petites

- 
5. « Car qui croiroit que Descartes n'enseigne que la vérité, et ce qui est connu clairement par la lumière naturelle, lors qu'il nous dit dans l'article 22 de la seconde partie de ses Principes, que plusieurs mondes sont impossibles. Peut-on dire quelque chose de plus nouveau, et qui choque davantage la raison ? Depuis que les hommes se mêlent de raisonner sur les ouvrages de Dieu, il n'y en a pas eu un, qui ait ose enseigner cette doctrine, ou mesme qui ait este de ce sentiment. En effet, il n'y a rien qui nous paraisse plus clair et plus naturel, que de dire que Dieu ayant produit ce monde, peut bien encore en produire un autre, de mesme qu'un sculpteur qui a fait une très-belle statue, peut bien en faire encore une semblable. Comment est-ce que Descartes a pu avancer cette erreur ? » (*ibid.*, p. 6-7).
  6. « Ce que je trouve de plaisant, c'est que Descartes enseigne hardiment des conclusions très dangereuses, qu'il tire de deux principes qui ne sont point prouvez. Le premier principe qu'il suppose, est que par tout il y a de l'espace, il y a aussi de la matière ; parce que qui dit espace dit étendue, laquelle n'est point différente de la matière. On peut voir dans les articles 16 et 19 de la seconde partie des Principes, s'il apporte une seule raison pour établir ce principe. Neantmoins il en conclue hardiment, que la matière, ou le monde n'a point de bornes ny de limites : parce que, comme on peut voir dans l'article 21, on s' imagine toujours au delà des limites que l'on donnerait à la matière, des espaces immenses et infinis, lesquels sont en effet tels que qu'on se les représente, et sont la matière mesme ; puisque l'idée que nous avons de leur étendue, n'est point différente de l'idée de la substance corporelle. Le second principe qu'il doit supposer nécessairement, pour conclure que plusieurs mondes sont impossibles, et dont neantmoins il ne parle point ; c'est que deux corps ne peuvent pas, absolument parlant, estre dans un mesme lieu, et que la matière ne peut pas estre dans une autre matière [...]. De sorte qu'il faut remarquer que non seulement la conclusion de Descartes, que plusieurs mondes sont impossibles est fausse et dangereuse ; mais aussi qu'elle est tirée d'un principe dangereux, qui est que deux corps ne sauraient estre, absolument parlant, dans le mesme espace » (*ibid.*, p. 7-9).
  7. Gabriel DANIEL, *Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1690 ; ID., *Nouvelles difficultés proposées par un péripatéticien à l'auteur du Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1693.
  8. Cette œuvre a été traduite en latin et en anglais, la dernière version étant intitulée *A Voyage to the World of Cartesius*, London, 1692.

choses qui auraient pu intéresser les modernes. Le rejet général du cartésianisme par les Jésuites du Collège Clermont en 1665 est assez typique :

Pour ne pas dire plus, l'hypothèse cartésienne doit donner mauvais goût aux mathématiques, à la philosophie et à la théologie. À la philosophie parce qu'elle renverse tous ses principes et idées que le sens commun a acceptés pendant bien des siècles ; aux mathématiques, parce qu'elle est appliquée à l'explication des choses matérielles, qui sont d'un autre genre, non sans un grand dérangement de l'ordre ; à la théologie, parce qu'il semble qu'il découle de l'hypothèse que (i) trop [de phénomènes] sont attribués au concours fortuit des corpuscules, ce qui favorise l'athée ; (ii) la forme substantielle n'est pas nécessaire pour l'homme, ce qui favorise l'impie et le dissolu ; (iii) il n'est pas possible de convertir le pain et le vin en sang et corps du Christ dans l'Eucharistie, ni déterminer ce qui est détruit dans cette conversion, ce qui favorise les hérétiques<sup>9</sup>.

La majorité de la critique essaie de viser ces habituelles doctrines métaphysico-théologiques, mais on peut aussi entrevoir un criticisme — ici sous le titre « ce qui donne mauvais goût aux mathématiques » — dirigé contre ce que les scolastiques appelaient la classification ou subordination des sciences, c'est-à-dire l'ensemble des doctrines commentées à partir des *Seconds Analytiques* d'Aristote. Le problème de base, c'est qu'il faut décider si les mathématiques sont subordonnées à la physique, ce que la plupart des scolastiques auraient pensé, ou si cet ordre doit être bouleversé, ce qui semble être l'opinion de Descartes — en d'autres termes, si les mathématiques, en tant qu'abstraction des choses naturelles ou objets de la physique, peuvent être utilisées dans l'explication des choses naturelles. En outre, la première critique, sous le titre « ce qui donne mauvais goût à la philosophie », peut être interprétée en tant que critique vague et pragmatique du doute cartésien.

Certaines condamnations du cartésianisme énuméraient des propositions qui ne peuvent pas être décrites comme manifestant des intérêts métaphysico-théologiques. Par exemple, parmi les propositions cartésiennes censurées par l'Université de Paris en 1691, se trouvaient les trois suivantes : 1) Il faut se défaire de toutes sortes de préjugés, et douter de tout avant que de s'assurer d'aucune connaissance. 2) Il faut douter s'il y a un Dieu, jusqu'à ce qu'on en ait une claire connaissance. 3) Nous ignorons si Dieu ne nous a pas voulu créer de telle sorte que nous soyons toujours trompés dans les choses mêmes qui paraissent les plus claires<sup>10</sup>. De même, quand le Général des Jésuites en 1706 condamnait trente doctrines cartésiennes, il énumérait trois propositions qui étaient aussi associées avec la méthode cartésienne du doute :

1. L'esprit humain peut et doit douter de tout, excepté de sa propre pensée et par suite de son existence.
2. De tout le reste on ne peut avoir de connaissance certaine et raisonnée

9. « To say no more, the Cartesian hypothesis must be distasteful to mathematics, philosophy, and theology. To philosophy because it overthrows all its principles and ideas which commonsense has accepted for centuries ; to mathematics, because it is applied to the explanation of natural things, which are of another kind, not without great disturbance of order ; to theology, because it seems to follow from the hypothesis that (i) too much is attributed to the fortuitous concurrence of corpuscles, which favors the atheist ; (ii) there is no necessity to allow a substantial form in man, which favors the impious and dissolute ; (iii) there can be no conversion of bread and wine in the Eucharist into the blood and body of Christ, nor can it be determined what is destroyed in that conversion, which favors heretics. » Rapporté par Oldenburg dans une lettre à Boyle, *The Correspondence of Henry Oldenburg*, vol. II, Madison, Hall et Hall, 1966, p. 35.

10. Duplessis D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus tomus tertium*, Paris, 1736, pt. I, p. 149.

qu'après avoir clairement reconnu que Dieu existe. 3. Avant la connaissance certaine de l'existence de Dieu, chacun pourrait et devrait toujours rester dans le doute si la nature, avec laquelle il a été créé, n'est pas telle qu'elle se trompe dans tous ses jugements, même dans ceux qui lui paraissent les plus certains et les plus évidents<sup>11</sup>.

En outre, quand les Pères de l'Oratoire qui enseignaient au Collège d'Angers ont été bannis de leurs postes parce qu'ils professaient le cartésianisme dans les années 1670, parmi les raisons données pour ces actions étaient celle qu'ils n'avaient pas rejeté la méthode sceptique de Descartes. Comme d'habitude, ils ont été condamnés pour avoir renié les accidents réels et la finitude du monde ; mais ils ont aussi été accusés d'avoir oublié que « dire qu'il faut douter de toutes choses, c'est un principe qui tend à l'athéisme [...] ou du moins à l'hérésie des Manichéens<sup>12</sup> ». Et ils ont été censurés parce qu'ils avaient accepté le *cogito* de Descartes en tant que principe de la connaissance. On peut lire comme exemple d'erreur d'un des professeurs de l'Oratoire :

[...] [II] ne s'aperçoit pas qu'il est impossible que le raisonnement soit le premier principe du raisonnement et de la conoissance, autrement une chose seroit principe d'elle même [...]. Or *cogito ergo sum* est un raisonnement, mais bien défectueux, puisque la conséquence de cet enthymeme est la même chose que l'antécédent. Car *cogito* veut dire en termes de philosophie *Ego sum cogitans* [...]. Le premier principe des sciences doit estre universel et nécessaire, parce que la science est de *universalibus et necessariis* : or ce principe *cogito* est quelque chose de singulier et très-incertain, puisqu'il est (comme disent les philosophes) *de individuo et in materia contingente*. *Ego sum : est propositio singularissima, et, cogito est quid incertissimum* ; et quel est l'ecolier qui ne sçait point que le premier principe est le fondement de la vérité des demonstrations ? et ne fut jamais une demonstration *a posteriori* par des effets : Or *cogito ergo sum* prouve *a posteriori* l'existence de l'homme par sa propre operation<sup>13</sup>.

Les auteurs de ce document rejettent le *cogito* en tant que principe de la connaissance ou de la science à proprement parler, parce qu'un tel principe, selon les *Seconds Analytiques*, doit être un « universel proportionné », c'est-à-dire une proposition dont l'attribut appartient essentiellement à toutes les instances de son sujet (73b 26-30). Le *cogito*, donc, ne s'accorde pas du tout avec le modèle scolastique de la connaissance scientifique pure. Il n'est ni universel ni nécessaire, mais singulier et contingent. En outre, c'est un raisonnement, et même un raisonnement défectueux ; ou bien il a besoin d'une prémisse majeure non spécifiée, ou bien il se réduit à une pétition de principe. Si c'est un raisonnement, ce n'est pas un principe de la connaissance : un raisonnement ne peut pas être un principe. Ce passage concis présente très brièvement plusieurs des raisons pourquoi ils avaient rejeté le *cogito* ; c'est un modèle de la critique qu'avanceront les philosophes au XVII<sup>e</sup> siècle. Je retournerai à ce point, mais, d'abord, je voudrais rappeler brièvement les critiques faites au *cogito*, critiques que connaissaient les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, étant donné qu'elles furent publiées à titre d'*Objections aux Méditations* dans le volume de Descartes contenant les *Médi-*

11. Camille de ROCHEMONTEIX, *Un Collège de Jésuites aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles : Le Collège d'Henry IV à la Flèche*, vol. IV, Le Mans, 1899, p. 89n-90n.

12. François BABIN, *Journal ou relation fidele de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes en l'exécution des ordres du Roy pendant les années 1675, 1676, 1677, et 1678*, Angers, 1679, p. 41.

13. *Ibid.*, p. 42.

tations... et les *Objections faites contre ces Méditations... avec les Réponses de l'auteur*. Les célèbres objections de Hobbes et Gassendi, dans les *Troisièmes* et *Cinquièmes Objections*, font partie de ces textes, mais il y a aussi quelques textes moins connus : ceux des objecteurs anonymes des *Sixièmes Objections* et du jésuite Pierre Bourdin dans les *Septièmes Objections* — ce dernier ayant été publié dans la deuxième édition des *Méditations*<sup>14</sup>.

L'objection de Hobbes est dirigée contre la *res cogitans*, et non pas contre le *cogito* lui-même. Hobbes concède que « je suis » peut être déduit du fait que « je pense » ; cependant il dit : « Mais où notre auteur ajoute : “c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison”, de là naît un doute<sup>15</sup>. » Hobbes s'oppose au raisonnement de Descartes qui va de « je suis pensant » à « je suis une pensée ». Selon Hobbes, Descartes pouvait tout aussi bien dire « je suis promenant, donc je suis une promenade ». Descartes évidemment considère cette objection comme quelque chose qui menace le *cogito* lui-même, puisqu'il cite l'objection dans la discussion du *cogito* avec Gassendi. L'objection de Gassendi :

[...] vous concluez que cette proposition : je suis, j'existe, autant de fois que vous la proférez ou que vous la concevez en votre esprit, est nécessairement vraie. Mais je ne vois pas que vous ayez eu besoin d'un si grand appareil, puisque d'ailleurs vous étiez déjà certain de votre existence, et que vous pouviez inférer la même chose de quelque autre que ce fût de vos actions, étant manifeste par la lumière naturelle que tout ce qui agit est ou existe<sup>16</sup>.

Dans sa réponse, Descartes désavoue qu'on peut inférer son existence de n'importe quelles de ses actions, et en particulier, il nie que « Je me promène, donc je suis » serait connu avec une aussi grande certitude que « Je pense, donc je suis », ou même avec une aussi grande certitude que « Je pense que je me promène, donc je suis ». Il paraît que, pour Descartes, il y a une différence de degré concernant la certitude qu'on peut avoir que l'on pense par rapport à la certitude qu'on se promène<sup>17</sup>. Descartes ainsi protège une des fonctions les plus importantes du *cogito*, la conclusion que l'esprit est mieux connu que le corps. En tant que matérialistes, Gassendi et Hobbes doivent rejeter cette conclusion et ils essayent donc de ruiner le *cogito* en prétendant qu'on peut inférer son existence de n'importe quelle de ses actions. Leur tactique générale consiste à rejeter l'affirmation que le moi qui pense est autre chose qu'un corps. Mais ces jeux n'exercent que peu d'attraction sur la majorité des philosophes qui ne sont pas matérialistes.

Les anonymes Sixièmes Objecteurs annoncent un autre assaut qui semble avoir plus d'avenir. Pourtant ils le formulent en un obscur raisonnement, parmi une série de raisonnements étranges. Je cite leur objection :

[...] il ne semble pas que ce soit un argument fort certain de notre être, de ce que nous pensons. Car pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir quelle est la nature de la pensée et de l'existence ; et, dans l'ignorance où vous êtes de ces deux choses,

14. Il faut noter qu'on a fait circuler les *Objections et Réponses* avec le texte des *Méditations*.

15. AT VII, 172.

16. AT VII, 259-260.

17. C'est ce que Gassendi semble rejeter dans sa réponse à la réponse de Descartes, *Disquisitio Metaphysica*, dans *Meditationem II, Dubitatio I*, art. 5 (Rochot édition, p. 82).

comment pouvez-vous savoir que vous pensez, ou que vous êtes ? Puis donc qu'en disant « je pense », vous ne savez ce que vous dites ; et qu'en ajoutant « donc je suis », vous ne vous entendez pas non plus<sup>18</sup>.

Les objecteurs continuent ainsi, disant que pour savoir ce qu'on dit ou ce qu'on pense, il est nécessaire qu'on connaisse qu'on sait ce qu'on dit, ce qui exige qu'on sache qu'on connaît qu'on sait ce qu'on dit, et ainsi à l'infini. Il n'est pas difficile pour Descartes de répondre que le *cogito* n'a pas besoin de connaissance réflexive ou démonstrative, ou de connaissance de savoir réflexif. Il rejette facilement de la même manière quelques autres objections, encore plus bizarres, formulées par les Sixièmes Objecteurs. Cependant, l'objection principale semble subsister. Gassendi donne une exposition plus précise de cette objection dans sa *Disquisitio Metaphysica* et relève une autre question : le *cogito* est un enthymème qui a besoin de la prémisse majeure « celui qui pense est » ; le *cogito* donc ne peut pas être la première vérité qui a été découverte<sup>19</sup>. Il semble que Descartes acquiesce à une portion de cette critique quand il admet, dans sa réponse aux Sixièmes Objecteurs, que « c'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence<sup>20</sup> ».

Dans les *Septièmes Objections*, le Père Bourdin essaye d'étendre la liste de ce qu'on doit connaître pour conclure qu'on existe, alors qu'il s'exprime intentionnellement de manière ténébreuse. Non seulement nous avons besoin de connaître ce que c'est que la pensée, mais aussi de savoir que rêver entraîne penser mais non pas vice versa, puisque rêver n'est pas le même que penser. Voici Bourdin :

Je songe que je pense, je ne pense pas.

Tant s'en faut, me dites-vous ; celui qui songe, ou qui rêve, pense.

Je vous entends maintenant ; rêver, c'est penser ; et penser, c'est rêver.

Ce n'est pas cela, me dites-vous : penser a plus d'étendue que rêver. Celui qui rêve pense ; mais celui qui pense ne rêve pas toujours, et pense quelquefois étant éveillé.

Cela est-il vrai ? Mais, dites-moi, ne rêvez-vous point, ou si en effet vous pensez quand vous me dites cela ? [...] Mais qui vous a appris que penser a plus d'étendue<sup>21</sup> ?

Bourdin désire démontrer que Descartes a besoin de supposer une quantité de connaissances afin de pouvoir conclure qu'il existe. Mais cela n'est pas la force prin-

18. AT VII, 413.

19. *Disquisitio Metaphysica*, dans *Meditationem II, Dubitatio I*, art. 6 (Rochot édition, p. 84). Voir aussi Antoine GOUDIN, *Philosophie suivant les principes de Saint Thomas*, trad. T. Bourard, Paris, 1864 (1<sup>re</sup> édition latine 1668), vol. 4, quest. 1, art. 1, p. 282 : « Mais Descartes est absolument intolérable, lorsqu'il veut que le sage renonce, au moins pour un temps, à tous les principes, parce qu'ils sont tous douteux, et quand il nous engage à commencer la connaissance des choses par ce principe : *Je pense, pour en inférer aussitôt : donc je suis* ; car, pour n'en pas dire plus long, si l'âme écarte comme douteux notre premier principe avec tous les autres, elle devra douter aussi *ce qui pense est ou n'est pas*. Il deviendra possible de penser et de n'être pas, s'il est possible que la même chose soit et ne soit pas. Ce principe de Descartes ou plutôt cet enthymème s'appuie donc sur notre principe. »

20. AT VII, 422.

21. AT VII, 494.



cipale de sa critique. Il sait bien que Descartes prétend n'avoir pas besoin de syllogismes :

[...] cette méthode [...] corrompt et gâte toute la forme ancienne lorsqu'elle pâlit de crainte à la seule pensée de ce mauvais génie qu'elle s'est figuré [...]. Proposez-lui un syllogisme, elle s'effrayera à la majeure, quelle qu'elle soit ; peut-être dira-t-elle que ce mauvais génie me trompe. Que fera-t-elle à la mineure ? Elle tremblera, elle dira qu'elle est incertaine [...]. Que fera-t-elle enfin à la conclusion ? Elle les fuira toutes comme autant de filets qu'on aurait tendus pour la surprendre<sup>22</sup>.

En conséquence, l'objection de Bourdin est, en réalité, que sans syllogisme, sans la capacité d'aller de vérité en vérité, et sans une première vérité, Descartes ne peut jamais passer de ce qu'il lui semble pour arriver à ce qui est vraiment en réalité.

Je pense, dites-vous.

Je vous le nie ; vous songez que vous pensez [...].

Je suis, dites-vous, pendant que je pense [...]. Cela est certain et évident, ajoutez-vous.

Je vous le nie. Vous rêvez seulement que cela vous paraît certain et évident<sup>23</sup>.

Descartes ridiculise le raisonnement de Bourdin : « Ces façons de parler subtiles et galantes qui sont ici plusieurs fois répétées [...] au moins seraient-elles capables de faire rire, de ce qu'en la bouche d'une personne qui agirait sérieusement elles seraient ineptes et ridicules. » Il ajoute que « de peur que ceux qui ne font que commencer ne se persuadent que rien ne peut être certain et évident à celui qui doute s'il dort ou s'il veille, mais peut seulement lui sembler et lui paraître, je les prie de se ressouvenir de ce que j'ai ci-devant remarqué [...] que ce que l'on conçoit clairement et distinctement, par qui que ce puisse être qu'il soit ainsi conçu, est vrai »<sup>24</sup>. Descartes et Bourdin diffèrent si profondément qu'ils ne peuvent plus continuer avec profit. Bourdin pense qu'un fou ou qu'un rêveur ne peut pas arriver à la vérité, mais arrive seulement à ce qu'il lui semble, et que sans les méthodes traditionnelles du raisonnement, il ne peut pas aboutir à une première vérité ou à n'importe quelle autre vérité.

Retournons à la question : le *cogito* est-il un syllogisme qui a besoin de la prémisses majeure « tout ce qui pense est ou existe » ? Descartes avait déjà prévu cette objection et avait essayé de se défendre dans ses réponses aux *Deuxièmes Objections*. Les Objecteurs maintiennent que, en accord avec les propres mots de Descartes, le *cogito* exige la connaissance de l'existence de Dieu, chose qu'il n'a pas atteinte dans la Deuxième Méditation<sup>25</sup>. Descartes, se défendant de cette accusation, répond que « la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science » et que « quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ». Il ajoute : « Lorsque quelqu'un dit "Je pense, donc je suis, ou j'existe", il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose con-

---

22. AT VII, 528.

23. AT VII, 498.

24. AT VII, 511. Voir aussi AT VII, 461-462.

25. AT VII, 124-125.

nue de soi ; il la voit par une simple inspection de son esprit. Comme il paraît que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : "Tout ce qui pense, est ou existe" »<sup>26</sup>. Donc selon Descartes, le *cogito* n'est pas science, à proprement parler, mais simple intuition ; ce n'est pas un syllogisme. Est-ce que le *cogito* exige la connaissance de la nature de la pensée et de l'existence, etc., comme il le semble dans les *Sixièmes Réponses* de Descartes ? Ou bien, est-il indépendant de cette connaissance et de la prémisse majeure « tout ce qui pense est ou existe », comme il le semble dans les *Deuxièmes Réponses* ? Il paraît que Descartes acquiesce à cette dernière position quand il affirme ce qui suit dans la première partie des *Principes*, dixième article :

[...] 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 choses semblables ; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte<sup>27</sup>.

En effet, une des questions posées à Descartes par Franz Burman était à l'effet de savoir si son affirmation dans les *Deuxièmes Réponses* était en contradiction avec ce qu'il avait dit dans la première partie des *Principes*, dixième article<sup>28</sup>. La réponse de Descartes est assez intéressante : Burman rapporte que Descartes avait fait une distinction entre ce qu'il connaît expressément et explicitement avant le *cogito* et ce qui est présupposé par lui. Burman maintient que Descartes a affirmé, utilisant des termes de logique — ceux du syllogisme — qu'« 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<sup>29</sup> ». La réponse de Descartes à Burman n'était pas connue au XVII<sup>e</sup> siècle. Si elle l'avait été, elle aurait pu fournir une occasion pour maintes ripostes de la part de ses critiques ; en tout cas, il semble que le chemin est bien tracé : on peut tenir que le *cogito* est un raisonnement (même s'il n'est pas un syllogisme) qui dépend de quelques principes qui ne sont pas prouvés ou qui peuvent être mis en doute. On peut aussi essayer de contester l'affirmation que le *cogito* est une intuition simple.

Ces deux stratégies ont été utilisées dans la critique la plus développée du *cogito* par Pierre Daniel Huet, l'évêque d'Avranches, un personnage important dans les cercles intellectuels de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Huet répète l'objection que le *cogito* est ou bien un enthymème privé de sa prémisse majeure ou bien une pétition

26. AT VII, 140.

27. AT VIII, A, 8.

28. AT V, 147.

29. *Ibid.*

30. La critique est contenue dans le premier chapitre, art. 5-13, p. 21-38, de Pierre Daniel HUET, *Censura Philosophia Cartesiana*, Paris, 1689 ; le sous-titre de cette œuvre étant : *Servant d'éclaircissement à toutes les parties de la philosophie, surtout à la métaphysique*. Sur l'importance de Huet dans le monde intellectuel du XVII<sup>e</sup> siècle, voir David S. LUX, *Patronage and Royal Science in Seventeenth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1989. Voir aussi Germain MALBREIL, « Descartes censuré par Huet », *Revue Philosophique*, 3 (1991), p. 311-328.

de principe. Il déclare que Descartes a abandonné sa promesse de douter de tout quand il a accepté comme certain quelque chose de douteux et qui doit être pris pour faux<sup>31</sup>. Il augmente la liste de ce qui doit être connu afin qu'on puisse déduire « je suis » de « je pense ». Il rappelle à ses lecteurs qu'il y a plusieurs propositions qui précèdent le *cogito*, comme « tout ce qui pense existe » et même « tout ce qui agit existe ». Il fait alors le raisonnement que « nous ne saurions connaître que ce qui agit est, que nous sachions ce que c'est qu'agir et ce que c'est qu'être. Or pour connaître ce que c'est qu'agir, il faut connaître quel est l'agent, quelle est la cause qui le fait agir, comment il agit, et pourquoi il agit. De plus, pour connaître ce que c'est que l'être, il faut savoir ce que c'est qui est, quelle est la cause qui le fait être, comment il est, et pourquoi il est »<sup>32</sup>. Il montre en plus que Descartes ne peut pas se défendre par les moyens des règles de la logique puisqu'il a résolu de prendre toutes choses pour fausses et qu'il ne peut avoir aucune confiance en elles. Il ajoute un nouvel élément à ce genre d'objections : puisque, selon Descartes, Dieu peut faire que deux propositions contradictoires soient vraies en même temps, il peut faire aussi que celui qui pense existe et n'existe pas en même temps, ou bien que celui qui pense n'existe pas. Le *cogito* ne peut pas être une certitude absolue<sup>33</sup>.

En une longue objection, il examine l'aspect temporel du *cogito*. Il déduit en différentes manières que le *cogito* se passe dans le temps, qu'il a donc besoin de la faculté de la mémoire, et qu'il ne réussit pas à cause de cela. En bref, son raisonnement c'est que le *cogito* ne peut jamais être exprimé par « je pense, donc je suis ». « Je pense » et « je suis » ne peuvent jamais s'écouler au même moment ; en conséquence, le *cogito* ne peut être que « je pense, donc, j'étais », « je pense, donc je serai », « je pensais, donc je suis », « je pensais, donc je serai », ou « je pensais, donc j'étais ». Or, aucune de ces formules n'est satisfaisante. Son argument le plus simple c'est que le *cogito* exige que tout ce qui pense existe pendant le temps qu'il pense. Huet écrit : « Or est-il que ma pensée a cessé d'être lorsque je dis "donc je suis", et que le temps dans lequel je dis que je pense est différent de celui dans lequel je dis "donc je suis", c'est pourquoi que cet argument signifie "je pense, donc je serai", ou il signifie "j'ai pensé, donc je suis"<sup>34</sup>. » Huet maintient aussi que lorsque Descartes dit « je pense », l'objet de sa pensée, c'est sa pensée elle-même. Mais puisqu'une pensée ne peut pas être à la fois une action et la fin vers laquelle cette action est dirigée, la pensée de Descartes comme objet n'est pas la pensée par laquelle son esprit la pense : la pensée par laquelle Descartes pense est différente de la pensée à laquelle il pense. « Je pense » est donc « je pense que je pense », et signifie actuellement « je

31. HUET, *Censura Philosophiae Cartesianae*, chap. I, art. 5 ; voir aussi art. 7.

32. « *Nec id quidem scire possumus, quin prius noverimus quid sit agere, quid esse. Ut noscamus autem quid sit agere, noscendum est, quid sit agens, quae causa, qui modus, qui finis agendi. Rursum ut noscamus quid sit esse, noscendum est quid sit id quod est, quae causa cur sit, quomodo sit, quo fine sit* » (*ibid.*, art. 7).

33. *Ibid.*, art. 6 ; voir aussi art. 13.

34. « *Atqui jam desiit cogitatio illa, cum dico, Ergo sum : & aliud est tempus enuntiati antecedentis, Ergo cogito, & aliud enuntiati consequentis, Ergo sum. Vel igitur id sibi vult ista argumentatis, Ergo cogito, ergo ero ; vel istud, Ergo cogitari, ergo sum* » (*ibid.*, art. 9).

pense que j'ai pensé ». Et, bien sûr, les cartésiens ne peuvent correctement conclure « donc je suis » de cela<sup>35</sup>.

Huet récuse aussi la proposition que le *cogito* soit une intuition simple. Selon Huet : « Si "je pense donc je suis" était une action simple de l'esprit, "je pense" ne serait pas mieux connu que "je suis"<sup>36</sup>. » Afin de confirmer que « je pense » est mieux connu que « je suis », Huet affirme que « je suis » peut être déduit de « je pense », mais on ne peut pas déduire « je pense » de « je suis ». « Je pense » doit donc être connu avant « je suis » et « je pense, donc je suis » ne peut pas être une intuition simple ou action de l'esprit, mais une progression du savoir, l'acquisition de quelque chose d'inconnu par le moyen de quelque chose de connu — c'est-à-dire, un raisonnement.

Pierre Sylvain Régis<sup>37</sup>, qui prend la parole pour Descartes — Descartes étant mort depuis une quarantaine d'années — n'a aucune difficulté à répondre à la critique de Huet. Il rejette la proposition que le *cogito* est un enthymème ou une pétition de principe. Il maintient que Descartes n'abandonne pas sa promesse de douter de tout quand il admet quelque chose comme vrai après l'avoir examiné<sup>38</sup>. Il prétend que Descartes n'a jamais accepté la règle générale de tenir tout comme faux, mais qu'il a résolu seulement de considérer comme faux ce qu'il lui semble douteux. Régis distingue entre le vrai doute, qui se tire de la nature des choses, d'un doute feint et méthodologique — ce que Descartes appelait doute hypothétique, hyperbolique et métaphysique — qui se tire de sa résolution de douter<sup>39</sup>. En accord avec son interprétation de Descartes, il maintient que Descartes tenait les règles de la logique pour fausses « par hypothèse » afin de les examiner. Il se demande : « Or qui le peut empêcher, quant il les a examinées, de les tenir pour vraies, si elles lui ont paru telles<sup>40</sup> ? » Sur la question Dieu peut-il faire que quelque chose existe et n'existe pas à la fois ou que quelque chose pense et n'existe pas, Régis admet que Descartes l'a peut-être dit quelque part, mais qu'il l'aurait dit par rapport au pouvoir extraordinaire de Dieu, non pas par rapport aux choses considérées selon le cours ordinaire de la nature, ce dont il s'agit dans le *cogito*<sup>41</sup>. Régis refuse aussi la suggestion que « je pense, donc je suis » a besoin de la prémisse majeure « tout ce qui pense existe ». Nous connaissons les propositions singulières avant les générales<sup>42</sup>. Selon Régis, « tout ce qui pense existe » ne précède pas « je pense, donc je suis » pour celui qui cherche à découvrir son existence par l'analyse ; elle la précède dans l'esprit de ceux qui veulent prouver

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, art. 11.

37. Auteur d'un manuel pédagogique de la philosophie cartésienne, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, 4 vol., Lyon, 1690 ; et plusieurs autres œuvres.

38. Pierre Sylvain RÉGIS, *Réponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii...*, *Censura Philosophiae Cartesianae*, Paris, 1691, I, art. 5.

39. *Ibid.*, art. 1.

40. *Ibid.*, art. 6.

41. *Ibid.*

42. Il faut ajouter que c'est ce que Burman rapporte de l'opinion de Descartes dans *L'Entretien avec Burman* ; voir AT V, 146-147.

aux autres leur existence par la synthèse<sup>43</sup>. Concernant le raisonnement qu'on ne peut pas connaître qu'on existe sans savoir ce que c'est qu'agir et qu'exister, et quel est l'agent, sa cause, comment il agit, pourquoi il agit, etc., Régis admet que ces choses seraient requises pour la connaissance *adéquate*, mais que dans le *cogito*, il s'agit seulement de la *simple* connaissance de notre existence<sup>44</sup>.

Concernant la longue objection sur la temporalité du *cogito*, Régis affirme que la mémoire peut être défectueuse dans certaines occasions, par exemple, quand les vérités dont on veut se souvenir sont fort éloignées (ce qui n'arrive pas ici), mais qu'il y a d'autres occasions où elle peut être fidèle, quand dans le *cogito* nous prêtons notre attention à ce que nous faisons. En outre, il déclare que les deux vérités « je pense » et « donc je suis » sont dans l'esprit en même temps : l'une dans l'entendement et l'autre dans la volonté ; il écrit : « Car il faut remarquer que Monsieur Descartes enseigne expressément, que les pensées sont des passions qui appartiennent à l'entendement, et que les affirmations et les négations sont des actions qui appartiennent à la volonté<sup>45</sup>. » Régis répond facilement aux autres objections concernant la temporalité du *cogito*. Il nie que « je pense » est équivalent à « je pense que je pense » et ainsi il ne considère pas si « je pense que je pense » signifie actuellement « je pense que j'ai pensé ». Selon lui, le *cogito* est aussi non temporel parce qu'il n'y a en lui qu'une seule pensée. Pendant que le penseur pense, il perçoit qu'il pense par une pensée simple et singulière, qui est connue par elle-même ; autrement il y aurait une progression infinie de pensées<sup>46</sup>. Finalement, il réaffirme que le *cogito* est une intuition simple et il rejette l'à propos du raisonnement qui faisait qu'on peut dériver « donc je suis » de « je pense » mais non vice versa : « l'estre estant quelque chose de plus general que la pensée [...] on peut bien conclure qu'une chose est, de ce qu'elle pense : mais on ne peut pas inferer de même qu'une chose pense de ce qu'elle est. Ce qui suffit pour détruire le raisonnement de l'auteur de la Censure<sup>47</sup>. »

L'affaire ne s'est pas terminée là. La réponse de Régis à Huet a été analysée par Jean Duhamel, professeur émérite de l'Université de Paris<sup>48</sup>, qui a publié *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de mr. Régis*<sup>49</sup>. Duhamel réserve deux de ses chapitres au *cogito*. Ayant considéré les raisonnements de Huet et de Régis, Duhamel se situe nettement du côté de Huet. Le *cogito* est une pétition de principe. En outre, c'est un raisonnement défectueux<sup>50</sup>. Duhamel pense qu'on ne peut pas séparer la connaissance de son existence des autres connaissances ; selon Duhamel :

L'analyse [...] suppose faux ; car elle suppose, que je peux séparer les connoissances du ciel, de la terre, de la mer, de leurs propres objets : or il est faux que je puisse séparer ces

43. RÉGIS, *Réponse*, I, art. 7.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, art. 9.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, art. 11.

48. Auteur du cours scolastique (posthume), *Philosophia universalis, sive commentarius in universam Aristotelis philosophiam, ad usum scholarum comparatam*, 5 vol., Paris, 1705.

49. Jean DUHAMEL, *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de mr. Régis*, Paris, 1692.

50. *Ibid.*, chap. 13.

connoissances de leurs objets, non plus que de leurs sujets ; car ces connoissances ne sont pas moins relatives essentiellement à leurs objets, qu'à leurs sujets, la différence n'étant pas moins essentielle, que le genre ; et partant cette analyse suppose faux<sup>51</sup>.

Il maintient aussi que, puisque, selon les cartésiens, Dieu peut faire qu'il se passe que je pense et que je n'existe pas en même temps, « je suis » ne suit pas nécessairement de « je pense »<sup>52</sup>.

Mais l'intérêt principal de Duhamel, c'est le rejet de la proposition « je pense, donc je suis » à titre de première proposition connue. Il rejette la thèse de Régis qui affirme que les propositions singulières sont connues avant les générales, et il maintient qu'il y a plusieurs propositions générales qui peuvent être connues avant « je pense, donc je suis », à savoir, « tout ce qui existe, existe nécessairement pendant qu'il existe », « tout ce qui agit, existe », et « tout ce qui pense, existe »<sup>53</sup>. Il donne plusieurs raisons pour cela. Les propositions directes sont connues avant les propositions réflexives, parce que l'objet précède la connaissance ou l'idée dont il est l'objet. Les propositions générales qu'on vient de rapporter sont directes puisqu'elles se réfèrent à un objet externe et le *cogito* est réflexif puisqu'il a la pensée et l'existence pour objet<sup>54</sup>. En outre, il n'est pas possible que les propositions générales précèdent toutes les propositions particulières<sup>55</sup> et, en particulier, les propositions générales ci-devant

51. *Ibid.*

52. « De plus, on soutient que, de ce que je pense, il ne s'ensuit pas nécessairement que j'existe dans le principe des Cartésiens ; car si Dieu peut faire que je pense et que je n'existe pas ; de ce que je pense, il ne s'ensuit pas nécessairement, que j'existe : or Dieu peut faire que je pense et que je n'existe pas dans le principe des Cartésiens, et surtout de notre Auteur, qui dit expressément : *il reste donc qu'il n'y ait point d'impossibilité avant le décret de Dieu, en telle sorte que quand je dis, qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, cela ne signifie autre chose, si ce n'est que Dieu a voulu qu'une chose fust tandis qu'elle seroit* [livre 1, part 1, de sa métaphysique, chap. 13] ; ce qui prouve sans commentaire, que si Dieu vouloit par une volonté éternelle, ainsi qu'il veut autres choses qu'il veut, il seroit possible qu'une chose fut et ne fut pas ; à plus forte raison, qu'elle pensast et qu'elle n'existast pas. Donc de ce que je pense, il ne s'ensuit pas nécessairement, dans les principes des Cartésiens, que j'existe » (*ibid.*).

53. « On soutient au contraire, qu'il y a plusieurs propositions qui peuvent être connues avant celle-cy, et notamment que ces propositions générales, *Tout ce qui existe, existe nécessairement pendant qu'il existe : Tout ce qui agit, existe : Tout ce qui pense, existe*, peuvent être connues avant elle » (*ibid.*).

54. « Parce que les propositions directes sont connues avant les réflexes, ce qui est connu directement, est plustost connu, que ce qui est connu par réflexion ; car l'objet précède la connoissance ou l'idée dont il est l'objet, et la connoissance directe est l'objet de la réflexion : or les propositions générales, cy devant rapportées, sont directes, puisqu'elles tendent à un objet extérieur, et qui est en dehors de nous ; car l'existence, l'action, et la pensée des autres de nous, est un objet extérieur ; au contraire cette proposition, *je pense, donc je suis*, est réflexe, puisqu'elle a pour objet la pensée et l'existence, qui est en nous mêmes, et partant les propositions générales cy devant rapportées, précèdent cette proposition particulière, *je pense, donc je suis* » (*ibid.*).

55. Il faut noter que ce raisonnement n'était pas construit seulement pour rejeter le *cogito*. On peut lire, par exemple, dans la *Summa Philosophiae quadripartita* d'EUSTACHE DE SAINT-PAUL, publiée en 1609 : « *Intellectus prius cognoscit res alias quam seipsum. Ratio est, quia cognitio directa prior est quam reflexa ; intellectus autem cognoscit res alias a se directa cognitione : seipsum vero non nisi reflexa [...]. Intellectus prius cognoscit substantias materiales, quam immateriales et spirituales [...]. Intellectus prius cognoscit composita substantialia, quam ipsorum partes aut differentias. Ratio est, quia cognitio confusa distinctam antecedit ; ipsa autem composita cognoscuntur primo confusa cognitione, partes autem non nisi distincta [...]. Accidentia prius cognoscuntur quam substantiae. Ratio est, quia accidentia sensibus patent ut plurimum ; substantiae vero latent, nec sunt per se sensibiles, ideoque non tam cito nec tam facile cognoscibiles* » (*Physica*, Pars III, Tract. 4, disp. 2, quaest. 6).

rapportées peuvent être connues avant le *cogito*<sup>56</sup>. L'argument principal de Duhamel est qu'une connaissance singulière ne peut pas être essentiellement connaissance de soi-même, tant comme une action singulière ou passion singulière ne peut agir sur elle-même ou se recevoir, ni une connaissance singulière avoir deux objets formels<sup>57</sup>. Sa conclusion :

D'où il s'ensuit évidemment, 1. que la pensée, comme elle est entendue par les Cartésiens dans cette proposition, *je pense*, ne se représente pas essentiellement à l'entendement sans perception différente. 2. Que les idées qui sont en moy, ne sont pas ce que j'aperçois immédiatement ; mais que ce sont les objets extérieurs ou intérieurs à mon esprit, selon que ma conoissance est directe ou réflexe. D'où il s'ensuit enfin, que si par conscience les Cartésiens entendent la conoissance de leur conoissance, la conscience est une conoissance distinguée de la première, et elle ne se fait non plus sans idée que la première<sup>58</sup>.

Régis a répondu à Duhamel ; il a rejeté l'accusation qui fait du *cogito* une pétition de principe<sup>59</sup> et qu'on ne peut pas séparer la connaissance de son existence des autres connaissances<sup>60</sup>. Il a aussi rejeté le raisonnement que le *cogito* n'est pas nécessaire puisque Dieu peut faire que quelqu'un pense et ne soit pas pendant qu'il pense,

56. « Parce que les propositions générales supposent à la vérité quelques propositions singulières ; mais il est certain qu'elles ne supposent pas toutes les propositions singulières : autrement les propositions générales exigeroient l'induction de toutes les particulières sans exception, ce qui est reconnu pour faux en matière nécessaire, dont il s'agit : or il y a beaucoup d'autres propositions singulières que celle-cy, *je pense, donc je suis*, par lesquelles on peut connoitre les propositions générales cy-devant rapportées, parce que je peux connoitre l'existence, l'action et la pensée de plusieurs autres particuliers que de moi-même ; par exemple, de Pierre, de Paul, et d'autres ; et partant les propositions générales cy-devant rapportées, peuvent être connues avant celle-cy, *je pense, donc je suis* » (*ibid.*).

57. « Parce que celui qui connoit les autres propositions connoissoit nécessairement et essentiellement connoissance d'elle-même : or il est impossible que la même conoissance soit essentiellement conoissance d'elle-même, car en ce cas l'action agiroit sur elle-même, ou la passion recevrait d'elle-même, puisque la conoissance est une action ou une passion : or il est impossible qu'une même action ou passion indivisiblement agisse sur elle-même, ou reçoive d'elle-même ; et partant la conoissance, à moins qu'elle ne soit infinie dans le genre de conoissance ne peut être conoissance, d'elle-même.

Une même conoissance ne peut avoir deux objets formels differens : or si la conoissance d'un objet extérieur étoit conoissance d'elle même, elle auroit deux objets formels differens, sçavoir l'objet extérieur directement connu, et de plus elle-même pour objet intérieur connu par réflexion ; et par conséquent la conoissance d'un objet extérieur, ne peut être conoissance d'elle-même » (*ibid.*).

58. *Ibid.*

59. « Il est vray que quand je dis *je connois, je pense, ce je* suppose mon existence, car dans le fond mon existence et ma pensée sont une mesme chose ; mais cela n'empesche pas que je ne puisse dire sans contradiction que dans cette proposition *je pense ce je* signifie la pensée avant qu'il signifie l'existence, par la raison que je connois l'existence par la pensée, et que je ne connois pas reciproquement la pensée par l'existence ; ce qui suffit pour eviter une petition de principe qui consiste à prouver une chose par elle-mesme, considérée en la mesme maniere, comme je l'ai expliqué dans la reponse à la censure de la philosophie cartésienne, chap. 2, art. 5 & 6 » (Pierre Sylvain RÉGIS, *Réponse aux réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, Paris, 1692, chap. 13).

60. « J'avoue que les idées ne sont pas moins relatives essentiellement à leurs objets qu'à leurs sujets ; mais avec cette difference, que la relation qu'ils ont avec leurs objets considerez entant qu'existans, n'est que contingente & accidentelle. Car il arrive souvent que nous avons des idées dont l'objet n'existe pas actuellement, et comme l'on dit *a parte rei* : au lieu que la relation de nos connoissances à leurs sujets actuellement existans est nécessaire et absoluë, n'estant pas possible de concevoir, qu'une conoissance existe séparée d'un sujet qui connoit actuellement, et qui est par consequent existant. Ainsi ce n'est pas merveille, si voulant déduire mon existence de l'existence de mes connoissances, j'ay plutôt considéré mes connoissances par rapport à leur sujet, que par rapport à leur objet ; puisque le rapport qu'elles ont avec celui-cy, considéré comme existant, n'est que contingent et accidentel, et que le rapport qu'elles ont avec l'autre, est absolu et nécessaire » (*ibid.*).

en disant que Dieu ne peut pas faire une telle chose<sup>61</sup>. Au sujet de la question de savoir si le *cogito* est la première vérité qu'on connaît, il a simplement renvoyé son lecteur à la réponse qu'il a faite à Huet<sup>62</sup> (comme il a fait pour toutes les questions concernant le doute cartésien).

Point n'est besoin pour nous non plus de continuer cette histoire. Nous devons plutôt nous demander : que signifie tout cela ? Ces arguments sont-ils des affreux raisonnements construits par de pitoyables philosophes ? C'est possible, mais la plupart de ces raisonnements ont été répétés, d'une façon ou d'une autre, par les philosophes du XX<sup>e</sup> siècle. En outre — et ceci est encore plus important — il faut reconnaître que ces philosophes scolastiques produisent tous essentiellement la même série d'arguments ; il n'y a vraiment pas de différence entre les positions des inquisiteurs d'Angers, et celles de Huet ou de Duhamel. (On peut aussi ajouter Gassendi, dans sa *Disquisitio Metaphysica*, et peut-être le Père Bourdin.) Tous rejettent le *cogito* parce qu'ils pensent que c'est un raisonnement boiteux : c'est un enthymème ou une pétition de principe. Aucun d'eux ne peut croire que le *cogito* est le premier principe de la connaissance. Le *cogito* n'a pas du tout l'air d'être un premier principe ; d'autres connaissances (ou des prémisses majeures) lui sont nécessaires qui, elles-mêmes ont davantage l'air d'être des premiers principes<sup>63</sup>. Aucun d'eux ne peut penser que le *cogito* est une intuition simple de son existence, un moment dans le procès du doute. Ils partagent tous le même criticisme essentiel.

Si on prend un peu de recul et se donne une perspective plus étendue de ces critiques, on peut découvrir qu'elles ont quelque chose d'autre en commun. Malgré quelques différences, elles rejettent toutes la méthode cartésienne du doute. Nous avons déjà rapporté le rejet du doute cartésien des censeurs d'Angers — c'est un principe qui tend à l'athéisme ou du moins à l'hérésie — et Bourdin est célèbre pour avoir écrit la plus longue série d'objections<sup>64</sup>, dont la majeure partie est dirigée contre la méthode du doute ; selon Bourdin, la méthode cartésienne du doute « pêche dans les principes [...] dans les moyens [...] contre la fin [...] par excès [...] par défaut [...]

61. « Les cartésiens n'ont point établi de principe duquel il s'ensuive que Dieu puisse faire que je pense et que je ne sois pas : il est vray que j'ai dit dans la *Metaphysique* liv. 1, part. 1, chap. 13. qu'il n'y a point d'impossibilité avant le decret de Dieu, mais cela ne veut pas dire que Dieu puisse faire les choses absolument impossibles, comme, que je pense et que je ne suis pas, tandis que je pense ; car au contraire c'est par là que j'ai prouvé qu'il ne les peut pas faire, parce que s'il les pouvait faire, il se pourrait contredire ; ce qui repugne à l'idée d'un estre parfait » (*ibid.*).

62. « Comme les raisons que M. Duhamel apporte pour prouver que cette proposition : *je pense, donc je suis*, n'est pas la première proposition, sont les memes que l'Auteur de la Censure de la philosophie Cartésienne a proposées dans le 7 art. du 1. chap. M. Duhamel nous permettra de le renvoyer à la Réponse qui a esté faite sur cet article » (*ibid.*, chap. 18).

63. Il faut noter que Descartes a répondu en avance à cette critique : cf. la lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646, AT IV, 444-445.

64. Autre que la *Disquisitio Metaphysica* de Gassendi qui a été publiée séparément. Sur la septième objection, voir Roger ARIEW, « Pierre Bourdin and the Seventh Objections », dans *Descartes and His Contemporaries : Meditations, Objections, and Replies*, R. Ariew et M. Grene, éd., Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 208-225.



par imprudence [...] avec connaissance [...] par commission [...] par omission », etc.<sup>65</sup> Le rejet de la méthode du doute de Duhamel est exemplaire :

Les Cartésiens prétendent se distinguer des Pyrrhoniens en ce qu'ils ne veulent pas douter pour douter, mais pour, après un examen suffisant, s'assurer des choses dont ils ont douté, au lieu que les Pyrrhoniens doutent pour douter, sans jamais s'assurer de rien.

Mais il est clair que si l'on doute une fois sérieusement et effectivement de tout, il est impossible de s'assurer d'aucunes choses, quelque examen qu'on fasse, parce que si après un doute sérieux on pouvoit s'assurer de quelque chose, ce ne seroit que par l'évidence de la chose ; puis qu'il n'y a point d'autre règle de la certitude humaine, que l'évidence de la chose, selon les Cartésiens ; or on suppose qu'ils doutent sérieusement des choses les plus évidentes, même de leur propre pensée et de leur propre existence, et par conséquent il est clair qu'après un doute général et sérieux, il seroit impossible de s'assurer d'aucune chose, quelque examen qu'on en fist.

C'est pourquoy les Cartésiens sont distinguez des Pyrrhoniens en ce qu'ils ne raisonnent pas conséquemment, lors qu'ils disent qu'après un doute général on peut s'assurer de quelque chose, au lieu que les Pyrrhoniens raisonnent conséquemment et conformément à leurs principes, lors qu'ils disent qu'on ne peut s'assurer de rien après avoir douté de tout<sup>66</sup>.

Huet, qui rejette la méthode du doute parce qu'il est un vrai sceptique (donc parce qu'il préfère vivre dans le doute), présente aussi un sentiment semblable :

Descartes et les Sceptiques ont crû qu'il fallait douter ; mais Descartes a cessé de douter lors qu'il étoit le plus nécessaire de douter, savoir dans ce principe, « je pense, donc je suis » ; qui n'est pas moins incertain que toutes les autres choses qui l'avaient porté à douter. Pour les Sceptiques, ils continuent de douter de ce principe, et croient avoir beaucoup de raisons d'en douter : ce que Descartes ne leur eût pas reproché s'il avait su leurs raisons, qui sont, que rien ne leur paraît assez clair pour être admis comme véritable<sup>67</sup>.

Sans la méthode du doute, le *cogito* ne peut être autre chose qu'un raisonnement — un raisonnement médiocre. En somme, c'est le « je pense, donc je suis », l'affirmation du *Discours de la méthode* dont il s'agit, et non pas l'attestation de la Deuxième Méditation qui, elle, est que « cette proposition, “Je suis, j'existe”, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou je la conçois en mon esprit<sup>68</sup> ».

La méthode du doute et le *cogito* paraissent avoir la même destinée. Les scolastiques du XVII<sup>e</sup> siècle qui rejettent le doute rejettent aussi le *cogito*. De plus, un vrai sceptique qui adopte le doute véritable rejetterait la méthode cartésienne du doute (en tant que pouvoir d'examiner les choses douteuses, même les plus évidentes, afin de s'assurer d'elles). Évidemment, un tel sceptique — Huet par exemple — rejetterait aussi le *cogito*. Il ne semble pas qu'on puisse parler d'une rupture entre les philoso-

65. AT VII, 527-536.

66. DUHAMEL, *Réflexions critiques*, chap. 4 ; cf. aussi chap. 1-3.

67. « *Hi enim et illum viderunt esse dubitandum ; aut dubitare ille tum defuit, cum erat maxime dubitandum ; in hoc videlicet principio, non minus incertum est ac reliqua omnia quibus adductus erat ad dubitandum ; hi dubitare pergunt in eodem illum principio de quo vel maxime dubitandum esse vident : hautquaquam certe dubitantes ut dubitent ; quod ipsis minime insimulasset Cartesius, si rationes eorum diligentius perspexisset ; sed eo dubitantes, quod nihil ipsis satis liquido, satis certo percipi posse videatur* » (HUET, *Censura Philosophiae Cartesianae*, chap. I, art. 14).

68. AT VII, 25.

phes du XVII<sup>e</sup> siècle avant Descartes, avec leur penchant métaphysico-théologique, et les modernes après Descartes, avec leur doute et leur conscience. Cette dichotomie serait trop simple. Plusieurs des penseurs que nous croyons modernes avaient les mêmes penchants métaphysico-théologiques que les scolastiques : Leibniz et Spinoza sont mis au rang des modernes. Ils étaient sans cesse à la fois fascinés et révoltés par la philosophie de Descartes, mais ils ne s'intéressaient guère au doute et au *cogito*.