

Cahiers du Séminaire québécois
en philosophie moderne

Working Papers of the Quebec Seminar
in Early Modern Philosophy



Nº 1 2015

**Cahiers du Séminaire québécois en
philosophie moderne**

**Working Papers of the Quebec Seminar
in Early Modern Philosophy**

N° 1 • 2015

Sommaire

Sylviane MALINOWSKI-CHARLES	
Présentation et droits d’auteur	i-ii
Presentation and Copyright Issues	iii-iv
 Sébastien PRAT	
Inconstance et distinguo : deux concepts centraux du scepticisme des <i>Essais</i> de Michel de Montaigne	1-19
 Filip BUYSE	
The Distinction between Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei’s Natural Philosophy	20-45
 Ethel ROCHA	
Innate Ideas and the idea of God in Descartes’s Fifth Meditation	46-61
 Paola NICOLAS	
Antoine Arnauld et les théories jésuites de l’imputation à péché : la querelle du péché philosophique	62-79
 Mireille Mai TRUONG	
Les antinomies dans la pensée d’Antoine Arnauld	80-95
 Han Thomas ADRIAENSSEN	
Anti-Scepticism in the Wake of Descartes. The Case of Pierre-Sylvain Régis	96-116
 Michael D. BURROUGHS	
Conflicting Sentiments: Mandeville, Hutcheson, and Hume on Virtue and Self-Interest	117-137

Les *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne* sont une revue en libre accès publiée annuellement à l'Université du Québec à Trois-Rivières (Canada) depuis 2015. Chaque texte soumis est évalué par au moins deux lecteurs choisis parmi les membres du comité de rédaction et des experts externes spécialisés sur le sujet particulier des articles à évaluer.

The *Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* are a yearly open-access journal published at the Université du Québec à Trois-Rivières (Canada) from 2015 on. Each submission is evaluated by at least two readers who are chosen from the editorial board and from external experts specializing on the specific topic of the paper.

ISSN : 2368-7770

Comité de rédaction | Editorial board

Sébastien Charles (Université du Québec à Trois-Rivières)
Sylviane Malinowski-Charles (UQTR)

Assistante de rédaction | Editorial assistant

Isabelle Lachance (UQTR)

Graphiste | Designer

David Martineau-Lachance

Comité scientifique international | International scientific board

Roger Ariew (University of South Florida), Daniel Garber (Princeton University), Chantal Jaquet (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), Denis Kambouchner (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), Steven Nadler (University of Wisconsin at Madison), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Tad Schmaltz (University of Michigan at Ann Arbor)

Contacts

isabelle.lachance1@uqtr.ca
sylviane.charles@uqtr.ca

Site web

www.uqtr.ca/sqpm/cahiers

© 2015. *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy.*
Tous droits réservés.

Présentation et droits d'auteur

Sylviane Malinowski-Charles, co-rédactrice en chef
Université du Québec à Trois-Rivières

Depuis l'automne 2009, Sébastien Charles et moi-même avons co-organisé chaque année des colloques en philosophie moderne, que nous avons appelés les *Séminaires québécois en philosophie moderne*. Cette formule, tout comme le nom de ces événements, est inspirée par les *Seminars in Early Modern Philosophy* qui ont fleuri partout en Amérique du Nord, et désormais en Europe, depuis les célèbres *Midwest Seminars* organisés dès les années 1990 par Steven Nadler (Université de Wisconsin à Madison) et Daniel Garber (qui était alors à l'Université de Chicago). L'idée de ces colloques est foncièrement différente des colloques traditionnels, qui portent normalement ou bien sur un auteur, ou bien sur une thématique, mais pas sur une période sans spécification supplémentaire. Pourtant, une idée très pertinente est à la base de cette structure : celle d'une « famille », d'une communauté d'intérêts entre les philosophes modernistes; qui plus est, une famille qui existe déjà mais dont les membres ne se connaissent pas encore suffisamment.

En effet, les *Séminaires* font appel à quiconque se spécialise dans l'histoire de la philosophie moderne (fin XVI^e-fin XVIII^e siècle) pour faire une proposition de communication sur le sujet de son choix. Les *Séminaires* sont toujours très sélectifs dans le choix des propositions, et les taux d'acceptation varient entre 10 et 30 %, selon les endroits ou les années. L'idée est de retenir, sur la base de résumés longs, les propositions qui paraissent les plus novatrices pour la recherche en philosophie moderne. De plus, un ou deux conférenciers invités de grand prestige s'ajoutent toujours au programme, composé de chercheurs de tout horizon.

L'idée d'assurer une publication à ces textes de grande qualité a germé dès les premières éditions du colloque, mais il a semblé important à tous que l'organe de diffusion possible de ces articles très novateurs ne soit pas de simples « actes » de colloque. La formule de cette nouvelle revue est donc résolument hybride :

- 1) Seuls les auteurs ayant présenté une communication à une édition ou l'autre des *Séminaires québécois en philosophie moderne* peuvent y soumettre un texte. Il y a donc une continuité réelle avec notre colloque annuel;
- 2) Cependant, le texte soumis n'est pas nécessairement celui présenté et, surtout, il est évalué par des experts avant d'être accepté pour publication.

Il est à noter que cette publication se veut un organe très ouvert de diffusion des idées :

- 1) Elle s'inscrit ainsi dans le courant des publications en accès libre : il n'y a aucun coût relié à la consultation et au téléchargement des articles;
- 2) La reproduction et la diffusion des articles est autorisée librement, sans limite du nombre de pages, dans le cadre d'un usage personnel ou académique (notamment à des fins d'enseignement);
- 3) Les auteurs conservent un droit d'auteur limité sur les articles : ils peuvent soumettre les textes pour publication dans d'autres revues ou les republier dans des ouvrages individuels ou collectifs. La republication devra néanmoins impérativement faire part de la publication initiale de ce texte dans notre revue, référence à l'appui. De plus, un texte publié dans un volume des *Cahiers du Séminaires québécois en philosophie moderne* ne pourra pas être retiré du volume électronique auquel il appartient, ni être modifié après-coup.

Il est interdit à un tiers d'utiliser le contenu de notre publication pour le republier sous son nom, ou de republier des articles sans avoir obtenu le consentement écrit des auteurs.

Presentation and Copyright Issues

Sylviane Malinowski-Charles, co-rédactrice en chef
Université du Québec à Trois-Rivières

Since the Fall of 2009, Sebastien Charles and I have co-organized annual conferences on early modern philosophy called the *Quebec Seminars in Early Modern Philosophy*. This kind of events, now found throughout North America and Europe, derive from the meetings of the Midwest Seminar in Early Modern Philosophy organized, beginning in the 1990s, by Steven Nadler (University of Wisconsin-Madison) and Daniel Garber (then at the University of Chicago). The idea at the basis of these conferences is very different from that prevailing in the case of more traditional conferences, which normally deal with one author or one subject in particular. There is no specific topic or author, just a chronological time-frame. A very simple, but relevant idea stands behind this formula: specialists in early modern philosophy are a “family”; they share common interests and yet they do not know each other sufficiently well.

The *Seminars* call for submissions by specialists in the history of early modern philosophy (roughly, from the end of the 16th to the end of the 18th century) on a subject of their choice. The conferences are always very selective in the choice of papers, and the acceptance rate usually varies between 10 and 30 % (depending on place and year). The selection is made on the basis of long abstracts and aims to retain only the most original proposals for current research in early modern philosophy. In addition, one or two invited guest speakers, typically more well-known senior scholars, are added to the program. The idea of offering a publication venue for these papers of high quality began with the very first editions of the Seminar, but everyone also agreed that the publication of these papers should not be mere “proceedings.” As a result, we have come up with the idea of this new electronic journal which is a hybrid between different traditional formulas:

- 1) Only those having presented a paper at one edition or the other of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy can submit a paper.

Thus, there is a true continuity with the conference (as in the case of proceedings);

- 2) The text submitted is not necessarily the one that was presented at one of the Seminars. In addition, it is evaluated by experts in the field before getting accepted for publication in the Working Papers of the QSEMP (thus making this journal more akin to a regular philosophy journal).

It should be noted that this journal is meant as a very open organ for the diffusion of ideas:

- 1) It falls within the realm of open-access publications, which means that there are no costs associated with reading or downloading its papers;
- 2) Distribution and copying of the full texts is freely authorized, with no limit of page number, in the context of personal or academic use (notably for teaching purposes);
- 3) Authors maintain limited copyrights on their papers: they can freely re-publish papers that were initially published by the *Working papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* in another journal or in other works, whether their own or in volumes edited by others. However, any future publication will have to acknowledge the initial publication in the *Working Papers* and give the reference in it. Furthermore, a text published in our journal cannot be withdrawn or modified afterwards.

It is strictly forbidden to publish the content of this volume under one's name or to re-publish its content without explicit and written consent of the authors.

Inconstance et *distinguo* : deux concepts centraux du scepticisme des *Essais* de Michel de Montaigne

Sébastien Prat
Collège Stanislas (Montréal)

Lorsqu'il est question du scepticisme des *Essais* de Montaigne, il est de mise d'insister sur l'« Apologie de Raymond Sebond ». Si certains n'hésitent pas à parler du scepticisme des *Essais* en général (voir Miernowski, 1998; Brahami, 1997; Brahami, 2001; Carraud et Marion, dir., 2004; Naya, 2004 et Conche, 1996), il est en fait souvent question de se pencher sur le plus long chapitre situé en plein cœur de l'ouvrage : l'« Apologie ». Nous reconnaissons qu'il y a des raisons objectives à cela, mais nous insisterons ici sur le fait que si Montaigne est un philosophe sceptique ou, pour le dire autrement, si le scepticisme est au centre de la pensée des *Essais*, nous devrions en remarquer les traces dans l'ensemble des chapitres et même dans la logique interne de la réflexion. Notre recherche sur le scepticisme de Montaigne partira donc de celui qui est exprimé dans l'« Apologie », mais sortira aussi de ce chapitre célèbre pour se pencher sur le scepticisme qui est pratiqué dans nombre de chapitres des *Essais*, se refusant ainsi de cloisonner l'« Apologie » de Raymond Sebond du reste de l'ouvrage, de la considérer comme une œuvre en soi, un écrit autonome.

Notre objectif général est de contribuer à la compréhension de la logique ou de la méthode des *Essais*, en tant qu'ouvrage suivant la voie sceptique. Le premier point que nous souhaitons soulever concerne les sources du scepticisme des *Essais*. Nous constaterons rapidement que le scepticisme académicien, passé par Cicéron, n'a peut-être pas reçu dans les études récentes toute l'attention qu'il mérite. Dans un deuxième temps, nous penchons sur ce scepticisme de l'« Apologie », nous montrerons qu'il est exprimé sous le « vocabulaire de l'inconstance », notion que l'on trouve dans les *Académiques* de Cicéron et,

Pour citer cet article

Prat, Sébastien (2015). « Inconstance et *distinguo* : deux concepts centraux du scepticisme des *Essais* de Michel de Montaigne ». *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1 : 1-19.

surtout, notion qui s'oppose radicalement à la constance stoïcienne. Cette constance stoïcienne est sans cesse en débat dans les *Essais* et elle l'est aussi dans les *Académiques* de Cicéron, car elle est le fondement de la connaissance et de la vertu selon Lucullus, interlocuteur de Cicéron. Nous montrerons enfin que le scepticisme de Montaigne ne récupère aucune des deux issues traditionnelles des deux voies sceptiques anciennes en débat dans les *Essais*. Chez Sextus, le doute sceptique par le moyen de l'*épochè* se conclut sur l'ataraxie; chez Cicéron, le doute établi sur la méthode *in utramque partem* trouve une issue dans l'établissement du vraisemblable. Nous tâcherons de montrer que Montaigne, bien qu'il reconnaisse l'idéal de l'*épochè*, ne l'aborde qu'au conditionnel, tandis que le vraisemblable, s'il est souvent évoqué, paraît trop vague. Le scepticisme de Montaigne, reposant sur la notion d'inconstance, exige une autre stratégie intellectuelle et une autre issue que l'on identifiera au *distinguo*.

Les deux principales sources sceptiques dans les Essais

Les études critiques sur le scepticisme de Montaigne ont montré, depuis une trentaine d'années, que Montaigne avait la stature d'un vrai philosophe, au moins en ce qui concerne sa relation avec la voie sceptique¹. De ce point de vue, elles ont légitimé les études philosophiques sur cet auteur, ce qui fut en soi une énorme contribution à l'histoire de la philosophie de la Renaissance. Ces études ont par ailleurs insisté beaucoup sur le lien entre son œuvre et les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus. Pour justifier tant d'attention à la relation entre Sextus et Montaigne, on doit souligner que les *Essais* représentent le premier ouvrage de la Renaissance française à faire usage de ce livre traduit par Henri Estienne en 1562 (voir Naya, 2004 : 48 et Floridi, 2002). Alors que d'autres auteurs contemporains de Montaigne ne connaissent encore le scepticisme que par Cicéron (Campanella, Sanchez, Bruès), les *Essais* présentent un scepticisme fondé sur de nouvelles sources, de nouveaux arguments, une position cognitive et une stratégie argumentative différentes des *Académiques*. Grâce aux nombreux travaux effectués depuis trente ans, cela est aujourd'hui assez bien établi. Mais l'attention nouvelle se portant sur la relation entre Sextus et Montaigne a peut-être contribué à sous-estimer, voire à passer sous silence la contribution de Cicéron en tant que source du scepticisme des *Essais*. Déjà Pierre Villey aurait eu comme objectif de minimiser l'importance des sources

¹ Outre les sources déjà mentionnées en début d'article, on peut penser à Popkin, 2003; Giocanti, 2001 et Paganini, 2008.

venues de Cicéron dans les *Essais*². Nous allons tenter de montrer que, malgré le caractère lacunaire du texte des *Académiques* et malgré la relative faiblesse ou maladresse de la stratégie sceptique qui y est exposée, le fragment qui nous est parvenu des *Premières Académiques*, donc le dialogue entre Cicéron et Lucullus, fournit peut-être à Montaigne la notion la plus répandue dans les *Essais* lorsque notre auteur aborde le doute sceptique : l'inconstance.

Soulignons dans un premier temps que, quantitativement, Cicéron et ses *Académiques* fournissent aux *Essais* un nombre substantiel d'emprunts, soit une cinquantaine. En effet, nous devons réaliser que les *Académiques*, bien que nous n'en possédions que des fragments épars, fourniront finalement, entre 1572 et l'exemplaire de Bordeaux, une cinquantaine de citations et d'emprunts. Outre le nombre d'emprunts, la durée de fréquentation de l'ouvrage de Cicéron doit aussi retenir l'attention. Il semble bien que Montaigne ait lu l'ouvrage et s'en soit servi dès 1572 et ce, jusqu'aux dernières notes ajoutées à l'exemplaire de Bordeaux³, soit sur une période de vingt ans.

Ces premières remarques concernent la bibliographie matérielle et n'engagent pas en elles-mêmes d'implication spécifique de la pensée sceptique des *Académiques* dans l'œuvre de Montaigne. Il faut donc observer de plus près les concepts qui auraient pu passer des *Académiques* aux *Essais*.

La notion d'inconstance : quelques sources anciennes

De nombreux lecteurs ont noté l'importance du thème de l'inconstance dans les *Essais*. Pierre Villey lui-même suggère, sans plus analyser, la récurrence du thème de l'inconstance, le voyant comme le leitmotiv des *Essais*, notamment

² Voir la même remarque au chap. 3 de chez Frame, 1955. Au début du XX^e siècle, Villey voulait diminuer l'importance de Cicéron comme source de Montaigne (voir Villey, 1908 : I, 98-104).

³ D'abord, à notre connaissance, les *Hypotyposes* de Sextus ne sont utilisées précisément par Montaigne que dans la première version de l'Apologie (1580); si l'on en croit P. Villey, entre 1572 et 1574 seulement. Ensuite, les emprunts aux *Académiques* se limiteraient à une vingtaine. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'ils n'aient qu'un rôle accessoire. Il est évident pour nous aussi que le scepticisme pyrrhonien donne au texte de Montaigne de nouveaux outils et une nouvelle portée. Il permet même à Montaigne de critiquer le scepticisme venu de Cicéron par celui de Sextus.

dans les premiers chapitres des premier et deuxième livres⁴. Nous essayerons ici d'esquisser l'usage philosophique qu'en fait Montaigne.

Nous souhaitons d'abord faire remarquer que le scepticisme de Montaigne s'exprime sans cesse à travers le « vocabulaire de l'inconstance ». Dans l'« Apologie de Raymond Sebond », il est énormément question d'inconstance, notamment d'inconstance de la raison, d'inconstance de la philosophie. Mais aussi, dans l'ensemble des *Essais*, l'inconstance suit de près les aveux de scepticisme : nous pouvons penser à l'incipit du chapitre « Du repentir »⁵ ou au chapitre « De l'inconstance de nos actions », dont nous parlerons plus loin. L'inconstance est une notion assez vague et fort peu philosophique semble-t-il. Elle caractérise d'ailleurs, le plus souvent et conformément à l'usage qu'en fait le stoïcisme, l'attitude antiphilosophique. Établissons d'abord que le terme « inconstance » a deux significations principales : la *contradiction* en tant qu'auto-contradiction ou contradiction entre des doctrines; l'*inconsistance* en tant qu'absence de rigueur logique ou de résolution morale⁶.

⁴ Voir les notices de P. Villey aux deux premiers chapitres du Livre premier ainsi qu'au premier chapitre du Livre II des *Essais*, dans son édition critique de l'ouvrage, soit Montaigne, 1965. Toutes les citations des *Essais* seront tirées de cette édition. Nous mentionnerons lorsque nécessaire la ou les « couches » de textes citées ou analysées en utilisant les signes conventionnels : (A) pour le texte de 1580, (B) pour celui de 1588 et (C) pour l'exemplaire de Bordeaux.

⁵ « Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage : non un passage d'age en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginacions irresolues et, quand il y eschet, contraires : soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'adventure, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois : elle est tousjours en apprentissage et en esprouve » (Montaigne, 1965 : III, 2, 804-805).

⁶ Les deux significations du terme « inconstance » sont exprimées dans la citation du chapitre « Du repentir », n. préc.

L'inconstance est un vice que les stoïciens ont particulièrement critiqué par l'opposition qu'elle présente avec le modèle de sagesse idéale qu'ils préconisent et qui s'exprimera, notamment à partir de Sénèque, par le terme de « constance »⁷. Si la constance représente la pleine possession de la vertu et de la sagesse, l'inconstance représente pour sa part l'attitude la plus faible, la plus molle, la plus antiphilosophique. De même, si la constance représente la capacité du sage à n'être pas affecté par l'outrage ou l'offense – exprimant donc l'inflexibilité stoïcienne –, *a contrario* l'inconstance représente la faiblesse de caractère de celui qui ne supporte pas les vicissitudes de l'existence et se laisse emporter ou décourager par toute chose. Face à l'inconstance des caractères, des tempéraments et des circonstances, face à l'irrégularité des perceptions et des expériences, on connaît la force de caractère dont doit faire preuve le stoïcien. Il doit éradiquer l'inconstance à partir de la certitude (*fantasia kataleptike*) et de la tension de sa volonté pour atteindre la vertu⁸. C'est ainsi sur la base de la connaissance assurée que la morale stoïcienne permet la résolution et aspire à la constance.

De son côté, le sceptique pyrrhonien, qui est toujours en débat avec le stoïcien, constate aussi l'inconstance des représentations et des opinions, mais oppose à celle-ci une stratégie différente. L'approche sceptique est très différente de la stoïcienne, bien qu'elle concerne le même problème : face à l'irrégularité (*anomalía*) des phénomènes et aux contradictions entre les opinions ou doctrines philosophiques (*diaphonia*), le sceptique va se servir de cette inconstance afin d'en court-circuiter l'effet. Que ce soit par la méthode de la Nouvelle Académie (dite *in utramque partem*) ou par le processus d'isosthénie (voir Empiricus, 1997 : I, 4, 59, §10), le sceptique se sert de l'inconstance sous sa forme de contradiction entre les arguments afin de se soustraire à tout jugement (*épochè*) et, de là, chez les pyrrhoniens, accéder à l'ataraxie. Cette stratégie, déployée en trois moments dans les *Esquisses* de Sextus Empiricus, se nomme la triade sceptique (isosthénie, *épochè*, ataraxie). De ce point de vue bien précis, et sans suggérer que le scepticisme et le stoïcisme se résument à lutter contre l'inconstance, on doit voir que l'inconstance a toutefois un rôle fondateur dans l'élaboration des stratégies philosophiques de ces deux écoles. Les deux tentent, chacune à sa façon, de se prémunir contre la contradiction, l'errance,

⁷ Le *De constantia sapientis* opère un renversement dans l'ordre des vertus propre au stoïcisme impérial, faisant de la constance un synonyme de l'inflexibilité stoïcienne caractérisant la sagesse parfaite.

⁸ Après Sénèque, Montaigne présentera lui-même cette vertu sous les traits de la constance : « [V]ouloir et ne vouloir pas, tousjours, mesme chose » (II, 1, 332).

l'inconsistance des opinions. Le stoïcisme tente d'éradiquer l'inconstance par la connaissance certaine qui permet la vertu, le scepticisme se sert de cette inconstance pour se soustraire à ses effets par l'*epochè*, la suspension du jugement.

Voilà pour un premier lien et une première différence entre stoïciens et sceptiques à propos de l'inconstance. Maintenant, si l'on observe les deux voies sceptiques qui sont présentes dans les *Essais* et qui servent donc à la constitution du scepticisme renaissant de Montaigne, on doit noter une différence face à la notion d'inconstance. Alors que le scepticisme de Sextus permet de se soustraire à l'inconstance ou à ses effets et d'atteindre l'ataraxie, le scepticisme de Cicéron ou de la Nouvelle Académie ne le permet pas. Le sceptique académicien, du moins tel qu'il apparaît dans les fragments que nous conservons de Cicéron, demeure sans cesse aux prises avec l'opacité du réel qui lui montre parfois ici, d'autres fois là, une option plus vraisemblable. En outre, la situation psychologique des deux scepticismes est fort différente : le scepticisme des *Académiques* ne permet pas le *status mentis* ou la *stasis dianoia*, donc l'immobilité sereine et recherchée de la pensée que prétend atteindre le pyrrhonisme.

Donnons-nous encore quelques instants afin de préciser le statut de l'inconstance dans les *Académiques*, le but étant de montrer ultimement qu'il s'y trouve un lien, une source profonde du scepticisme des *Essais*. Dans le débat des *Académiques* entre Cicéron et Lucullus, l'inconstance représente le principal argument contre le scepticisme. En effet, l'argument d'inspiration stoïcienne que soulève Lucullus contre Cicéron et la nouvelle Académie est que l'absence de toute certitude (*fantasia kataleptikè*) réduit l'homme à la pure irrésolution et sa vie à l'inconstance :

Maxime vero uirtutum cognitio confirmat percipi et comprehendere multa posse. In quibus solis inesse etiam scientiam dicimus, quam nos non comprehensionem modo rerum, sed eam stabilem quoque et immutabilem esse censemus, itemque sapientiam, artem uiuendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam. Ea autem constantia si nihil habeat percepti et cogniti, quaero unde nata sit aut quo modo⁹?

⁹ « La théorie des vertus mieux qu'aucune autre prouve solidement qu'il est possible de percevoir et de saisir beaucoup de vérités. C'est uniquement de telles notions que se compose la science, disons-nous, et nous croyons qu'elle n'exige pas seulement que l'on saisisse les choses, il faut que l'esprit s'en empare et les tienne de façon stable et immuable : il en est de même de la sagesse, de la science de la vie qui, de sa nature implique l'accord avec soi-même. Cet accord, je me demande d'où il pourrait naître et par quel procédé, s'il n'y a pas de vérité perçue et connue » (Cicéron, 1936 : II, §8; voir aussi §9).

Cicéron ne contredira pas Lucullus sur ce point. Peut-être l'argument de défense du scepticisme qui devait apparaître au livre suivant qui a été perdu. Dans le dialogue lacunaire que nous possédons et que Montaigne fréquente, Cicéron admet l'impossibilité de distinguer le vrai et le faux (dogmatisme négatif); par ailleurs, l'objectif de connaître étant abandonné, il s'en remet au critère du vraisemblable afin d'orienter ses actions, mais sans engager son assentiment. Le vraisemblable auquel il se rapporte ne permet pas, toutefois, une véritable constance des comportements. Le vraisemblable est circonstancié. Autrement dit, au cas par cas, on devra juger de ce qui semble le plus vraisemblable sur le moment et jamais définitivement¹⁰, car ce qui semble vraisemblable change. Il y a donc clairement un abandon de l'idéal de constance ou de l'objectif d'ataraxie tel qu'on le trouve dans le stoïcisme ou dans le scepticisme pyrrhonien. Le scepticisme académicien reconnaît implicitement l'impossibilité de se soustraire à la mouvance des représentations, à l'irrégularité des opinions, en se résignant à ce qui semble vrai selon les circonstances. Mais le plus important ici, c'est que la position sceptique académicienne attaquée par Lucullus s'exprime sous le vocabulaire de l'inconstance.

Réception et radicalisation de l'inconstance dans les Essais

Venons-en à Montaigne. Dans l'« Apologie de Raymond Sebond », comme dans l'ensemble des *Essais*, c'est bien sous les traits de l'inconstance que Montaigne présente à son tour l'homme et même le philosophe. Fort critique face à la possibilité d'établir quelque connaissance humaine constante, Montaigne critique la vanité humaine qui prétend parvenir à cette science¹¹. On peut dire que Montaigne radicalise l'usage et la portée de l'inconstance en l'appliquant à la totalité du réel. D'abord, les facultés humaines sont inconstantes; non seulement les sens, mais la raison elle-même :

[L]a raison va tousjours, et torte, et boiteuse, et deshanchée, et avec le mensonge comme avec la verité. Par ainsin il est malaisé de descouvrir son mesconte et desreglement. J'appelle tousjours raison cette apparence de discours que chacun

¹⁰ Cicéron, 1936 : II, §38 : « Je ne me rallie cependant pas à Straton, pas plus qu'à toi d'ailleurs. C'est tantôt de son côté, tantôt du tien que je trouve le plus de probabilité » (« Nec Stratoni tamen adsentior nec uero tibi; modo hoc, odo illud probabilius uidetur »).

¹¹ Montaigne va même jusqu'à critiquer la position sceptique lorsque celle-ci aspire à élever l'homme au-dessus de l'inconstance des choses apparentes; voir Montaigne, 1965 : II, 12, 505 et II, 29, 705.

forge en soy : cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un mesme subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tous biaux et à toutes mesures (Montaigne, 1965 : II, 12, 565).

On voit en effet une insistance lourde de Montaigne à qualifier la faculté rationnelle par les traits de l'inconstance telle que nous l'avons définie plus haut, soit la contradiction et l'inconsistance. La raison produit en effet « cent contraires » discours et elle est « torte », « boîteuse », sans forme, telle la cire. On peut ainsi établir que la raison hérite de cette qualité d'inconstance et la communique, voire la multiplie en l'appliquant à la nature des objets qu'elle touche, c'est-à-dire aux connaissances qui deviennent elles-mêmes lâches et contradictoires, « cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et *inconstance* » (580)¹². Et parce que la raison ne peut pas se maîtriser, elle ne peut non plus contrôler et fixer ses représentations :

Combien diversement jugeons nous des choses? combien de fois changeons nous nos fantasies? Ce que je tiens aujourd'huy et ce que je croy, je le tiens et le croy de toute ma croyance; tous mes utils et tous mes ressorts empoignent cette opinion et m'en respondent sur tout ce qu'ils peuvent. Je ne sçaurois embrasser aucune verité ny conserver avec plus de force que je fay cette cy. J'y suis tout entier, j'y suis voyrement; mais ne m'est il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose à tout ces mesmes instrumens, en cette mesme condition, que depuis j'aye jugée fauce? Au moins faut il devenir sage à ses propres despans. Si je me suis trouvé souvent trahy sous cette couleur, si ma touche se trouve ordinairement fauce, et ma balance inegale et injuste, quelle assurance en puis-je prendre à cette fois plus qu'aux autres? N'est-ce pas sottise de me laisser tant de fois piper à un guide? Toutesfois, que la fortune nous remue cinq cens fois de place, qu'elle ne face que vuyder et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans nostre croyance autres et autres opinions, tousjours la presente et la derniere c'est la certaine et l'infalible (563)¹³.

Notre raison et notre jugement ne peuvent se contrôler eux-mêmes. Les opinions qui paraissent véraçes se succèdent dans le temps sans que nous ne puissions les fixer ni les neutraliser (les opposer les unes aux autres comme font les sceptiques pyrrhoniens). Au contraire, notre assentiment est toujours porté vers l'opinion actuelle, celle qui nous habite maintenant. Ainsi, nous donnons

¹² Ce qui confirme encore les définitions données plus haut de la notion d'inconstance.

¹³ Voir également Montaigne, 1965 : II, 12, 567 et *passim*. On notera que l'inconstance ne provoque pas seulement le changement, la contradiction; elle emporte aussi la pensée dans un roulement continue jusqu'à la rupture du principe d'identité : « devenant tousjours autre d'un autre » (603); voir aussi 510.

notre assentiment de façon fort inconstante à l'idée que nous avons à l'esprit, car c'est elle qui, sur le moment, offre la plus grande vraisemblance. Dans un premier temps, donc, la raison tombe sous le constat d'inconstance. Ensuite, toutes les productions de cette faculté « torte » et « boiteuse », dont la science et la philosophie, sont aussi jugées inconstantes. Parlant de la philosophie, Montaigne se demande en effet « comme [comment] couvririons nous une si grande *inconstance*, variété et vanité d'opinions que nous voyons avoir esté produites par ces ames excellentes et admirables » (512) des philosophes, sinon parce qu'ils ne connaissent pas leur objet et inventent des conjectures qui se contredisent les unes les autres? « Ils ne veulent pas faire profession expresse d'ignorance et de l'imbecillité de la raison humaine, pour ne faire peur aux enfans; mais ils nous la descouvrent assez sous l'apparence d'une science trouble et *inconstante* » (545; nos italiques)¹⁴. Finalement, cette inconstance manifeste et universelle doit nous résigner au scepticisme.

Toutefois, dans l'« Apologie de Raymond Sebond », le scepticisme ne permet pas de nous soustraire à l'inconstance ou à ses effets, il n'est qu'une mesure prudentielle permettant de tenir compte des innombrables contradictions entre les affirmations scientifico-philosophiques¹⁵. Ainsi, la voie sceptique ne permet pas de s'élever au-dessus de l'inconstance pour d'atteindre la *stasis dianoia* ou l'ataraxie, mais présente une position d'humilité et d'honnêteté intellectuelle face à l'inconstance. Voilà pourquoi, lorsque vient le temps d'illustrer la vie du sceptique, Montaigne préfère décrire l'attitude sceptique en empruntant plutôt aux *Académiques* qu'à Diogène Laërce. Montaigne reprend ainsi l'exemple, donné par Cicéron, du bateau partant pour Pouzzoles (voir 506), mais il ne reconnaît pas la « stupide » immobilité attribuée par Diogène Laërce à Pyrrhon. D'où, aussi, le fait que Montaigne ne parle de l'*epochè* sceptique qu'au conditionnel, comme si cet idéal était inatteignable¹⁶.

¹⁴ Encore une fois, nous notons que l'inconstance renvoie à la contradiction, ici contradiction entre les doctrines scientifiques ou philosophiques.

¹⁵ Outre la longue citation donnée plus haut (tirée de la p. 563), voir aussi 570-571.

¹⁶ « [L]a plus seure assiete de nostre entendement, et la plus heureuse, ce seroit celle là où il se maintiendrait rassis, droit, inflexible, sans bransle et sans agitation » (562). Montaigne conçoit très clairement la stratégie pyrrhonienne et son issue en termes de *stasis dianoia*, puis d'ataraxie, mais n'y songe qu'au conditionnel, comme si cela surpassait nos facultés. On doit reconnaître toutefois qu'il semble accorder une valeur de perfection peut-être inatteignable à l'*epochè*, comme l'inscription (n° 57) aux poutres de sa librairie l'indique assez clairement.

Enfin, le scepticisme ne permet pas de surplomber l'irrégularité des phénomènes, mais demeure la position la plus honnête face à l'inconstance. C'est sur cette note que, par le célèbre emprunt à Plutarque, se conclut l'« Apologie » :

Finally, il n'y a *aucune constante existence*, ny de nostre estre, ny de celui des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en *continuelle mutation et branle*. Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est tousjours au milieu entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion (601; nos italiques).

Il faut d'après nous comprendre de cette façon, c'est-à-dire en l'éclairant à partir de la notion d'inconstance, la valeur reconnue au scepticisme dans l'« Apologie ». Nous pensons donc que le scepticisme de l'« Apologie » s'inscrit à l'intérieur du phénomène de l'inconstance ou, pour le dire autrement, que l'inconstance est le fondement ou le fond sur lequel prend racine le scepticisme des *Essais*. Le scepticisme ne peut venir à bout de l'inconstance, mais il est la seule option intellectuelle capable d'en tenir compte. L'inconstance de la raison, puis celle de la science exigent l'aveu de scepticisme. Ainsi le scepticisme devient un instrument qui permet d'exprimer l'inconstance.

Mais ce scepticisme de Montaigne est moins une victoire de la raison face à l'irrégularité (*anomalía*) des phénomènes, comme c'est le cas chez Sextus, qu'une stratégie plus modeste qui vise à se mettre le plus possible à l'abri de l'erreur, mais sans garantie jamais, comme c'est le cas pour la stratégie du vraisemblable dans les *Académiques*. À cause de l'inconstance, Montaigne remet en question la force de la raison, cette faculté qui aurait selon Sextus le pouvoir de mettre en opposition des arguments de force égale (*dunamis antitetikè*). Dans les *Essais*, la raison n'a pas assez de stabilité et de force constante pour interrompre le flux des représentations et d'en opposer une à une autre afin d'interrompre la pensée et de suspendre l'assentiment (*epochè*). Au contraire, la réflexion du moraliste tend à augmenter l'inconstance pour produire, nous le verrons plus loin, l'inconstance du second degré. Ici apparaît selon nous une caractéristique propre du scepticisme moderne : la critique de la raison. Montaigne n'attaque pas seulement les prétentions cognitives de la raison, comme le faisait le scepticisme ancien, mais le fonctionnement même de cette raison « torte » et « boiteuse », capable d'inventer n'importe quel argument, puis de le contredire, capable même de se mentir à elle-même. L'antirationalisme de Montaigne en vient à saper le fondement du scepticisme pyrrhonien en enlevant

à la raison et le pouvoir de connaître et le pouvoir de contrôler ses propres représentations.

De l'exposition du scepticisme à l'usage du scepticisme

L'« Apologie de Raymond Sebond » a intéressé à juste titre la critique philosophique depuis un certain nombre d'années parce qu'elle permettait d'évaluer la connaissance du scepticisme par Montaigne. Dans les lignes qui suivent, nous nous intéresserons à l'*usage* (et non plus à la *présentation*) du scepticisme dans les *Essais*. Dans l'« Apologie », Montaigne présente le scepticisme ou une instrumentalisation possible du scepticisme. Ailleurs dans les *Essais*, il utilise des stratégies sceptiques afin de bâtir des chapitres entiers. Nous souhaitons montrer que le travail de moraliste de Montaigne intègre d'une façon originale la voie sceptique encadrée par l'inconstance. Dans l'usage du scepticisme, Montaigne ne s'en remet que très rarement à l'*épochè* ou au vraisemblable comme issue de la *skepsis*. Dans l'analyse morale, il propose une autre approche, qu'il nomme lui-même *distinguo*, en subvertissant un vieux principe de la logique scolastique. Afin de prouver que le *distinguo* est à la fois en lien avec l'inconstance et avec la démarche sceptique, nous nous concentrerons sur le chapitre où apparaît cet aveu d'une nouvelle méthode dans l'analyse morale : « De l'inconstance de nos actions ».

Ce chapitre ouvre le second livre des *Essais* et, tout en rappelant l'importance de la notion d'inconstance déjà exposée dans les premiers chapitres du livre premier, il pose un problème classique qui semble relever de la philosophie stoïcienne : critiquer l'inconstance des non philosophes, exhorter à la constance des sages... Mais à la lecture, on remarque une orientation toute différente du stoïcisme. Bien que Sénèque fournisse à ce chapitre la majeure partie des emprunts textuels, Montaigne y développe non pas une critique de l'inconstance de nos actions ni même une exhortation à la constance, mais un reproche adressé au travail des historiens moralistes. D'entrée de jeu, il annonce que ce n'est pas l'inconstance elle-même qui fera l'objet de ce chapitre, mais le travail de ceux « qui s'exercent à contreroller les actions humaines » : les moralistes. En effet, ceux-ci « ne se trouvent en aucune partie si empeschez, qu'à les r'appiesser et mettre à mesme lustre : car elles se contredisent communément de si estrange façon, qu'il semble impossible qu'elles soient parties de mesme boutique » (1, 331). Ici, nous avons la confirmation que l'inconstance se traduit d'abord par la contradiction ou l'auto-contradiction. La critique de Montaigne à

l'endroit des « auteurs » ne tarde pas à se présenter. D'ailleurs, il considère les hommes si universellement inconstants qu'il « trouve estrange de voir quelquefois des gens d'entendement se mettre en peine d'assortir ces pieces : veu que l'irresolution [lui] semble le plus commun et apparent vice de nostre nature » (332).

Montaigne ne se contente pas toutefois de constater l'inconstance, comme les stoïciens ou les sceptiques anciens l'avaient fait. Analysant cette inconstance, il nous confie qu'elle est incontrôlable, car elle est augmentée – et non maîtrisée – par la pensée réflexive. Autrement dit, alors que les philosophes ont toujours projeté de dominer l'inconstance par la force de la pensée – *phantaisa kataleptikè* chez les stoïciens, isothénie et *epochè* chez les sceptiques –, Montaigne juge au contraire que la pensée réflexive et la concentration (l'introspection) ne produisent qu'une autre inconstance, soit ce que l'on pourrait nommer l'inconstance du second degré :

Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire; et quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot (335).

L'inconstance est partout et surtout, elle est augmentée par la pensée réflexive. Appliquant cette constatation au travail des moralistes, Montaigne adopte un ton critique. Les moralistes sont suspectés d'être de mauvaise foi lorsqu'ils brossent le portrait uniforme d'un homme. Ainsi, l'inconstance comme phénomène universel devrait imposer la plus grande prudence à ceux qui veulent faire le portrait d'un homme. Malheureusement, les moralistes font le contraire; au lieu de tenir compte de l'inconstance, ils la cachent afin de bâtir des portraits uniformes et constants :

Il y a quelque *apparence* [de raison] de faire jugement d'un homme par les plus communs traicts de sa vie; mais, veu la naturelle instabilité de nos meurs et opinions, il m'a semblé souvent que les bons auteurs mesmes ont tort de s'opiniâtrer à former de nous une *constante* et solide contexture. Ils choisissent un air universel, et suyvant cette image, vont regeant et interpretant toutes les

actions d'un personnage, et, s'ils ne les peuvent assez tordre, les vont renvoyant à la dissimulation (332; nos italiques).

On comprend donc que la critique de Montaigne est d'origine sceptique. L'inconstance humaine interdit toute généralisation ou toute uniformisation d'un personnage afin de lui accorder des traits de caractère permanents et univoques. Toutefois, Montaigne reconnaît que si la connaissance intégrale est impossible, il demeure que des traits récurrents de caractère permettraient peut-être certains portraits vraisemblables. Apparaît donc la question du vraisemblable. Montaigne semble d'abord concéder quelque chose au vraisemblable : « Il y a quelque *apparence* [de raison] de faire jugement d'un homme par les plus communs traicts de sa vie ». Bien entendu, le probable ou le vraisemblable permettent de bâtir des modèles moraux ou des vies à partir des actions les plus courantes de la vie d'un homme. Mais le vraisemblable est rapidement balayé d'un revers de main par Montaigne sur la base de l'inconstance humaine. Après avoir posé que le vraisemblable semble à première vue acceptable afin de juger moralement d'un homme, il rejette ce probabilisme : « [V]eu la naturelle instabilité de nos meurs et opinions, il m'a semblé souvent que les bons auteurs mesmes ont tort de s'opiniâtrer à former de nous une constante et solide contexture » (332). Après un exemple tiré de la vie d'Auguste, Montaigne poursuit sur une considération méthodologique fondamentale : « Je croy des hommes plus mal aisément la constance, que toute autre chose, et rien plus aisément que l'inconstance. *Qui en jugeroit en destail et distinctement piece à piece, rencontreroit plus souvent à dire vray* » (332; nos italiques). Ainsi, déstabilisé par les témoignages d'inconstance qui affectent jusqu'à la conscience de soi, Montaigne rejette l'option du vraisemblable. Il ne s'engage pas non plus dans la suspension stricte du jugement, mais établit une nouvelle norme d'évaluation morale : le jugement des actions prises isolément, pièce à pièce. On doit bien reconnaître que c'est de cette façon que Montaigne aborde très souvent l'analyse morale dans les *Essais*. Cette réforme méthodologique d'inspiration sceptique – mais étrangère aux stratégies sceptiques anciennes – n'est pas marginale ou posée de façon légère; elle sera réaffirmée dans le même chapitre et sera exposée comme la méthode préconisée par Montaigne dans l'analyse historique ou morale. Opposant le modèle de constance de Caton à celui inconstant de l'ensemble de l'humanité, Montaigne persiste :

Le discours [de l'homme constant] en seroit bien aisé à faire, comme il se voit du jeune Caton : qui en a touché une marche, a tout touché; c'est une harmonie de sons tres-accordans, qui ne se peut démentir. A nous, au rebours, autant d'actions, autant faut-il de jugemens particuliers. Le plus seur, à mon opinion,

seroit de les rapporter aux circonstances voisines, sans entrer en plus longue recherche et sans en conclure autre consequence (334; nos italiques).

L'inconstance et la logique sceptique des Essais

Comme nous l'avons vu, l'inconstance qui organisait déjà l'exposé sceptique de l'« Apologie » apparaît ici, dans l'analyse morale, le concept qui force le moraliste à la plus grande prudence et qui lui dicte sa méthode. Quiconque ferait fi de l'inconstance afin de construire des modèles bien clairs trahirait la réalité et, donc, mentirait. L'inconstance va ainsi jusqu'à déterminer la méthode sceptique en empêchant la connaissance des caractères ou des personnages historiques : tout au plus est-on capable de saisir des actions isolées. Cette approche méthodologique chère aux *Essais* – peut-être même définit-elle la méthode et les ambitions cognitives de l'essai comme genre littéraire – possède un nom : la méthode par *distinguo*. En dehors des voies sceptiques traditionnelles, de la méthode *in utramque partem* et du vraisemblable, en dehors de la triade sceptique, Montaigne suggère une autre approche pour le moraliste honnête. Et cette nouvelle voie sceptique le conduit à des mises en garde, comme celle-ci :

Encore que je sois tousjours d'avis de dire du bien le bien, et d'interpreter plustost en bonne part les choses qui le peuvent estre, si est-ce que l'estrangeté de nostre condition porte que nous soyons souvent par le vice mesmes poussez à bien faire, si le bien faire ne se jugeoit par la seule intention. *Parquoy un fait courageux ne doit pas conclurre un homme vaillant.* [...] L'action est loüable, non pas l'homme (335-336).

La prudence sceptique exigée par le constat universel d'inconstance conduit à diviser, à séparer les actions et les personnes, à renoncer aux généralisations abusives et précipitées. Il faut au contraire prendre les personnages et les vies et ne juger que par toute petite portion et à la pièce chaque événement, chaque action. Voilà pourquoi Montaigne affirme : « *DISTINGO*¹⁷ est le plus universel membre de ma Logique » (335; majuscules de Montaigne). Contraint par l'inconstance, la logique de Montaigne est celle du *distinguo*, elle représente clairement une mesure de prudence intellectuelle de type sceptique, mais ne correspond à rien de ce que les traditions sceptiques anciennes nous ont légué.

¹⁷ Orthographe de l'édition de 1581; corrigée (« *distinguo* ») dans les éditions suivantes.

Il y aurait énormément à dire à propos de la nature du *distinguo* et de ce qu'elle suggère d'ironie ainsi que de sérieux, à commencer par la référence posée par Montaigne à une démarche logique scolastique déviée de son contexte et dont le sens a été subverti. Si nous n'avons pas l'espace ici pour nous livrer à une telle analyse¹⁸, nous prendrons tout de même celui d'exposer les deux sens traditionnels de la distinction. Il s'agit de séparer la distinction numérique de la distinction intrinsèque. La première consiste à établir des différences entre des individus séparés (Pierre, Jean, Jacques) afin de montrer ce qu'ils ont de spécifique. La seconde consiste à différencier, à l'intérieur d'un même homme ou d'un seul événement, des parties, des moments ou des traits de caractère irréductibles ou incompatibles les uns avec les autres et pourtant réunis¹⁹. On doit noter que Montaigne, tout au long des *Essais*, procède avec vigueur et inlassablement à ces deux types de distinctions. On doit aussi noter que c'est grâce à ces deux exercices d'analyse que Montaigne rend bien souvent le jugement impossible sur les hommes, les événements, la cause ou l'issue des actions. Il est donc clair que le *distinguo*, qui est à l'origine une procédure logique visant à mettre au clair un problème complexe, devient chez Montaigne un moyen de morceler et d'empêcher l'uniformité des portraits que les moralistes peuvent faire des personnages ou événements qu'ils dressent. Le *distinguo* est ce qui fait entrer la bigarrure, l'anomalie, l'irrégularité²⁰ jusqu'au cœur de la subjectivité des agents moraux analysés; il manifeste donc, par là, l'extrême difficulté de poser des jugements moraux. Il est tout à fait évident que le *distinguo* est le principe méthodologique qui plonge Montaigne dans le doute. Plus on distingue et plus l'homme ou l'événement que l'on veut saisir nous échappe. Il est donc clair que le *distinguo* entre dans une stratégie sceptique qui conduit à rendre problématique la connaissance et même à douter de tout jugement constant ou uniforme, à condamner le moraliste à des esquisses fragmentaires et jamais définitives. Mais peut-on être plus précis? Peut-on faire entrer le *distinguo* de plus près dans une démarche sceptique héritée d'une des deux voies que nous avons brièvement exposées plus haut?

À la présentation de cette thèse à l'Université de Sherbrooke, Gianni Paganini nous demandait en quoi ce *distinguo* était directement lié au scepticisme. Cette bonne question nous donne l'occasion d'un éclaircissement.

¹⁸ Pour une telle analyse du *distinguo*, nous nous permettons de renvoyer à Prat, 2012 : 203 et suiv.

¹⁹ Voir Montaigne, 1965 : II, 1, 336-337. Les exemples foisonnent dans tous les *Essais*.

²⁰ Nous employons ici délibérément le vocabulaire sceptique manifestant le problème cognitif qui fonde la *skepsis*.

S'il n'y a aucun critère de la vérité dans la nouvelle académie, Lucullus juge que nous sommes perdus, réduits à l'errance. Le critère qu'offre Cicéron, le vraisemblable, n'est pas du tout suffisant et, surtout, il est inconstant, car soumis aux circonstances. De même, l'absence de critère de la vérité chez Sextus Empiricus conduit la triade sceptique, soit la stratégie débutant par l'isosthénie, se poursuivant par l'*épochè* et débouchant ultimement sur l'ataraxie. La radicalisation de l'inconstance chez Montaigne augmente aussi le problème du critère du jugement, ici du jugement moral. Dans l'« Apologie », Montaigne ne manque d'ailleurs pas d'ironiser à propos du vraisemblable comme critère²¹. Mais dans l'analyse morale, Montaigne propose le *distinguo*, nous l'avons vu, comme « le plus universel membre de [sa] Logique ». Ce *distinguo* comme approche méthodologique du jugement moral fait d'un acte isolé de la vie d'un l'individu ou d'un événement isolé de sa trame événementielle un nouveau critère méthodologique ou, si l'on préfère, une nouvelle précaution stratégique parce qu'il n'y a pas de critère de la vérité. Maintenant, quelle précaution le *distinguo* suit-il? Bien entendu, celui des *choses apparentes*!

Le *distinguo* n'est pas qu'une mesure prudentielle de l'analyse morale qui ne ferait que se rapporter de loin à une idiosyncrasie sceptique. Il ne s'agit pas ici de dire que le prudent Montaigne serait sceptique parce que le *distinguo* présente une précaution méthodologique et une faible prétention à la connaissance (ne pouvoir connaître que des actes isolés). Pour être tout à fait précis, la méthode par *distinguo* (analyse séparative) est proprement sceptique dans la mesure où, en tant qu'approche privilégiée des *Essais*, maintes fois employée, elle consiste à ne jamais subsumer un acte sous un caractère (*ingenium*) ou un événement sous une vérité morale. Le *distinguo* évite toute subsomption ou toute induction, ces activités caractérisant la précipitation des moralistes et provoquant des synthèses englobantes aussi ineptes que fausses. Cette précipitation témoignerait aussi, nous l'avons vu, d'une absence de scrupule dans la recherche de la vérité morale, d'une volonté d'affirmer sans observer. Ainsi, affirme Montaigne, le *distinguo* contraint le moraliste à rapporter ce qu'il saisit au contexte immédiat, « aux circonstances voisines ».

De ce premier élément, il ressort que le *distinguo* est proprement sceptique en ce sens qu'il contraint l'analyste moral à s'en tenir aux choses apparentes, car les circonstances voisines sont bien des choses apparentes. Or,

²¹ « L'avis des Pyrrhoniens [face aux académiciens] est plus hardy et, quant et quant, plus *vray-semblable* » (12, 561; nos italiques). On voit que Montaigne ironise en utilisant le critère des académiciens contre eux et en l'appliquant aux pyrrhoniens.

bien entendu, les choses apparentes sont le seul critère (pratique) auquel les sceptiques pyrrhoniens accordent de la valeur dans les *Hypotyposes*. Le *distinguo* ne permet pas de définir un critère de la vérité morale (l'acte au lieu de l'individu, l'instant au lieu de l'événement); si c'était le cas, ce ne serait pas une mesure sceptique. Mais il faut voir que le *distinguo*, en multipliant sans limite le nombre de distinctions et donc le nombre de sens possibles d'une action, provoque un foisonnement d'hypothèses lui-même infini. Ce faisant, il ne débouche pas directement sur les solutions des deux scepticismes traditionnels, le vraisemblable et le *l'épochè*. À vrai dire, il ne les exclut pas non plus; cependant, parce que ce type de scepticisme n'oppose plus seulement deux à deux les hypothèses contradictoires, mais plutôt chacune face à plusieurs (voire une myriade), la démarche montaignienne tend davantage à s'enfoncer dans l'imbroglio des perspectives qu'à s'élever comme les pyrrhoniens au-dessus de la mêlée à travers l'isosténie, puis l'*épochè*. Ainsi, à côté des méthodes ou des stratégies déployées par les deux voies sceptiques classiques, le *distinguo* de Montaigne se présente comme une autre « logique » sceptique, en ce qu'il force d'abord l'observateur à séparer les individus les uns des autres afin de leur accorder une attention propre, puis ensuite à séparer à l'intérieur de l'individu ou de l'événement ce qui le différencie et en fait un cas tout à fait singulier, rétif à toute subsomption. En réaction ouverte face aux précipitations des dogmatiques (moralistes), le *distinguo* évite l'amalgame et la mauvaise foi. Il permet aussi de délibérer et de discriminer les motivations, les actes divers qui peuvent en découler et la variété de leurs conséquences possibles (distinction intrinsèque). À travers ces distinctions, on s'en tient toujours aux choses apparentes, on ne postule jamais au-delà de ce que l'on voit ou de ce que l'on a vu. De ce point de vue, le *distinguo* s'inscrit tout à fait dans la démarche sceptique qui s'en tient aux apparences, tout en se méfiant de ces dernières. Rappelons la phrase de Montaigne citée plus haut : « Il y a quelque *apparence* [de raison] de faire jugement d'un homme par les plus communs traicts de sa vie; mais [...] »

Si nous avons eu raison de rapprocher la réflexion sceptique de Montaigne de la notion d'inconstance – notion que Montaigne a peut-être hérité de la nouvelle Académie –, on comprend mieux pourquoi les *Essais* et, en particulier, l'« Apologie de Raymond Sebond » ne récupèrent ni la triade sceptique de Sextus Empiricus ni le vraisemblable. Notre thèse est que la surenchère qu'opèrent les *Essais* sur la notion d'inconstance rend impossible aussi bien l'isosthénie, que l'*épochè* (bien qu'elle demeure un idéal), ni bien sûr l'ataraxie, tout comme elle rend caduque la notion de vraisemblable. L'inconstance exige que l'on distingue, à l'intérieur d'une série événementielle ou

à l'intérieur d'une vie, des moments bien circonscrits et que l'on juge à la pièce. Ces « vérités » (en osant ce mot) circonscrites, circonstanciées, casuelles ou même casuistiques, semblent aussi être le propre de ce que poursuit l'essai en tant que genre littéraire (en le distinguant par exemple du traité, du système, du tableau). Moins qu'une *esquisse*, Montaigne ne parvient qu'à établir des cas d'occurrences, des morceaux, des « lopins ». L'inspiration sceptique est évidente et, pourtant, l'issue est originale, renaissante.

En conclusion, si l'on peut avancer un caractère spécifique du scepticisme de Montaigne face à ses sources, en particulier en décalage avec le pyrrhonisme, nous dirons que le scepticisme moderne qui débute avec Montaigne ne se contente pas de jouer stratégiquement avec nos représentations afin de les neutraliser par l'isosthénie ou par la méthode *in utramque partem*; le scepticisme moderne entre plutôt dans l'analyse interne du fonctionnement de la pensée et des facultés de l'esprit (mémoire, imagination, volonté) afin de prendre acte de l'inconstance de ces facultés, inconstance que l'introspection et la volonté de maîtriser ne peuvent contrôler. Il ne s'agit plus pour Montaigne de juger de la précipitation des dogmatiques, comme si l'erreur du dogmatique était procédurale ou résultait d'une hâte psychologique facilement contrôlable une fois que l'on en est averti. Non, chez Montaigne, le scepticisme relève d'une mise en garde sans remède contre la faiblesse et l'inconstance de nos facultés, et de la raison en particulier. La critique des pouvoirs de la raison est bien plus radicale que dans le scepticisme ancien et entre dans l'analyse détaillée des paralogismes de la raison. Ce scepticisme part d'une double constatation : notre esprit n'est pas fiable, constant et, *surtout*, le fait que nous en soyons conscients (introspection, auto-analyse) ne permet pas de le contrôler. C'est sur ce second point que le scepticisme moderne innove par rapport au scepticisme ancien. On pourrait donc dire que, tout en récupérant de Cicéron la notion d'inconstance – mais Cicéron n'est pas sa seule source –, Montaigne la radicalise en la pensant comme une faiblesse naturelle et universelle de la nature humaine.

Lorsque Descartes reprendra le problème sceptique afin de le résoudre par le doute méthodique, il fera bien attention de ne pas tomber dans le piège soulevé par les anciens sceptiques : la précipitation. C'est avant tout cet écueil que la méthode de Descartes permet d'éviter. Mais Descartes ne tiendra nullement compte de ce que Montaigne a soulevé : l'irrégularité du fonctionnement de nos facultés, notre inconstance.

Bibliographie

- Brahami, Frédéric (1997). *Le scepticisme de Montaigne*. Paris : Presses universitaires de France.
- (2001). *Le travail du scepticisme*. Paris : Presses universitaires de France.
- Carraud, Vincent et Jean-Luc Marion, dir. (2004). *Montaigne. Scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Cicéron (1936). *Premières académiques*. In *Académiques*, trad. par Charles Appuhn : L. II. Paris : Garnier.
- Conche, Marcel (1996). *Montaigne et la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Empiricus, Sextus (1997). *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. par Pierre Pellegrin. Paris : Seuil.
- Floridi, Luciano (2002). *Sextus Empiricus. The Transmission and Rediscovery of Pyrrhonism*. Oxford : Oxford University Press.
- Frame, Donald (1955). *Montaigne's Discovery of Man. The Humanization of a Humanist*. New York : Columbia University Press.
- Giocanti, Sylvia (2001). *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer*. Paris : Honoré Champion.
- Miernowski, Jan (1998). *L'ontologie de la contradiction sceptique*. Paris : Honoré Champion.
- Montaigne, Michel de (1965). *Essais*, éd. par Pierre Villey, 3 vol. Paris : Presses universitaires de France.
- Naya, Emmanuel (2001). « Traduire les *Hypothèses pyrrhoniennes* : Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne ». In *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, dir. par Pierre-François Moreau : 48-101. Paris : Albin Michel.
- (2004). « Le doute libérateur : préambules à une étude du discours fidéiste dans les *Essais* ». In *L'écriture du scepticisme*, dir. par Marie-Luce Demonet et Alain Legros : 201-221. Genève : Droz.
- Paganini, Gianni (2008). *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Popkin, Richard (2003). *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford : Oxford University Press.
- Prat, Sébastien (2012). *Constance et inconstance chez Montaigne*. Paris : Classiques Garnier.
- Villey, Pierre (1965). *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Paris : Hachette.

The Distinction between Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy¹

Filip Buyse

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

This form of the primary–secondary distinction in Galileo is worth a moment's pause, for its effects in modern thought have been of incalculable importance. It is a fundamental step toward that banishing of man from the great world of nature and his treatment as an effect of what happens in the latter, which has been a pretty constant feature of the philosophy of modern science, a procedure enormously simplifying the field of science, but bringing in its train the big metaphysical and especially epistemological problems of modern philosophy (Burt, 2003: 89).

Introduction

The distinction between the primary properties and secondary qualities of bodies is important to modern philosophy. Indeed, according to David Hume (1711-1776), it is the fundamental principle of that new philosophy:

The fundamental principle of that philosophy is the opinion concerning colours, sounds, tastes, smells, heat and cold; which it asserts to be nothing but impressions in the mind, deriv'd from the operation of external objects, and

¹ This paper is based on two talks on the distinction between primary properties and secondary qualities in Galileo. The first was given on September 28, 2012, during the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy, and the second on April 8, 2013, at the University of Oklahoma's History of Science Collections of the Bizzell Libraries.

Quoting this article

Buyse, Filip (2015). "The Distinction between Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy". *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1: 20-43.

without any resemblance to the qualities of the objects. Upon examination, I find only one of the reasons commonly produc'd for this opinion to be satisfactory, *viz.* that deriv'd from the variations of those impressions, even while the external object, to all appearance, continues the same. [...]

This principle being once admitted, all the other doctrines of that philosophy seem to follow by an easy consequence. For upon the removal of sounds, colours, heat, cold, and other sensible qualities, from the rank of continu'd independent existences we are reduc'd merely to what are called primary qualities as the only real ones, of which we have any adequate notion (Hume, 1992: 226-227).

We find this distinction in the philosophy of important and influential early modern philosophers such as Locke (1632-1704), Boyle (1627-1691), Hobbes (1588-1679) and Descartes (1596-1650), although these philosophers use indeed different terminologies.

The primary-secondary distinction is regularly discussed in the secondary literature. Recently, Lawrence Nolan edited a collection entitled *Primary and Secondary Qualities. The Historical and Ongoing Debate* (2011); this volume contains essays on the distinction in Descartes, Boyle, Hume, Gassendi (1592-1655) and Berkeley (1685-1753), with special attention being paid to Locke. Amazingly, however, there is no essay on Galileo, and to my knowledge no such work has appeared since Alistair Cameron Crombie's 1967 article on the topic (see Crombie, 1967), even though scholars agree that Galileo was the first post-classical philosopher to publish this distinction, in his *Saggiatore*² of 1623. What is the reason for this neglect?

The distinction of primary-secondary qualities in Galileo's work has rarely been discussed in philosophical literature because it is believed that Galileo introduced this distinction in a small, rather isolated fragment of some four pages in a book that he wrote in Italian, not Latin, and which was thus not well known northern of the Alps. As Peter R. Anstey puts it, the prevailing opinion is that "Galileo foreshadowed the distinction in *The Assayer* [i. e. *Il Saggiatore*]", yet "there is no evidence that this brief discussion there had any impact on Boyle or his contemporaries" (Anstey, 2000: 24-25). Most scholars also argue that Galileo's distinction goes back to ancient atomism, and moreover, that other early modern philosophers learned of the distinction from their reading of the atomists, and not from Galileo.

² The only complete English translation of *Il Saggiatore*, entitled *The Assayer*, is from Stillman Drake. See Drake and O'Malley, 1960: 151-336.

The aim of this paper is threefold. Firstly, I would like to show that Galileo's distinction between primary properties and secondary qualities amounts to the introduction of a new definition of a body. Secondly, I will indicate and elucidate several problems with the English translation of the crucial passage of *Il Saggiatore*, which led to a misinterpretation of Galileo's original text. And thirdly, I would like to suggest an origin of the distinction other than ancient atomism, which is traditionally put forward as the origin of Galileo's distinction. I will argue, rather, that the distinction is already present in Galileo's Copernican writings. This approach not only sheds new light on the distinction, but also implies that it is much more likely that certain early modern philosophers learned to know of the distinction from Galileo's astronomical work, which was well-known and read throughout Europe.

The distinction between primary properties and secondary qualities

Galileo wrote *The Assayer* in 1623. This book presented a polemic against the *Treatise on the Comets of 1618* by Orazio Grassi (1583-1654), a Jesuit mathematician at the Collegio Romano. *The Assayer* received immense popular acclaim (see Redondi, 1983) directly following its publication in October 1623, and was composed in Italian so that any literate Italian could engage it. It is noteworthy that even Galileo's supporter and friend, Cardinal Maffeo Barberini (1568-1644), enjoyed the book enormously. Barberini became Pope Urbanus VIII in the same year, and would later play an important role in Galileo's condemnation. As we will see below, Galileo's doctrine of qualities may have played a role in his condemnation.

In this book, which Stillman Drake has called "the greatest polemic ever written in physical science" (Drake, "Introduction: Fourth Part", in Galilei, 1957: 227), Galileo includes his famous passage on the distinction between primary properties and secondary qualities³, which Drake translates as follows:

³ "Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna imaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla

Now I say that whenever I conceive any material or corporeal substance, I immediately feel the need to think of it as bounded, and as having this or that shape; as being large or small in relation to other things, and in some specific place at any given time; as being in motion or at rest; as touching or not touching some other body; and as being one in number, or few, or many. From these conditions I cannot separate such a substance by any stretch of my imagination. But that it must be white or red, bitter or sweet, noisy or silent, and of sweet or foul odor, my mind does not feel compelled to bring in as a necessary accompaniment. Without the senses as our guides, reason or imagination unaided would probably never arrive at qualities like these. Hence I think that tastes, odors, colors, and so on are no more than mere names so far as the object in which we place them is concerned, and that they reside only in consciousness. Hence if the living creature were removed, all these qualities would be wiped away and annihilated. But since we have imposed upon them special names, distinct from those of the other and real qualities mentioned previously, we wish to believe that they really exist as actually different from those (Galilei, 1957: 274).

In this passage from his polemical book on the nature of comets, Galileo makes a real distinction (“veramente e realmente da quelli diverse”) between two kinds of affections: between what he calls the primary accidents (“primi e reali accidenti”), and qualities which he mostly refers to as “affections” (“diverse affezioni secondo”), or rather exceptionally (see Galilei, 1890-1909: VI, 348, lines 8 and 34), as “qualities” (“qualità”). It is interesting to note that it was not Locke, but Galileo’s master, Robert Boyle – the philosopher of qualities *par excellence* –, who introduced a similar terminology into English. In this paper I will call the former “properties” and the latter “qualities”. The difference between these two types, for Galileo, is that primary properties belong necessarily to the body in itself (“condizioni necessariamente accompagnata”) and exist, as a consequence, independently of the observer. In short, they are mind-independent properties. Secondary affections, on the contrary, only exist – according to the passage above – in the mind of an observer. Thus, they are mind-dependent qualities.

apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l’immaginazione per se stessa non v’arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l’animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavolta però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch’esse ancora fossero veramente e realmente da quelli diverse” (Galilei, 2005: 284-285). See also Galilei, 1890-1909: VI, 347-348.

Interestingly, in this passage, Galileo in fact introduces a new definition of a body. A body in itself is a piece of matter with only primary properties. About twenty years later, Descartes would write in his *Principia* (1644) that a body is essentially an extended thing, a *res extensa*. So, a body is for the French philosopher a way or a mode of being extended. For Galileo, a body is not limited to this one unique property, but also includes several primary properties, such as size, motion, and shape. A body is thus for Galileo, in 1623, a mode or a way of being a whole cluster of primary properties.⁴

This new doctrine of properties-qualities is one of the elements of Galileo's natural philosophy that make our common-sense pictures of objects in particular, and nature as a whole, illusory. Galileo argued that – contrary to our intuition – the sun does not move around the earth. He also argued in his new theory of motion, which he developed in the second part of his *Dialogo* (1632), that we don't need a force to maintain the motion of a heavy body in a horizontal plane. On the contrary, we need an external force to stop such motion. And, importantly for this discussion, bodies in particular and corporeal substance in general do not have any sensible qualities such as odors, sounds or colors. On the contrary, our imagination (“*immaginazione*”) simply attributes these qualities to external bodies, so that they can be stripped off again by means of our imagination (see Galilei, 1890-1909: VI, 348). Primary properties, by way of contrast, cannot be stripped off. For example, a ball would not be the same body if we stripped off its spherical form. Galileo would argue that it can be geometrically demonstrated with certainty that the ball is spherical and not triangular or cubic.

As a consequence of Galileo's properties-qualities distinction, then, the sky is not blue and roses are not fragrant. I just experience them to be so, or they appear to me – affect me – as being like that. The real, objective world is therefore the world of the primary properties, while the realm of subjective secondary qualities is the domain of animals and human beings: “I think that if one takes away ears, tongues, and noses, there indeed remain the shapes, numbers, and motions, but not the odors, tastes, or sounds; outside the living animal these are nothing but names” (Galilei, 2008: 187).

⁴ On the primary-secondary distinction in Descartes and Galileo, see Shea, 1991: 178-179.

A new definition of the body

Galileo's definition of a body in his *Saggiatore* is a new definition of a body, because it introduces several new elements, relative to the most influential interpretations of Peripatetic philosophy that had long dominated European views on corporeal substance. Firstly, a corporeal substance had traditionally been conceived as a compound of matter and form, with form being responsible for all the qualities of a particular substance. In his new definition, however, Galileo does not mention "form". Instead, he insists that the primary properties really belong to any piece of matter ("una materia o sostanza corporea") and are really different from matter's secondary qualities ("un vero accidente affezione e qualità che realmente risegga nella material").

Secondly, Galileo's doctrine of qualities comes down to a reversal of the epistemological and ontological priority of two received lists of qualities. In his critique of the atomistic doctrine of qualities in *Sense and Sensibilia*, Aristotle made a distinction between common sensibles and proper sensibles (see Aristotle, 1984: 693-706, §436^b, 437^a, 442^b, and 445^b). Proper sensibles were prior to common sensibles, for "the Philosopher", because these properties were understood to be sensed by one exclusive sense. For example, I can only sense colours with my eyes and can only sense noise with my ears. Common sensibles, to the contrary, are sensed by several senses. For example, I can – in principle – see and touch the shape of a body. For Aristotle, as a consequence, the perception of these common sensibles is confused. In Galileo's doctrine, suddenly, the Peripatetic notion of "common sensibles" is substituted for by the real properties of bodies, that is, by properties belonging to a physical body in itself, or independently of ourselves. At the same time, the Peripatetic notion of "proper sensibles" is now understood to be relative to each of the senses in question; they are, in that sense, relative qualities. Galileo explains in his marginal comments to his copy of La Galla's book, *De phaenomenis in orbe lunae novi telescopii usu nunc iterum suscitatis* (1612), that man was never deceived over common sensibles ("communia sensibilia"), as La Galla (1576-1624) had argued, but only over proper sensibles ("propria sensibilia") (see Galileo's annotations to La Galla's *De phaenomenis* in Galilei, 1890-1909: III, 323-384). Galileo thus reduced the Aristotelians' manifest qualities to being secondary qualities. The result is a shift from a qualitative, Aristotelian natural philosophy in terms of contraries, towards a quantitative natural philosophy in the form of a linear scale.

A Galilean definition of the body

Galileo's definition of body is not only new, it is also a typical Galilean definition, since it implies several elements which are obviously connected to discoveries and/or inventions that he himself was responsible for.

In the first place, when Galileo mentions "corporeal substance" ("una materia o sostanza corporea") in the definition above quoted, he is referring to the unique substance which composes all the bodies in the universe. With the observations made with Galileo's improved version of the Dutch telescope at the end of 1609 and the beginning of 1610, which he described in his *Sidereus Nuncius* (1610), the heterogeneous, Ptolemaic, geostatic cosmology had collapsed.

In the second place, when Galileo mentions *motion* as one of the primary properties, he uses the term in a new sense. As Arthur Koestler remarks in *The Sleepwalkers* (1959), many things which are said and written about Galileo are not true, but there is nevertheless no doubt that he is, after all, the inventor of a theory of motion which is fundamentally distinct from the preceding, Aristotelian account (see Koestler, 1989: 358). So, when Galileo mentions motion, he refers to his own *new* theory of "local motion" (see *De Motu*, in Galilei 1809-1909: I, 243-419), which, admittedly, he only published in his *Discorsi* (1638), fifteen years after *Il Saggiatore*, but which he had already announced in his 1610 letter to Vinta. In this letter, Galileo writes that he was finishing "three books on local motion – an entirely new science in which no one else, ancient or modern, has discovered any of the most remarkable laws which I demonstrate to exist in both natural and violent movement; hence I may call this a new science and one discovered by me from its foundations" (Galilei, 1957: 63).

Primary properties and secondary qualities?

Galileo makes a real distinction between primary properties and secondary qualities. However, this distinction is not a distinction between sensible and non-sensible qualities, since all of Galileo's primary properties and secondary qualities, in *Il Saggiatore*, can in principle be perceived via the senses. The Italian

natural philosopher simply does not mention non-sensible qualities. But what precisely are his primary properties? At first glance, this question seems easy enough to answer, since Galileo enumerates his primary properties in the passage quoted previously: shape, size, number, location, motion or rest, and touching or not-touching another body. But what precisely are his secondary qualities, then?

Following *Il Saggiatore's* passage that I quoted on the primary-secondary distinction, Galileo explains that he wants to make his notion clearer by means of a few examples. The first example he gives is that of touching a marble statue versus touching a living man. From the standpoint of the external object, he argues, both moves are similar. However, the live body – which receives these operations, in the second situation – feels different sensations according to the various places at which it is touched. It is noteworthy that Galileo here introduces a new word, “sensations” (“sensazioni”), instead of his earlier “affections” (“affezioni”), “accidents” (“accidenti”) or “qualities” (“qualità”). Galileo emphasizes twice that these sensations belong to the body of the perceiver and not to the external body. Galileo underlines also that there is no special faculty (or power) that could have caused the sensation, thereby rejecting the idea that there is always, in the affecting body, a kind of power that would have caused the sensation. It is well known that later, for Locke, secondary qualities will become “powers to produce ideas in us directly” (Downing, 2000: 106).

There is nothing besides moving and touching that is already in the external object, which means, for example, that when one is tickled, there is no “faculty of tickling” that causes the sensation: tickling is not in the hand that tickles. Galileo concludes from this that sensations such as tickling are not in the affecting body, but in the affected body, and that this kind of sensation has no more reality than colours, odours and flavours do. The Italian natural philosopher puts emotions like tickling in the same category as the secondary qualities (“molte qualità”) he has already mentioned, namely in the category of sensible qualities such as odours, colours and sounds.

Often the “primary properties” are called “geometrical qualities”, however, Max Jammer has argued that Galileo’s primary properties can be divided into three groups (see Jammer, 1997: 51-52). Two of these groups are of a mathematical character: the geometrical qualities (shape, size, location, contiguity), and the arithmetic quality (number). The third group, however, is of

a physical or, more precisely, a kinematic character: motion, which – though mathematizable – is not a purely mathematical property⁵. Among Galileo's primary properties, however, there is *no* non-spatiotemporal aspect of matter. All of Galileo's "properties" are thus spatiotemporal qualities. For this reason, Dijksterhuis has called the Galilean primary properties "geometrico-mechanical properties", arguing (in *The Mechanization of the World Picture*) that, not only Galileo's primary properties, but also his secondary qualities, were mechanized *because* they were caused by a body with only mechanical properties. And indeed, this is what we find Galileo claiming: "To excite in us tastes, odors, and sounds I believe that nothing is required in external bodies except shapes, numbers, and slow and rapid movements" (Galilei, 1957: 276-277).

It is remarkable that certain properties are not listed by Galileo in the 1623 passage where he discusses properties. I will give two examples. As Giorgio de Santillana notes in his edition of the *Dialogue*: "[T]here are mathematical properties, inherent in matter; but "mass" although mathematizable is not one of them, for it is another name for matter itself and distinguishes it from abstract matter which is geometry. Physical reality and mass are two names for one and the same thing [...] Hence mass [for Galileo] cannot be defined in terms of anything else; it is a *primum*" (Galilei, 1956: 252).

Interestingly, there is another important property not mentioned in Galileo's list of primary properties, *viz.* gravity. In his *Discourse*, the discoverer of the law of gravity writes that gravity is an intrinsic property of matter (see Galilei, 2002: 193-194⁶). So, we would expect that a piece of matter – i. e. a body – would have gravity as one of its primary properties. However, Galileo

⁵ As Kant will later remark his *Kritik der Reinen Vernunft*, strictly speaking, motion is not a mathematical quality.

⁶ Original text: "Stabililito dunque tal principio, Avanti che passiamo più alter, devo metter in considerazione come queste forze, resistenze, momenti, figure, etc., si posson considerar in astratto e separate dalla materia, ed anco in concreto e congiunte con la materia; ed in questo modo quelli accidenti che converranno alle figure considerate come immateriali, riceveranno alcune modificazioni mentre li aggiugneremo la materia, ed in conseguenza le gravità. [...] E però, prima che passar più oltre, è necessario che noi converghiamo in por distinzione tra queste due maniere di considerare, chiamando un *prendere assolutamente* quello quando intenderemo lo strumento preso in astratto, cioè separato dalla gravità della propria materia; ma congiugnendo con le figure semplici ed assolute la materia, con la gravità ancora, nomineremo le figure congiunte con la materia *momento o forza composta*" (Galilei, 1809-1909: VIII, 154-155).

does not mention gravity in his 1623 list of primary properties – or indeed, of secondary qualities. So what kind of notion is Galileo’s gravity, then?

Maurice Clavelin has demonstrated that Galileo never really understood the nature of gravity and specific gravity – which would only become clear with Newton’s law of universal gravitation – and moreover, that he *knew* he didn’t understand it (see Clavelin, 1996: 341). This is why Galileo tries to avoid the term gravity and limits himself to speaking of “falling bodies”, for instance, in his *Dialogue* and *Discourse*. For Galileo, gravity is a property that all bodies have in virtue of being pieces of matter, but according to Alexandre Koyré, gravity is neither a primary property nor a secondary quality for Galileo; Koyré writes: “‘gravité’ n’est pas chez Galilée une qualité théorique des corps; elle est une propriété empirique; une qualité du sens commun” (Koyré, 1939: 231). Another possible reason why Galileo does not mention gravity in 1623 might be that his doctrine of properties-qualities was fundamentally anti-Peripatetic. He may only mention the properties that Aristotle mentions in his criticism towards the atomists, then, in order to underline how his distinction of primary and secondary qualities differs from – and further, reverses – Aristotles’.

Are primary properties intrinsic properties?

Primary properties are presented by Galileo as properties belonging to bodies-in-themselves, as opposed to secondary qualities, which we *attribute* to bodies-in-themselves. Hence, primary properties are considered to be intrinsic properties of bodies. It is nonetheless hard to define what “intrinsic” actually means in this context. If we take the intuitive definition of the term as independent from the interaction with its environment (see Marshall, 2012), then it becomes hard to maintain that Galileo’s primary properties are actually intrinsic. These properties are, according to Galileo himself, intrinsic relative to our senses, but extrinsic relative to other sorts of bodies.

Let us examine Galileo’s list of primary properties in more detail in order to illustrate this point. Firstly, motion or, more precisely, local motion, is relativistic in Galileo’s new view. Body A, which is at rest relative to body B, can at the same time be in motion relative to body C. Moreover, according to Galilean relativity (see Galilei, 1957: 265), somebody who participates in a motion is not even able to distinguish whether he is at rest or in motion, if his frame of reference moves at the same uniform speed. So motion is, strictly

speaking, not an intrinsic property of a body. Similarly, Galileo emphasizes repeatedly in *Il Saggiatore* – as in other works (see for instance Galilei, 2002: 25) – that his other primary properties can only be completely understood in relation to other bodies. Interestingly, at the moment that Galileo mentions *size* as a primary property, he is not referring purely and simply to size. More precisely, he describes size in terms of “being large or small in comparison to other things”. So, for Galileo, it only makes sense to speak about size in relation to other external bodies – which is to say that he does not regard size as an *intrinsic* property (at least not in the above-mentioned intuitive sense of the term).

Likewise, Galileo does not simply mention *touching* in his list of properties from *Il Saggiatore*, but rather “touching or not touching some other body”, which clearly highlights the relative aspect of this property. Moreover, another primary property which he mentions is “situation”, that is, the spatiotemporal location of a body. This is also, quite clearly, the position of an object *relative* to other bodies functioning as a frame of reference at a given point in time. Similar considerations can be made concerning *shape*, which was an important property in Galileo’s defense of the irregular shape of the surface of the moon. And last but not least, there is the property *number*, “as being one in number, or few or many”. Galileo emphasizes repeatedly that, generally speaking⁷, numbers which are used in natural philosophy should not be understood in an absolute sense, but in a relative one. In *Il Saggiatore*, for example, he criticizes Sarsi’s attacks on Guiducci, for Sarsi had argued that the enlargement of his telescope was infinite, to which Galileo replied:

Here Sarsi rises up and, in a series of long attacks, does his best to show me to be a very poor logician for calling this enlargement infinite. At my age these altercations simply make me sick, though I myself used to plunge into them with delight when I too was under a schoolmaster. So to all this I answer briefly and simply that it appears to me Sarsi is showing himself to be just what he wants to prove me; that is, little cognizant of logic, for he takes as absolute that which is spoken relatively (Galilei, 1957: 241).

Exclusion of the psychical from the physical

Scholars such as Stephen Gaukroger have written that Galileo’s distinction comes down to a distinction between “qualities which bodies actually possess” and “psychic additions of the perceiving mind” (Gaukroger, 2006:

⁷ For Galileo’s relativism in *Il Saggiatore*, see also Galilei, 1957: 249.

326). Others, such as John L. Heilbron, have argued that the Galilean distinction differentiates between “primary qualities and the sensations they produce in our minds through our senses” (Heilbron, 2010: 251). Thus, in this view, Galileo’s primary properties are physical, while secondary qualities are considered to be mental.

At first glance, this seems to be correct, since in Drake’s translation of *Il Saggiatore*, which was first published in 1957 and remained for a long time (between 1957 and 2008) the only published English translation of the work, we indeed read that secondary qualities “only reside in the consciousness”:

Hence I think that tastes, odors, colors, and so on are no more than mere names so far as the object in which we place them is concerned, and that they reside only in consciousness. Hence if the living creature were removed, all these qualities would be wiped away and annihilated (Galilei, 1957: 274).

However, we find Galileo writing something quite different in the original, Italian version:

Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l’animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavia però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch’esse ancora fossero veramente e realmente da quelli diverse (Galilei, 1890-1909: VI: 347-348).

So, in the original text, Galileo nowhere writes that secondary qualities and emotions reside “in consciousness”. On the contrary, he writes that they reside “in the sensible body” (“nel corpo sensitive”) or, in other words, in the body of the perceiver, whether it be a human body or an animal body. There is thus no question of Galileo referring his notion of secondary qualities to “consciousness” or to “the mental”.

Maurice A. Finocchiaro is much closer to the text in his recent translation of the passage from *Il Saggiatore*, and he sees no reason to translate the passage differently:

Thus, from the point of view of the subject in which they seem to inhere, these tastes, odours, colours, etc., are nothing but empty names; rather they inhere only in the sensitive body, such that if one removes the animal, then all these qualities are taken away and annihilated (Galileo, 2008: 185).

This newer English translation corresponds well with the only existing French translation of the same passage, which was the work of Christiane Chauviré: “Je pense donc que ces saveurs, odeurs, couleurs, etc., eu égard au sujet dans lequel elles nous paraissent résider, ne sont que de purs noms et n’ont leur siège que

dans le corps sensitif’ (Galilei, 1979: 239). Nevertheless, the most recently published English translation of this important passage, which is the work of William R. Shea and Mark Davie, translates the passage in the same sense as before, thereby rendering Galileo’s “corpo sensitive” as “the mind”:

So it seems to me that taste, odour, colour, and so on are nothing more than pure names, as far as the objects in which we think they reside are concerned. Rather, they exist only in the mind that perceives them, so that if living creatures were removed, all these qualities would be wiped away and no longer exist (Galilei, 2012: 119).

Drake and Shea not only introduce a word, *viz.* “mind”, which is not in the original text, but they also seem to be inconsistent in their translations elsewhere. In the paragraph that immediately follows Galileo’s distinction, they once more use the same term phrasing: “living and sensitive body” (“corpo animato e sensitivo”). But this time, Drake and Shea do not translate Galileo’s phrase as “consciousness” or “mind”; rather, Drake translates “coporo sensitive” as “sensitive body”, while Shea uses “percipient body”, which clearly emphasizes the bodily (see Galilei, 2012: 120). Clearly this is contradictory! In the first passage, both translators write that Galileo’s secondary qualities reside “in the consciousness or in the mind”, yet in the next passage – where Galileo actually illustrates his view with a few examples – they write that these qualities reside in the body.

The point that Galileo wants to make in the paragraph where he gives the examples is that affections and sensations, which he groups in a same category in this instance, are not properties of the external body, but are in the body of the perceiver: “This titillation belongs entirely to us and not to the feather; if the live and sensitive body were removed it would remain no more than a mere word” (Galilei, 1957: 275). Nowhere does Galileo write that the secondary qualities reside in the mind or in consciousness. Moreover, he does not use mental language or psychological explanations in the following paragraphs, in which he explains the corporeal changes that take place in an animate body at the moment that its senses are excited to cause sounds, heat, tastes, odors and colors.

Galileo was very rigorous in his exclusion of the psychic from the corporeal, which would later become an essential element of mechanistic philosophy. A good illustration can be found in his comments on Gilbert’s work, which he exposes extensively at the end of the “Third Day” of his *Dialogo* (1632; see Galilei, 2001: 464-481). Galileo admired Gilbert’s *De Magnete* (1600), because it was based on observations and experiments, and not on the authority

of Aristotle's texts. Galileo nevertheless regretted that the English physicist did not discuss his subjects more mathematically. However, it is remarkable that Galileo does not agree with Gilbert's explanation of magnetism in terms of sympathy and antipathy. It is the spokesman of the Peripatetic philosophy, Simplicio, who points out these two elements as the cause of magnetic phenomena. However, Sagredo refutes this way of explaining magnetism and argues that *sympathy* and *antipathy* are nothing more than mere names. Moreover, Salviati does not even comment on these principles and opens up a discussion on another subject. Likewise, Salviati does not account for cohesion in the "First Day" of the *Discorsi* in terms of sympathy and antipathy (see Galileo, 2002: 55). His opponent, Simplicio, remarks that he felt "almost like laughing at the great antipathy which Salviati exhibit[ed] against the use of the word antipathy" (55). What Galileo writes in his two famous dialogues does match well with what he had written much earlier in *Il Saggiatore*. In this polemic work, Galileo makes clear that the introduction of "sympathy, antipathy, occult properties, influences and other terms" is just used by "some philosophers as a cloak for the correct reply, which would be: 'I do not know'" (Galilei, 2001: 241). In sum, in contrast to Renaissance naturalists, Galileo does not apply projections of the human psyche in order to explain the mysteries of opaque nature (see Westfall, 1977: 25-42). Instead, he prefers to leave certain ultimate problems unsolved, or as lying beyond the domain of physics.

Nevertheless, by the use of the terms "sensible body", Galileo suggests that, besides the body, there is an Aristotelian, immaterial sensitive soul, which is linked with the body and which functions as a principle of distinction between human, animal, vegetative, and unliving bodies. In the same passage, he even uses, very exceptionally (i. e. only once⁸), the notion of "sensitive soul" ("l'anima sensitiva") – which Drake translates by "conscious mind", which only humans and animals have. Galileo is not clear how he conceives of the relation between the mind and the body. However, he seems to suggest that the mind has a pleasant or non-pleasant emotion at the moment that tiny corpuscles ("corpicelli

⁸ "Ma presa questa proposizione nel sentimento commune, sì che mossa una pietra, o un ferro, o legno, ei s'abbia a riscaldare, l'ho ben per una solenne vanità. Ora, la confricazione e stropicciamento di due corpi duri, o col risolverne parte in minimi sottilissimi e volanti, o coll'aprir l'uscita a gl'ignicoli contenuti, gli riduce finalmente in moto, nel quale incontrando i nostri corpi e per essi penetrando e scorrendo, e sentendo l'anima sensitiva nel lor passaggio i toccamenti, sente quell'affezione grata o molesta, che noi poi abbiamo nominata *caldo*, *bruciore* o *scottamento* (Galilei, 1890-1909: VI, 352-352).

minimi”) meet our body and penetrate it. At that moment, as he continues, we feel what we call “heat”. Thus, the mind senses in one or another way what’s going on in the body and calls this affection “heat”. Consequently, secondary qualities and affections in general seem to have a corporeal as well as a mental aspect for Galileo.

Separation of the metaphysical entities: God, Man and Nature.

As a result of his mathematization of corporeal substance, Galileo excluded both man and God from the realm of nature. As I showed above, the corporeal domain was limited by Galileo to the domain of primary properties, which could be described in mathematical terms alone. Man, however, could not be described in mathematical terms – or, at least, not completely. For Galileo, the being of man also included the domains of color, odor, doubt, joy, etc. Man was thus understood to distinguish himself from other beings precisely by his capacity to have these sorts of affections. Man, one could say, is a bundle of secondary qualities.

As such, man was banished by Galileo from the physical world, which was, henceforth, limited to the world of moving bodies; this, at the very least, is how Edwin A. Burttt formulates it (see Burttt, 2003: 98-104). But it was not only man who was banished, for God too found himself cut off from his creation. The real world was thus limited to the world of moving bodies alone. And *motion*, in Galileo’s view, was not goal-directed; on the contrary, it was understood to be fundamentally blind and aimless in nature. With final causality eliminated (which, of course, played an essential role in Aristotelian metaphysics), the concept of God also underwent a radical change. The logical outcome of Galileo’s natural philosophy was that God became the first *efficient* cause, or the “great mechanical inventor”.

However, between God and nature, man nevertheless retained, in a certain measure, the same middle position that he had enjoyed in traditional metaphysics and in Christian theology. On the one hand, he distinguished himself, along with animal life, from inanimate matter by having secondary qualities. On the other hand, Galileo’s spokesman, Slaviati, explains, at the end of the “First Day” of the *Dialogue*, that, by his knowledge of nature, man was also capable, to a certain, limited degree, of attaining adequate knowledge of the essences of things in nature (see Galilei, 2001: 119-121). Moreover, he also held

that man was eventually capable, in contrast to other creatures, of grasping the very ideas in the intellect of God, who, as Galileo explains in his *Dialogue*, understands everything immediately.

An earlier version of the primary-secondary distinction?

Traditionally, leading scholars have argued that Galileo's distinction between primary properties and secondary qualities was little more than an updated version of the distinction found in ancient atomism. This is one of the reasons why Galileo's work on primary and secondary qualities has not drawn that much attention in the secondary literature. We find Heilbron adopting this position in his biography; for instance:

In the special vocabulary applied to Galileo's distinctions, motion, shape, and size are "primary qualities" and the sensations they produce in our minds through our senses, "secondary qualities". The distinction goes back to the ancient atomists whose theory Aristotle had rejected for a fistful of good, though not unanswerable arguments (Heilbron, 2010: 251).

And indeed, early atomists like Democritus⁹ did in fact account for natural phenomena (such as heat, for example) in terms of the mechanical properties of a body's indivisible parts, or atoms. Moreover, Galileo does seem to reproduce the Democritian view, which was also espoused by Lucretius (*ca.* 99 B.C.-*ca.* 55 B.C.) and Epicurus (341 B.C.-270 B.C.), although, instead of using the term "atom" in *The Assayer*, he uses terms such as "corpicelli minimi" or "minimi ignei", etc. A closer look, however, reveals that Galileo's doctrine is not just an updated version of the ancient, atomist distinction. On the contrary, there are a number of significant differences that need to be drawn out.

First of all, Galileo does not initially explain the qualities of bodies in terms of the mechanical properties of their composite parts (or atoms). When he defines the primary properties of bodies in the passage quoted above from the text of 1623, he refers simply to the intrinsic properties of the body as such, and not of its parts.

Secondly, we find a similar distinction being made by Galileo in a much earlier work, and in this case too, the notion of the atom is never mentioned.

⁹ "By convention there are sweet and bitter, hot and cold, by convention there is color; but in truth there are atoms and the void" (Democritus, frag. 9, quoted by Kahn, 2001: 688).

The distinction appears in a bundle of letters entitled *Lettere Solari*¹⁰ (1613), which were published ten years before *Il Saggiatore* (1623) and three years after the publication of the *Sidereus Nuncius* (1610). As such, we should at least consider the possibility of a non-atomist origin of Galileo's distinction between primary properties and secondary qualities. Galileo's correspondence with Apelles, pseudonym of the Jesuit professor Christopher Scheiner (*ca.* 1573-1650), via an intermediary, Mark Welser (1558-1614), is concerned with the nature of sunspots. In the third letter, Galileo asks the philosophical question of how adequate knowledge of things in general can be attained. In an article dealing with this text, Margaret J. Osler argues that Galileo's doctrine of qualities and his new concept of motion are both reflections of the move from essentialism to non-essentialism (see Osler, 1973). And indeed, Galileo skips over the question of internal essences ("l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali") in his discussion. Obviously, this is, yet again, a reaction against a more traditional way of doing natural philosophy. Trying "to penetrate the true and internal essence of natural substances" is, according to Galileo, far too complicated:

But in my opinion we need not entirely give up contemplating things because they are remote from us, unless we have indeed determined that it is best to defer every act of reflection in favor of other occupations. For in our speculating we either seek to penetrate the true and internal essence of natural substances ["l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali"], or content ourselves with a knowledge of some of their properties. The former I hold to be as impossible an undertaking with regard to the closest elemental substances as with more remote celestial things. The substances composing the earth and the moon seem to me to be equally unknown, as do those of our elemental clouds and sunspots. I do not see that in comprehending substances near at hand we have any advantage except copious detail; all the things among which men wander remain equally unknown, and we pass by things both near and far with very little or no real acquisition of knowledge. When I ask what the substance of clouds may be and am told that it is a moist vapor, I shall wish to know in turn what vapor is. Peradventure I shall be told that it is water, which when attenuated by heat is resolved into vapor. Equally curious about what water is, I shall then seek to find that out, ultimately learning that it is fluid body which runs in our rivers and which we constantly handle. But this final information about water is no more intimate than what I knew about clouds in the first place; it is merely closer at hand and dependent upon more of the senses. In the same way I know no more about the true essences ["vera essenza"] of earth or fire than about those of the moon or sun, for that knowledge is withheld from us, and is not to be

¹⁰ The most recent English translation will be found in: Galilei and Scheiner, 2010.

understood until we reach the state of blessedness [“stato di beatitudine”] (Galilei, 1957: 123-124; original text in Galilei, 1890-1909: V, 187-188).

The fact that the true essences of things in general are only reserved for a “state of blessedness” does not mean that we are unable to acquire a suitable and ever-further advancing knowledge of things, as Galileo argues. On the contrary! According to the author of the *Sidereus Nuncius* (1610), it is possible to attain an adequate knowledge of things. Moreover, the fact that certain phenomena (such as sunspots) are remote from us does not mean that this poses a serious or novel epistemological challenge. As Galileo asks, “was not the spherical shape of the moon discovered long before that of the earth, and much more easily?”

But how are we to go about acquiring such adequate knowledge? In answer to this question, Galileo proposes that we focus our attention on what he calls “some properties” of these psychical phenomena, namely the properties of location (“il luogo”), motion (“il moto”), shape (“la figura”), size (“la grandezza”), opacity (“l’opacità”), mutability (“la muabilità”), generation (“la produzione”), and dissolution (“il dissolvimento”). These properties clearly have a certain priority for Galileo, for they are observable and (therefore) knowable, and they function as the basis of other “more controversial qualities of natural substances” (“più controverse condizioni delle sostanze naturali”):

But if what we wish to fix in our minds is the apprehension of some properties of things, then it seems to me that we need not despair of our ability to acquire this respecting distant bodies just as well as those close at hand – and perhaps in some cases even more precisely in the former than in the latter. Who does not understand the periods and movements of the planets better than those of the waters of our various oceans? Was not the spherical shape of the moon discovered long before that of the earth, and much more easily? Is it not still argued whether the earth rests motionless or goes wandering, whereas we know positively the movements of many stars? Hence I should infer that although it may be vain to seek to determine the true substance of the sunspots, still it does not follow that we cannot know some properties of them, such as their location, motion, shape, size, opacity, mutability, generation, and dissolution. These in turn may become the means by which we shall be able to philosophize better about other and more controversial qualities of natural substances. And finally by elevating us to the ultimate end of our labors, which is the love of the divine Artificer [“del divino Artefice”], this will keep us steadfast in the hope that we shall learn every truth in Him, the source of all light and verity (see Galilei, 1957: 124; original text in Galilei, 1890-1909: V, 188).

Here we find Galileo establishing a distinction between two series of qualities. The resemblance between this list of properties and the list that he will offer in his 1623 text, *Il Saggiatore*, is striking. Just as in this text, he mentions location,

motion, shape and size, to which he adds the qualities of opacity, mutability, generation, and dissolution, since these are of particular interest in his discussion of sunspots. It is evident, moreover, that these additional qualities are consistent with the other, later list.

On the basis of these passages, it is clear that Galileo had already set up a distinction between primary properties and secondary qualities much earlier than *Il Saggiatore*. Moreover, in his 1613 letters, it is important to note that he does not limit himself merely to mentioning or applying this distinction; on the contrary, he explains it explicitly in the very same moment that he philosophizes about the basis of knowledge of bodies in general. And quite strikingly, in this discussion, atomism is not mentioned, although we know that Galileo was more than sufficiently familiar with the theory by 1613. There is ample historical evidence that, in or around 1612, he was in discussion with the Peripatetic, La Galla, as well as others, on the atomistic doctrine of qualities, which he opposed to the Peripatetic views (see Crombie, 1967: 71-91).

It is not only in his *Lettere Solari* of 1613 that Galileo applies his distinction between primary properties and secondary qualities, for we find this distinction showing up in his *Sidereus Nuncius* of 1610 as well. In the accounts that he gives of his observations, he only mentions primary properties – colours, for instance, are almost entirely absent from his descriptions. These observations, which ultimately led to the collapse of the traditional notion of the cosmos, were observed, described and analysed by Galileo solely in terms of primary properties. This is true of his observations concerning the position of the Jupiter's satellite moons, the irregular shape of the surface of our own moon, the shape, size and movement of sunspots, the shape of Saturn, etc. Time and again, he translated physical phenomena into the mathematical language of primary properties, without, however, transforming a physical problem directly into a mathematical problem.

Interestingly, Galileo put his doctrine of primary properties and secondary qualities to use not only in his writings, but also in the images that he skilfully fashioned for his *Sidereus Nuncius* and the *Lettere Solari*. Horst Bredekamp and Mario Biagioli both distinguish between two different kinds of images in Galileo's work: diagrammatical images and realistic images (see Bredekamp, 2009 and Biagioli, 2006). In both cases, the most important element is clearly the sort of property that Galileo would later describe as primary – other qualities are excluded from the depiction. In the realistic image of the

moon, for instance, it is the shape of the moon's surface that is important. In the diagrammatic image of Jupiter, on the other hand, the relative locations of Jupiter and its satellites are pictured. Similarly, in the images of the sunspots, it is the motion, shape and size of the spots that Galileo draws attention to.

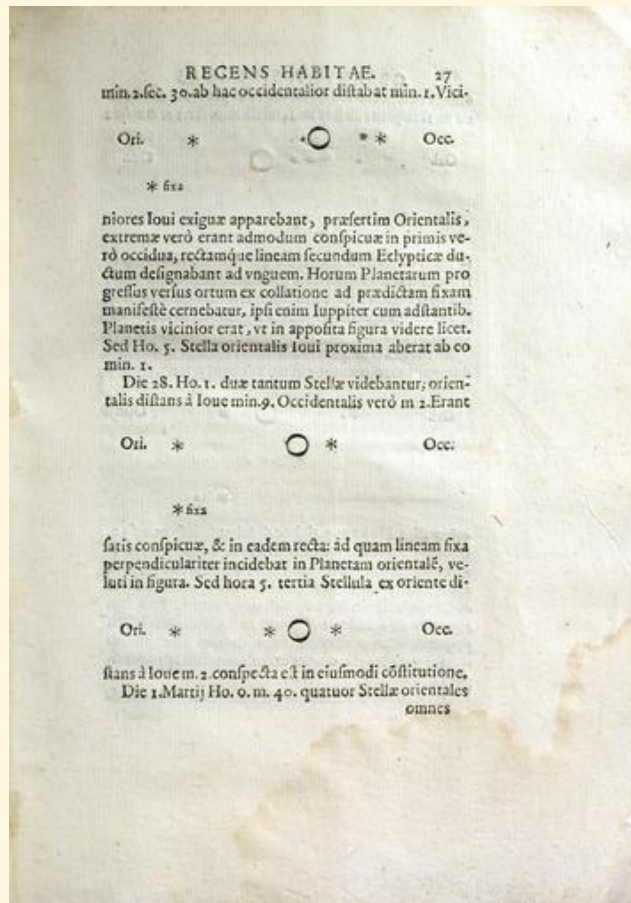


Fig. 1. Diagrammatical pictures from the *Sidereus Nuncius* (1610). Left: the relative position of the satellites of Jupiter; right: the relative position of the Pleiades.

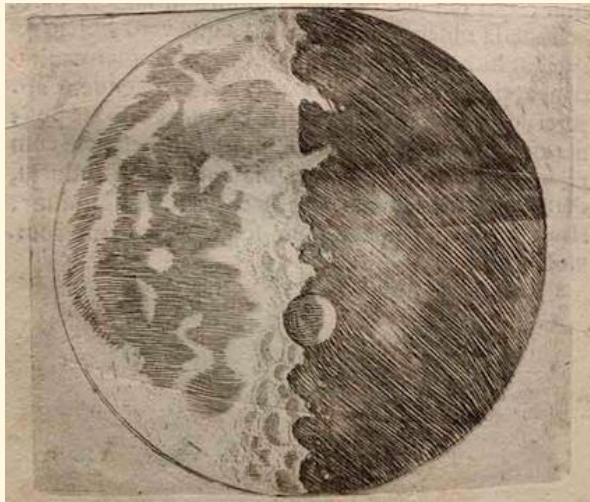


Fig. 2. Realistic pictures. Left : the sunspots (*Lettere Solari*, 1613); right: the irregular surface of the moon (*Siderius Nuncius*, 1610).

The definition of the body and transubstantiation

As a final point of interest, it is important to note that Galileo's doctrine of qualities is likely to have played a crucial role in the iconic Galileo Affair. According to the Italian historian Pietro Redondi, the real reason why Galileo was condemned by the Vatican had much less to do with his defence of Copernicanism than it did with his doctrine of qualities, which no longer allowed for an explanation of transubstantiation in the sacrament of the Eucharist (see Redondi, 1983). This was, of course, an extremely important question in the period of the Counter-Reformation (see Armogathe, 2007), that is, following the Council of Trent (1545-1563). Redondi bases his thesis on a document that he discovered in the Inquisition archives in Rome. This unsigned and undated document was a complaint against the author of *Il Saggiatore*, whose theory of "atomism" undermined the doctrine of transubstantiation and the Eucharist.

According to Catholic dogma, which was reformulated during the Council of Trent, the bread and wine were understood to be transformed in the celebration of the Eucharist into the body and blood of Christ. For the scholastics (see Stengers, 1997 and Chareix, 2002: 109-122), it had been possible to hold that there could be a change in *substance* without a corresponding change in appearance, for the notions of *substance* and *accident* had been based on a theory of substantial forms and real qualities. However, according to Galileo's new doctrine, the mechanical/causal relation between primary properties ("substance") and secondary qualities ("accident") rendered this way of accounting for the Eucharist impossible (see Chareix, 2002: 111). Galileo makes a rather indirect and prudent allusion to transubstantiation in the "First Day" of his *Dialogo* when he writes that he was "never thoroughly convinced of any transmutation of substance understood (always confining ourselves to strictly natural phenomena) according to which matter becomes transformed in such a way that it is utterly destroyed, so that nothing remains of its original being, and another quite different body is produced in its place" (see Galilei, 2001: 45). In the place of a theory concerning transformed substances, he proposes a corpuscular explanation for the various aspects of bodies.

Maurice A. Finocchiaro writes in the epilogue of *Retrying Galileo* (2002) that a scholarly consensus has emerged that regards Redondi's account as untenable (see Finocchiaro, 2002: 362-363). In spite of this, he nevertheless argues that the Redondi controversy was "too short lived". It stands to reason

that the two elements of Galileo's account – *viz.* atomism and Copernicanism – would have both played a significant role in Galileo's condemnation, much as they would, later on, in Descartes' condemnation (see Armogathe, 2001), since they were both regarded by the Church as anti-Peripatetic and heretical (see Greenblatt, 2011). As Heilbron puts it: "Although Galileo's trial was not about atomism, astrology, freewill, salvation, grace, or divine attributes, many or all of them probably were in Urban's mind when he castigated Galileo's doctrine as 'the worst [menace] ever perceived'" (Heilbron, 2010: 308).

Bibliography

- Anstey, Peter R. (2000). *The Philosophy of Robert Boyle*. Oxford: Routledge.
- Aristotle (1984). *Sense and Sensibilia*. In *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, trans. by John Isaac Beare, ed. by Jonathan Barnes, vol. 1, p. 693-713. Princeton: Princeton University Press.
- Armogathe, Jean-Robert (2001), "La première condamnation des oeuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux archives du Saint-Office". In *Nouvelles de la République des Lettres* 2: 103-137.
- (2007). *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII^e siècle*. Paris: Presses universitaires de France.
- Biagioli, Mario (2006). *Galileo's Instruments of Credit. Telescopes, Images, Secrecy*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Bredenkamp, Horst (2009). *Galilei der Künstler*. Berlin: Akademie Verlag.
- Burt, Edwin A. (2003). *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay*. Mineola and New York: Dover Publications.
- Chareix, Fabien (2002). *Le mythe Galilée*. Paris: Presses universitaires de France.
- Clavelin, Maurice (1996). *La philosophie naturelle de Galilée*. Paris: Albin Michel.
- Crombie, Alistair Cameron (1967). "The Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy". In *Saggi su Galileo Galilei*, ed. by Carlo Maccagni: 71-91. Florence: G. Barbera.
- Downing, Lisa (2000). "Locke. The primary and secondary quality distinction". In *The Routledge Companion to Metaphysics*, ed. dir. by R. Le Poidevin: 98-108. Oxford: Routledge.
- Drake, Stillman and Charles D. O'Malley (1960). *The Controversy on the Comets of 1618*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Finocchiaro, Maurice A. (2007), *Retrying Galileo. 1633-1992*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

- Galilei, Galileo (1890-1909). *Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale sotto gli auspicii di sua maestà il re d'Italia*, ed. by Antonio Favaro *et al.*, 21 vols. Florence: G. Barbara.
- (1956). *Dialogue on the Great World Systems*, trans. and ed. by G. de Santillana. Chicago: Chicago University Press.
- (1957). *Discoveries and Opinions of Galileo*, trans. by Stillman Drake. New York: Anchor Books.
- (1979). *L'essayeur*, trad. par Christiane Chauviré. Paris: Les Belles Lettres.
- (2001). *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, trans. and ed. by Stillman Drake. New York: Modern Library.
- (2002). *Dialogues Concerning Two New Sciences*, ed. by Stephen Hawking. Philadelphia and London: Running Press.
- (2005). *Il Saggiatore*, ed. by Ottavio Besomi and Mario Helbing. Rome and Padova: Antenore.
- (2008). *The Assayer*. In *The Essential Galileo*, trans. by Maurice A. Finocchiaro: 179-189. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- (2012). *Selected Writings*, trans. by William R. Shea and Mark Davie. Oxford: Oxford University Press.
- and Christopher Scheiner (2010). *On Sunspots*, trans. by Eileen Reeves and Albert van Helden. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Gaukroger, Stephen (2006). *The Emergence of a Scientific Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenblatt, Stephen (2011). *The Sverve. How the World Became Modern*. New York: W. W. Norton & Company.
- Heilbron, John L. (2010). *Galileo*, (Oxford: Oxford University Press, p. 251).
- Hume, David (1992). *Treatise on Human Nature*. New York: Prometheus Books.
- Jammer, M. (1997). *Concepts of Mass in Classical and Modern Physics*. Mineola and New York: Dover Publications.
- Kahn, Charles H. (2001). "History of Western Ethics. I. Presocratic Greek". In *Encyclopedia of Ethics*, ed. by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker: 686-690. Abingdon and New York: Routledge.
- Koestler, Arthur (1989). *The Sleepwalkers*. London: Penguin Books.
- Koyré, Alexandre (1939). *Études galiléennes. Galilée et la loi d'inertie*. Paris: Hermann.
- Marshall, Dan (2012). "Intrinsic versus extrinsic properties". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward N. Zalta: <http://plato.stanford.edu/entries/intrinsic-extrinsic>. Stanford: Stanford Center for the Study of Language and Information.

- Nolan, Lawrence (2011). *Primary and Secondary Qualities. The Historical and Ongoing Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Osler, Margaret J. (1973). "Galileo, Motion, and Essences". *Isis* 64 (4): 504-509.
- Redondi, Pietro (1983). *Galileo eretico*. Torino: Einaudi.
- Shea, William R. (1991). *The Magic of Numbers and Motion. The Scientific Career of René Descartes*. Canton, Mass.: Watson Publishing International.
- Stengers, Isabelle (1997). "Les affaires Galilée". In *Éléments d'histoire des sciences*, ed. by Michel Serres: 223-273. Paris: Bordas.
- Westfall, Richard S. (1977). *The Construction of Modern Science. Mechanisms and Mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Acknowledgements

I am grateful both to Prof. Dr. Steven J. Livesey and the curator Dr. Kerry V. Magruder of Oklahoma University for granting me access, on the occasion of my visit in April 2013, to the rare collection of all of the first editions of Galileo's published works. I am also thankful to them for giving me the permission to take pictures from the History of Science Collections of the Bizzell Libraries.

Innate Ideas and the idea of God in Descartes's Fifth Meditation

Ethel Rocha

Universidade Federal do Rio de Janeiro/CNPq/Pronex

In the fifth of the *Meditations on First Philosophy*, combined with the theory of true and immutable natures, Descartes sets out a new argument as an additional proof to the one presented in the third Meditation in favour of the existence of God.¹ As Descartes says in the Synopsis, “In the fifth Meditation [...] there is a new argument demonstrating the existence of God” (AT: VII, 15; 1985 CSM: II, 11). This new proof is often taken to be the Cartesian version of the ontological argument² presented by Anselm in his *Proslogion* in favour of the existence of God. However, as Descartes himself says, it is not his principal argument for this end for, in his own words, it is “in the Third Meditation [that he] ha[s] explained [his] principal argument for proving the existence of God” (AT: VII, 14; CSM: II, 10). In fact, if considered just as a proof for the existence of God, the argument presented in the fifth Meditation generates a number of problems. These include, for example, the need to explain why Descartes would introduce another proof in favour of the existence of God in this Meditation, or indeed why Descartes would temporarily abandon his epistemological project in this Meditation in order to dwell on purely ontological considerations, or yet, how could this be a sound proof in favour of the existence of God if it supposes the rule of truth already guaranteed by a veracious God, according to

¹ Here I assume that there are no fundamental differences between the two arguments presented in the 3rd Meditation in favour of the existence of God, at least no differences so fundamental as to justify identifying them as two distinct proofs. As Descartes writes in a letter to Mesland on May 2nd 1644: “It makes little difference if my second proof, which is based on our own existence, is deemed to be different from the first or merely an explication of it” (AT: IV, 112; CSM: III, 232).

² For the analysis of the ontological argument in Descartes see, for example: Gueroult, 1953; Dicker, 1993; Carnes, 1964; Forgie, 1974; Kane, 1984; Alston, 1960.

Quoting this article

Rocha, Ethel (2015). “Innate Ideas and the idea of God in Descartes's Fifth Meditation”. *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1: 44-59.

which everything clearly and distinctly perceived is true.³ In this article I examine the concept of innate idea in the context of Descartes's argument in the fifth Meditation in order to show its fundamental role in enabling the distinction between ideas of essences produced by the mind and ideas of true and immutable essences. As well as allowing us to understand the function performed by the concept of the innate idea in Descartes's argument, this analysis has, I suggest, the advantage of avoiding the aforementioned difficulties by locating the fifth Meditation within the *Meditations* as a whole, taking it to possess not only an ontological dimension, as traditionally understood, but also and essentially an epistemic dimension like all the others.⁴ As a consequence of this analysis of Descartes's argument of the fifth Meditation, it will be clear that the Cartesian theory of true and immutable nature complements the first and principal proof of the existence of God, presented in the third Meditation.

The first proof of the existence of God presented in the third Meditation proceeds from the infinite degree of objective reality, which the content of the idea of God allegedly possesses. It is presupposed, and this, at that moment, seems to be enough to claim that the idea of God is caused by a formal infinite reality: God. However, as it is clear by Descartes's replies to Caterus's objection concerning the argument of the fifth Meditation, having a clear and distinct idea of God is not enough to claim that it does exhibit an true and immutable essence: it might be the case that the content of this idea of God which seems to depict an infinite degree of objective reality is produced by the finite mind that thinks it and, therefore, is a fiction of the finite intellect, which would entail that it does not in fact exhibit an infinite true and immutable essence. As Descartes says:

[W]e do not distinguish what belongs to the true and immutable essence of a thing from what is attributed to it merely by a fiction of the intellect. So, even if we observe clearly enough that existence belongs to the essence of God, we do not draw the conclusion that God exists, because we do not know whether his

³ One of the steps of the Cartesian ontological proof of the existence of God consists in the affirmation that "everything which I clearly and distinctly perceive to belong to that thing really does belong to it" (AT: VII, 65; CSM: II, 45). I think that this is what allows him to go from the idea of God to the essence of God and, therefore, to the knowledge of a property of God himself.

⁴ By that, I do not mean to assume a sharp split between ontological and epistemological projects in Descartes work, but only to emphasize that in the *Meditations* Descartes has mainly an epistemological project, as he writes to his editor Mersenne: "[M]ay I tell you, between ourselves, that these six meditations contain all the foundations of my physics" (AT: III, 298; CSM: III, 173).

essence is immutable and true, or merely invented by us. [...] To remove [...] the difficulty, we must notice a point about ideas which do not contain true and immutable natures but merely ones which are invented and put together by the intellect (AT: VII, 116; CSM: II, 83).

As it is clear in this answer to Caterus, besides admitting that the idea of God that exhibit it as infinite could be a fiction, Descartes seems to admit the possibility that fictitious ideas present factitious essences since he says “we do not know whether his essence is immutable and true, or merely invented by us”. Descartes, then, seems to admit the possibility of clear and distinct fictitious ideas as well as clear and distinct innate ideas, both of them exhibiting essences. That is, if after having established the rule of truth in the fourth Meditation, according to which every clearly and distinctly perceived idea is true in the sense that it exhibits an essence, and if the rule of truth is not enough to enable one to distinguish among his ideas those which exhibit true and immutable essences from those which exhibit fictitious essences, then both fictitious and innate ideas can be clear and distinct and, therefore, exhibit essences as their contents. As Descartes says in his replies to Caterus, “possible existence, at the very least, belongs to such a being [God], just as it belongs to all the other things of which we have a distinct idea, *even to those which are put together through a fiction of the intellect*” (AT: VII, 119; CSM: II, 85; my emphasis). Being so, I claim, in the fifth Meditation Descartes introduces his theory of true and immutable essences in order to be able to distinguish fictitious ideas from ideas that exhibit true and immutable essences as their contents.

In fact, in the third Meditation Descartes defines ideas as images of things: every idea is an image of things, that is, an idea of something which appears in the intellect as something different (independent) from the mind. As Descartes puts it in the preface of the original version of the *Meditations*, the term “idea” involves an ambiguity: it can be considered as an act of the intellect that consists in exhibiting a content in it (if considered materially), or as a content exhibited by this act (if considered objectively). Moreover, it is the content of an idea that renders it different from another: “[I]n so far as different ideas represent different things, it is clear that they differ widely” (AT: VII, 40; CSM: II, 28). This entails that the content of an idea is not “simply nothing”, but rather is an objective being, that is, “the object’s being in the intellect in the way its objects are normally there” (AT: VII, 102-1003; CSM: II, 75). This content of an idea, an objective being, which is not a “simply nothing”, has a degree of objective reality, that is, a degree of reality in the mind: the ideas which exhibit as its content substances contain more objective reality than the idea of modes, and the idea of infinite substance contain more objective reality

than those of finite substances and those of modes (see AT: VII, 40; CSM: II, 28). Thus, every idea exhibits a being or essence with a particular degree or objective reality.

Now, among what we usually call “idea”, some are so obscure and confused that we “do not even know whether they are true or false, that is, whether [...] the ideas are of real things or of non-thing”; moreover, “since there can be no ideas which are not as it were of things” those ideas that are obscure and confuse either “deserves to be called false” (AT: VII, 44; CSM: II, 30), or, I suggest, are not ideas in the strict sense proposed above. They are (materially) false ideas because they do not exhibit as their content a being, that is, an objective being.⁵ On the other hand, clear and distinct ideas present as their contents beings that can exist in reality. “But”, says Descartes in his replies to an objection compiled by Mersenne, “even if we conceive of God only in an inadequate or [...] ‘utterly inadequate’ way, this does not prevent its being certain that his nature is possible, or not self-contradictory [...]. Self-contradictoriness in our concepts arises merely from their obscurity and confusion: there can be none in the case of clear and distinct concepts” (AT: VII, 152; CSM: II, 108). If this is so, what characterizes an idea in strict sense is that it exhibits a being (an essence) whose existence is at least possible (that is, its existence is not contradictory), and since in order to do so they are clear and distinct, then ideas in strict sense are the clear and distinct ideas.

Concerning the fictitious ideas, Descartes never says neither that they necessarily do not depict an essence, that is, an objective being, nor that they necessarily are contradictory. If they are not necessarily either of these, then at least some of the fictitious ideas might be clear and distinct. In effect, as we saw, he says, in his replies to Caterus’s objections concerning the objective being of the idea of a perfect being: “[P]ossible existence, at the very least, belongs to such a being [...] just as it belongs to all the other things of which we have a distinct idea, even to those which are put together through a fiction of the intellect” (AT: VII, 119; CSM: II, 83). Moreover, if we attend to how Descartes defines a clear perception and a distinct perception, it is clear that he would

⁵ The Cartesian concept of the materially false ideas has been extensively discussed in secondary the literature. To mention just a few: Alanen, 1994a and 1994b; Arbini, 1983; Beyssade, 1994; Bolton, 1986; Brown, 2010; De Rosa, 2004 and 2009; Field, 1993; Hoffman, 1996; Kaufman, 2000; Wells, 1984; Willson, 1978, 1999a, and 1999b. For my purpose in this article, I assume that Descartes might consider that sensations are not ideas in the strict sense since they do not operate as it were images of things.

admit clear and distinct fictitious ideas; he says: “I call a perception ‘clear’ when it is present and accessible to the attentive mind. [...] I call a perception ‘distinct’ if, as well as being clear, it is so sharply separated from all other perception that it contains within itself only what is clear” (AT: VIII-A, 22; CSM: I, 22-23). At first glance one might think that Descartes is claiming that no composed idea, that is, no idea that presents a composed objective being, can be clear and distinct, since in order to be so it must be sharply separated from all others. Consider, however, Descartes’s answer to Caterus’s objections: “[I]f I consider a triangle inscribed in a square [...] then the nature of this composite will be as true and immutable as the nature of the triangle alone or the square alone” (AT: VII, 118; CSM: II, 84). We must conclude from this answer that there can be a content of an idea that is a composed true and immutable essence. And since the idea that exhibit a true and immutable being as its content is a clear and distinct idea, then there can be clear and distinct composed ideas and at least some of them exhibit true and immutable natures. However, since some of the composed ideas are fictitious, and since there can be clear and distinct composed ideas, then clearness and distinction is not enough to distinguish ideas that exhibit a fictitious nature as its content from ideas that exhibit true and immutable essences.

From all that, I claim it is reasonable to say that in the fifth Meditation, Descartes assumes that the rule of truth is not enough to distinguish fictitious ideas that present as their content fictitious essences from innate ideas that present true and immutable essences as their contents, since both fictitious and innate ideas can be composed, clear, and distinct. Being so, he presents criteria that enable to distinguish fictitious ideas from innate ideas, and this will consist in criteria that distinguish true and immutable essences from fictitious essences.⁶ These criteria will allow recognizing that the true idea of God indeed exhibits an infinite true and immutable essence and, therefore, cannot be forged by a finite mind. Since the ideas that exhibit true and immutable essences are innate and thus, the concept of innate ideas in the Cartesian system have a double function:

1. It allows to avoid a possible objection to the cosmological proof of the existence of God, according to which the infinite content of the idea of God is enough to conclude for the existence of God;

⁶ That Descartes introduces the theory of true and immutable natures to distinguish fictitious ideas from innate ideas is clearly indicated by Margaret Wilson; see Wilson 1978. See also Alston, 1967; Abbruzzese, 2007; Beyssade, 1992; Curley, 2005; Edelberg, 1990; Gueroult, 1984; Wertz, 1990.

2. It allows to avoid a possible objection to what would be an ontological proof of the existence of God which intends to be based on the idea of God.

In the fifth Meditation, in ensuring the possibility of distinguishing fictitious (clear and distinct) ideas from innate (also clear and distinct) ideas, Descartes shows that the proof of the existence of God introduced in the third Meditation cannot be rejected with the supposition that its starting point (the idea of God as an infinite being) is a fictitious idea and also shows that from an innate idea of God it is possible to conclude something about God (that he exists), and not only about the thought of God, which is done in the fifth Meditation.

According to this alternative reading, in the fifth Meditation, Descartes, already assuming the legitimacy of the rule of truth according to which every effectively clear and distinct perception is true – and, thus, already taking as proven the existence of God –, seeks to resolve two problems:

1. Assuming that the fact that an idea is clear and distinct and thus true in a certain sense – that is, insofar as it exhibits an essence – does not preclude the displayed essence from being fictitious, Descartes provides the criteria for distinguishing among the clear and distinct ideas those that exhibit fictitious essences from those that exhibit true and immutable essences, a distinction achieved through the introduction of a Theory of True and Immutable Natures (or essences);
2. Showing that certain ideas exhibit true and immutable natures in the mind does not necessarily imply the existence outside of the mind of the things of which they are the essences, Descartes introduces in his system the thesis that existence outside of the mind is a perfection.

In this sense, Descartes's central objective in the fifth Meditation will be to set out criteria that enable fictitious clear and distinct ideas to be distinguished from innate clear and distinct ideas, and to explain why it is not the case that any clear and distinct idea that exhibits a true and immutable essence – that is, an innate idea – necessarily exhibit a thing that exists outside of thought.

Therefore, we shall see that the criteria for the recognition of non-fictitious ideas is based on a theory of true and immutable essences, which allows Descartes to liken the idea of God to mathematical ideas: in both cases the essence exhibited by clear and distinct ideas are essences that are independent of the intellect or mind and cannot for this reason be modified by the latter. In contrast to fictitious ideas, both the idea of God and mathematical ideas exhibit immutable essences. The first part of the argument of the fifth

Meditation establishes this similarity through the introduction of the theory of true and immutable natures. It remains for Descartes to show why things that have true and immutable essences, as the essences exhibited by mathematical ideas, do not necessarily exist – that is, may not exist –, though the same does not apply in the case of God. This comprises the second part of the Cartesian argument, where the thesis that existence is a perfection is fundamental.

Descartes's argument in the fifth Meditation therefore seems to encounter two problematic moments: the passage from the clear and distinct idea of God to the knowledge of the immutable essence of God, and the thesis that existence is a perfection. These two moments of the argument became the target of contemporary critiques of Descartes, represented by Caterus, who revives Thomas Aquinas's criticism of Anselm's argument, and Gassendi, whose criticism is later picked up and developed by Kant. Indeed, for both the critiques, the argument's conclusion is the same: in the ontological argument, the conclusion can only concern the thought or the idea of God and not what would God be. In other words, if the argument is premised on the idea of God, the argument can only lead us to conclude something about the idea of God.

In this paper, only the first moment of the argument of the fifth Meditation is to be analysed. We shall see that Descartes's *Meditations*, through the theory of true and immutable natures, evades the problems contained in Anselm's argument, which provided the grounds for Aquinas's objection. Caterus, on reviving Aquinas's critique to Anselm's argument, concedes to Descartes the thesis that we can know the essence of God through a clear and distinct idea. Despite this concession, he insists that Aquinas's critique legitimately applies even to the Cartesian version: all we can conclude from the argument is that the concept of existence is inseparable from the concept of the Supreme Being, and not its actual existence. But as we shall see, by introducing his theory of true and immutable natures, Descartes precisely avoids the problem of passing unduly from the level of the idea to the level of the thing itself, by showing that if I know a true and immutable essence then I know the thing of which it is an essence. And since his argument is premised on the knowledge of God rather than the concept of God, we can legitimately infer the existence of God, since this inference expresses a necessary relation between God's essence and his existence, and not between the concept of God and the concept of his existence.

Now insofar as our access to any essence occurs through ideas, the starting point of the argument is the idea of God and mathematical ideas. But the premise for its conclusion is knowledge of the immutable essences of God, and of mathematical objects. What Descartes will show is that certain ideas are ideas of non invented essences – that is, true and immutable essences –, and that for this reason the properties associated with these essences in the mind are not arbitrarily posited by thought but belong to the things of which they are essences. As we will see, Descartes's argument presumes the validity of the rule of truth according to which every clear and distinct idea is true. This implies that the clear and distinct idea of something represents the thing truly; that is, represents its essence. However, this thesis does not necessarily imply either that the represented essence is not produced by thought, or that the thing whose essence is represented by a clear and distinct idea actually exists. In the fifth Meditation, another three steps are added to the validity of the general rule:

1. Show that some clear and distinct ideas (which, as we already know, represent essences) represent true and immutable essences (in opposition to other clear and distinct ideas that present produced, fictitious essences invented by the mind) – a distinction between fictitious idea and innate idea established by the theory of true and immutable natures;
2. Show that, as a consequence, when clear and distinct ideas are ideas of true and immutable essences and, for this reason, of essences that are not invented by thought, every property clearly and distinctly perceived to belong to this essence is a property of the thing of which it is the essence – a fundamental step for the argument's passage from the level of the essence to the level of the thing;
3. Show that a particular true and immutable essence involves the necessary existence of the thing of which it is the essence – a passage that involves the thesis that existence is a property.

These points in mind, the problem of the first moment of the Cartesian argument is to demonstrate that certain ideas represent true and immutable essences; that is, they are ideas of essences that are not produced and cannot be modified by thought. Having proven (in earlier Meditations) that certain ideas (the clear and distinct) represent essences, it remains for Descartes to show that we have criteria for recognizing among these ideas that represent essences those that represent immutable essences. Based on this thesis (certain ideas represent immutable essences), we can affirm that the clear and distinct perception of properties in these essences implies the perception of properties of the thought thing.

Thus, the reconstruction of the first part of Cartesian argument presented here centres on the interpretive hypothesis that Descartes's intention in the fifth Meditation is to formulate the criteria needed to distinguish between fictitious and innate ideas, and that it is in this context that the thesis of existence as a perfection appears (as a means to explain why mathematical essences do not exhibit things that necessarily exist). Hence the argument's premise is knowledge of the immutable essence (rather than the concept) of God and mathematical objects. Furthermore, following this interpretation, the central point of the Cartesian proof is the thesis that innate clear and distinct ideas represent essences of things whose properties are independent of thought and, for this very reason, are properties of the things represented by these ideas.

Cartesian argument in the fifth Meditation

a. *I have an idea of God as the perfect being and ideas of mathematical objects as extension.*

Having the idea of God means having the idea of a supremely (or infinitely) perfect entity. Descartes does not distinguish the object from the property that characterizes it (perfection) insofar as, according to his ontology, the essential attribute or property of something is its own nature.⁷ Thus the idea of God and mathematical ideas represent not just objects, or any object, but objects characterized by an essential property.

b. *The idea of God and mathematical ideas are clear and distinct.*

At the outset of the fifth Meditation, Descartes claims that the ideas of extension, numbers, figures and so on – mathematical ideas, in other words – are clear and distinct, that is, non-contradictory, and likens the idea of God to these ideas.

As shown already in the earlier Meditations, clear and distinct ideas are true; that is, their content exhibits something real. This merely means that these contents exhibit an objective reality and, consequently, that the things represented by these contents possess at least a possible existence. It does not necessarily follow that the things represented by clear and distinct ideas exist outside of thought. Thus, the objective realities of clear and distinct ideas represent (possible) entities that may have an actual existence.

⁷ See *Principles of Philosophy*: I, 53, in AT: VIII-A, 25, and CSM: I, 210.

Descartes's next step will be to prove that the contents of certain clear and distinct ideas, which are possible entities even if they do not exist "outside" of thought, have "true and immutable" properties; that is, properties that do not depend on thought.

c. *The idea of God as a perfect entity and clear and distinct mathematical ideas represent true and immutable essences and, in this sense, are innate.*

An idea is characterized by its presentation of a content to the thinking subject. A clear and distinct idea is characterized by the fact that the content it presents is a real entity; that is, an essence (something non-contradictory, which may exist). Now Descartes will show that an innate idea is characterized by the fact that its content exhibits a true and immutable nature (essence).

In the context of the ontological proof, Descartes then draws a distinction between "true and immutable essences" and fictitious essences; namely, those produced by the mind. Descartes admits that certain essences are "invented by us" or are "fictitious natures composed by the intellect" and, therefore, depend on thought and have no correlate outside of the latter. These "fictitious essences" are not false essences of properties that do not belong to an object, but properties that, through the mind's invention or fiction, belong to a thought object. "Fictitious essences" are thus essences of fictitious objects. Fictitious objects (i.e. objects produced by the mind) are objects that are represented by compound ideas, produced by the mind through the arbitrary composition of given ideas. These objects are only real because they are thought. Thus fictional objects only exist in the mind and are arbitrarily produced by the mind.

In opposition to these fictitious essences, Descartes introduces the idea of true and immutable essences whose immutability makes them independent of the mind. These essences are essences of things that may exist only in thought (such as mathematical objects), though not depending on thought. Descartes intends to show this through the theory of true and immutable natures, presenting two criteria for recognizing a clear and distinct idea whose essence is not fictitious, that is, produced by the mind. These criteria therefore enable fictitious clear and distinct ideas that represent fictitious essences of fictitious objects (produced by thought and that only exist in thought), to be distinguished from innate clear and distinct ideas that represent true and immutable essences of

non-fictitious objects and, in this sense, are independent of thought (though they may exist only in thought, as in the case of mathematical objects, for example). These criteria are:

1. True and immutable essences are such that their properties are not foreseen by me when I think of them, which indicates that thought does not add to the properties of this essence at its own will; the properties involved in the true and immutable essences are not given by definition. This is in contrast to fictitious essences whose properties are provided at the moment of the formulation of the idea, for example, the idea of a mermaid (woman-fish, that enchants through her singing, swims, etc.), as opposed to the idea of a triangle (has at least some properties of which I am not necessarily aware);
2. The properties of a true and immutable essence cannot be separated by a clear and distinct operation, which indicates a necessary link between the properties of these essences. In other words, by separating (through abstraction as opposed to through a clear and distinct idea) a property from a true and immutable essence, a contradiction is obtained (e.g. a triangle that lacks the property of its angles totalling 180 degrees).

These true and immutable essences, insofar as they contrast with fictitious essences and are not given by the senses (which are not the source of ideas of essences, but, at most, ideas of singular things), are the contents of innate ideas. Thus if the clear and distinct idea of God is an innate idea, then this idea represents the essence of God. If the clear and distinct ideas of mathematics are innate ideas, then mathematical essences would be represented by these ideas. Hence it is necessary to demonstrate that the idea of God and mathematical ideas are innate; in other words, it is necessary to demonstrate that they represent immutable essences.

Applying the aforementioned criteria, we can comprehend that the idea of God and mathematical ideas represent immutable essences rather than invented essences, insofar as the link that connects the properties to objects is a necessary link. It is not possible, for example, to separate a perfect essence clearly and distinctly from its perfections without contradiction, and insofar as I necessarily do not know all God's properties, which indicates that its properties are not increased at the mind's discretion. For example, in contrast to the (fictitious) idea of the existent lion, which represents a fictitious content (an essence), the idea of God represents an immutable essence. From the idea of the existent lion arises the fact that it is contradictory to think of the existing lion as non-existent, which implies that the idea of the existent lion implies that it is necessary to think of the existent lion as existent (or implies the idea that the lion exists), but nobody argues that it implies the fact that the

lion exists. This is because the idea of the existent lion represents an essence produced by thought. And we know that this is so because, according to Descartes, it is possible for a clear and distinct operation to separate existence from the lion. It is possible (not contradictory) to think of existence without thinking of a lion and it is possible to think of a lion without existence. That is, there is no necessary link between the idea's composite content. On the other hand, the idea of a perfect being cannot be separated by a clear and distinct operation from any of its perfections without contradiction. Just as we cannot separate clearly and distinctly a property of the triangle from the triangle without contradiction, so we cannot separate a perfect being from any of its perfections.

Thus, in this context, claiming that an idea is innate means that if it represents an essence, the essence it represents is "true and immutable" and, as such, does not depend on thought – in the same way as the essence represented by the fictitious idea. Through the notion of innate idea, Descartes shows that although innate ideas, by being ideas, are in a certain sense dependent on thought (having an idea is a way of thinking), the properties exhibited of the objects represented by them do not depend on thought since they belong to immutable essences or natures.

So, accepting that the idea of God and mathematical ideas satisfy these criteria, we can affirm that the idea of God and mathematical ideas are innate and, thus, represent immutable essences. The innate, clear and distinct idea of God, and the innate, clear and distinct ideas of mathematics therefore enable us to pass from the representation of God's essence to knowledge of God's true essence, and from the representation of mathematical essences to knowledge of mathematical essences.

d. *If an innate, clear and distinct idea represents that a property belongs to the immutable essence of a thing, this property belongs to this thing.*

This is the step that enables the passage from the idea of the property of an essence to the thing that possesses this property. If the innate, clear and distinct idea presents something real to me whose nature is not invented by me, this nature is the nature of the thing itself. And if so, the properties of the immutable essence of a thing are properties of the thing of which it is the essence. If a property belongs to the true and immutable nature of the triangle, the triangle has this property. If a

property belongs to the true and immutable nature of God, then God possesses this property.

e. *Through the idea of God I know the immutable essence of God as the perfect being (in contrast to mathematical ideas).*

Given the criteria for recognizing an idea of a true and immutable essence, I know that I have a clear, distinct and innate idea of God and hence I know that I have an idea of a true and immutable nature. This innate, clear and distinct idea of God represents God to me as an infinitely perfect being. Consequently, the idea of God allows me to know the immutable nature of God, which is that of a perfect being.

But even if we accept that Descartes is successful in establishing the criteria for distinguishing true and immutable natures from fictitious essences and, therefore, that the starting point of the proof is not the concept of God but knowledge of the immutable essence of God, it still remains to resolve the second type of difficulty by showing that there is a necessary relation between the God's essence and his existence.

Descartes's objective, then, in this second moment of the ontological proof is to show that, on one hand, like the mathematical objects, God has a true and immutable nature, while on the other hand, in contrast to mathematical objects that do not exist outside of thought, God's essence necessarily involves God's actual existence. Descartes therefore argues for the necessary relationship between God's essence and his existence by resorting to the thesis that existence is a perfection. If God's immutable essence is perfection then God contains all perfections within himself. Now since existence is a perfection, God exists. The second problematic moment of the proof is now introduced, therefore:

f. *Existence is a perfection.*

g. *I have a clear and distinct idea that the property of existence belongs to the true essence of God.*

If existence is a perfection, I have a clear and distinct idea that existence necessarily belongs to the essence of God (but not mathematical essences).

h. *God necessarily exists, but not mathematical essences.*

This reconstruction of Descartes's argument in the fifth Meditation is based on the possibility of distinguishing between immutable essences and fictitious essences. Immutable essences are represented by innate, clear and distinct ideas, and fictitious essences by clear and distinct ideas. If fictitious ideas can be clear and distinct, clearness and distinctiveness are not sufficient conditions for us to have a representation of immutable essences, since clear and distinct ideas could represent either immutable essences or fictitious essences. Consequently, it is necessary to distinguish those clear and distinct ideas that represent immutable essences from those that represent fictitious essences.

Following the reconstruction of the argument presented in this article, the function of the concept of innate idea is precisely to show which conditions a clear and distinct idea needs to satisfy in order to represent an immutable essence. On the other hand, if imaginative ideas cannot be clear and distinct, only immutable essences could be represented by clear and distinct ideas and, therefore, clearness and distinctiveness would be sufficient conditions for representing immutable essences. In this case, the notion of an innate idea would not perform any relevant function in the argument of the fifth Meditation. Since in principle no thesis of the Cartesian theory of ideas prevents fictitious ideas from being considered clear and distinct, it seems plausible to assert that the notion of innate idea performs an important function in the fifth Meditation's argument.

Now if this argument seeks to establish criteria for distinguishing ideas that exhibit fictitious essences from ideas that exhibit true and immutable essences, then the fifth Meditation indubitably maintains the epistemological character of the other Meditations. Moreover, it is the application of these criteria to the clear and distinct idea of God that enables Descartes to respond to the potential objection to the proof of the existence of God presented in the third Meditation: it is not only a clear and distinct idea, but, furthermore, a non-fictitious clear and distinct idea, that is, one that exhibits a true and immutable nature. But if so, although Descartes in this fifth Meditation deals with the existence of God, "a second time" as the title says, he not only presents a new argument (which would be his version of the ontological proof) for the existence of God, but also complements the former argument, responding to a potential objection.

Bibliography

- Abbruzzese, John E. (2007). "The Structure of Descartes' Ontological Proof". *British Journal for the History of Philosophy* 15: 253-282.
- Alanen, Lili (1994a). "Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity". In John Cottingham (ed.), *Reason, Will, and Sensation*: 229-250. Oxford: Clarendon Press.
- (1994b). "Une certaine fausseté matérielle: Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle". In Jean-Marie Beyssade *et al.* (eds.), *Descartes. Objecter et répondre*: 205-230. Paris: Presses universitaires de France.
- Alston, William P. (1960). "The Ontological Argument Revisited". *The Philosophical Review* 69 (4): 452-474.
- (1967). "The Ontological Argument Revisited". In Willis Doney (ed.), *Descartes: A Collection of Critical Essays*: 278-303. New York: Doubleday.
- Anselm of Canterbury (1965). *Proslogion*, ed. by Max Charlesworth. Oxford: Oxford University Press.
- Arbini, Ronald (1983). "Did Descartes Have a Philosophical Theory of Sense Perception?". *Journal of the History of Philosophy* 21 (3): 317-337.
- AT Descartes, René (1897-1913). *Œuvres de Descartes*, ed. by Charles Adam and Paul Tannery, 12 vol. and suppl. Paris: Leopold Cerf.
- Beyssade, Jean-Marie (1992). "The Idea of God and Proofs of His Existence". In John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*: 174-199. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beyssade, Michelle (1994). "Réponse à Lili Alanen et à Raul Landim sur la fausseté matérielle". In Jean-Marie Beyssade *et al.* (eds.), *Descartes. Objecter et répondre*: 231-248. Paris: Presses universitaires de France.
- Bolton, Martha (1986). "Confused and Obscure Ideas of Sense". In Amélie Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*: 389-404. Berkeley: University of California Press.
- Brown, Deborah (2010). "Descartes on True and False Ideas". In John Carriero and Janet Broughton (eds.), *A Companion to Descartes*: 196-215. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Carnes, Robert D. (1964). "Descartes and the Ontological Argument". *Philosophy and Phenomenological Research* 24 (4): 502-511.
- CSM Descartes, René (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.

- Curley, Edwin (2005). "Back to the Ontological Argument". In Christia Mercer and Eileen O'Neill (eds.), *Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics*: 46-64. Oxford: Oxford University Press.
- De Rosa, Raffaella (2004). "Descartes on Sensory Misrepresentation: the Case of Materially False Ideias". *The History of Philosophy Quarterly* 21 (3): 261-280.
- (2009). "Cartesian Sensations". *Philosophy Compass* 4 (5): 780-792.
- Dicker, Georges (1993). *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Edelberg, Walter (1990). "The Fifth Meditation". *The Philosophical Review* 99 (4): 493-533.
- Field, Richard (1993). "Descartes on the Material Falsity of Ideas". *The Philosophical Review* 102 (3): 309-334.
- Forgie, William (1974). "Existence Assertions and the Ontological Argument". *Mind* 83 (330): 260-262.
- Gueroult, Martial (1953). *M., Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier.
- (1984). *Descartes's Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, trans. by Roger Ariew. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hoffman, Paul (1996). "Descartes on Misrepresentation". *Journal of the History of Philosophy* 34 (3): 357-381.
- Kane, Robert (1984). "The Modal Ontological Argument". *Mind* 93 (371): 336-350.
- Kaufman, Dan (2000). "Descartes on the Objective Reality of Material False Ideas". *Pacific Philosophical Quarterly* 81 (4): 385-408.
- Wells, Norman (1984). "Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suárez". *Journal of the History of Philosophy* 22 (1): 25-50.
- Wertz, Spencer K. (1990). "Why Is the Ontological Proof in Descartes's Fifth Meditation?". *Southwest Philosophy Review* 6 (2): 107-109.
- Wilson, Margaret Dauler (1978). "Some Perspective on Third Meditation". In *Descartes: Ego Cogito, Ergo Sum*: 88-120. London and New York: Routledge.
- (1999a). "Descartes on Sense and 'Resemblance'". In *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*: 10-25. Princeton: Princeton University Press.
- (1999b). "Descartes on the Representationality of Sensation". In *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*: 41-68. Princeton: Princeton University Press.

Antoine Arnauld et les théories jésuites de l'imputation à péché : la querelle du péché philosophique

Paola Nicolas
Université Paris I-Sorbonne

Antoine Arnauld a très longtemps incarné la figure négative d'un « démolisseur de systèmes » (Moreau, 1999 : 18), privant la raison bâtisseuse de ses ambitions systématiques¹. Aloyse Raymond Ndiaye concluait par exemple dans son ouvrage *La philosophie d'Antoine Arnauld* : « S'il n'a pas apporté de solutions personnelles et originales [...], il se sera fait remarquer par son sens aigu des apories » (Ndiaye, 1991 : 20; cité par Moreau, 1999 : 18). Bien souvent, seuls *Des vraies et des fausses idées* et la *Logique ou l'art de penser* ont trouvé grâce aux yeux des commentateurs qui, à commencer par Thomas Reid, ont eu tendance à considérer ces traités indépendamment du reste des quarante-trois volumes *in-quarto* de l'édition de Lausanne.

Depuis les quinze dernières années, l'intérêt pour l'œuvre du Grand Arnauld s'est cependant renouvelé. On a prêté une cohérence doctrinale et une véritable unité d'inspiration à la masse austère et profuse de ses écrits et un des débats qui avait fait couler beaucoup d'encre² a été rouvert : celui de savoir quelles avaient pu être les raisons d'Arnauld de se rallier à la philosophie cartésienne, et si l'on pouvait apercevoir une quelconque affinité entre cartésianisme et jansénisme. Les interprètes avaient depuis longtemps invoqué l'horreur communément partagée du langage scolastique et de sa lourde et pompeuse argumentation. Vincent Carraud a suggéré que l'occamisme des

¹ Expression utilisée par Denis Moreau pour qualifier la façon dont la philosophie d'Arnauld a été globalement perçue.

² À titre d'exemples : Brunetière, 1880-1925; Cook, 1988; Del Noce, 1937; Faye, 2000; Gouhier, 1978; Kohler, 1905; Kremer, 1996; Laporte, 1923; Rodis-Lewis, 1951 et 1955.

Pour citer cet article

Nicolas, Paola (2015). « Antoine Arnauld et les théories jésuites de l'imputation à péché : la querelle du péché philosophique ». *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1 : 60-77.

premiers écrits d'Arnauld avait tout naturellement conduit ce dernier à se tourner vers la nouvelle philosophie (voir Carraud, 1995). Denis Moreau, dans son livre *Deux cartésiens*³, ainsi que Steven Nadler, dans *The Best of all Possible Worlds*⁴, ont à leur tour tenté de répondre à ces interrogations, en montrant que le *Deus absconditus* avait des airs de famille avec le Dieu cartésien : l'auteur des *Vraies et des fausses idées* est l'un des rares successeurs de Descartes à reprendre la thèse de la création des vérités éternelles et ce, dès 1647, dans sa *Tentative*.

Nous voudrions prendre position dans ces débats en abordant le problème par un autre versant et en montrant comment son cartésianisme est aussi motivé par des questions de théologie morale, en particulier par la publication de certaines thèses jésuites sur les critères de l'imputation à péché mortel. Nous proposons donc de chercher les raisons de son ralliement à la nouvelle philosophie dans un autre champ que celui de la philosophie à proprement parler. Pour ce faire, nous procéderons en quatre moments. Nous partirons de la querelle du péché philosophique (1686) en tentant de mettre au jour l'originalité de certains membres de la Compagnie de Jésus dans leur traitement des questions sur les péchés d'ignorance. Puis, à partir de l'étude des *Dénonciations sur le péché philosophique* d'Arnauld ainsi que d'un certain nombre de thèses de Louvain, nous verrons les arguments employés dans une campagne contre le péché philosophique. Nous examinerons par la suite les réponses de Dominique Bouhours et François Musnier à ces attaques. Enfin, nous verrons comment Arnauld rétorque en cartésien.

La querelle du péché philosophique

La querelle du péché philosophique commence à l'occasion de la publication des *Theses theologicæ* soutenues dans le collège des jésuites de Dijon, au mois de juin 1686, sous la présidence du père François Musnier⁵. On sait qu'Antoine Arnauld n'aurait sans doute pas riposté si Jean-Libert Hennebel, théologien de Louvain, n'avait fait figurer la première proposition de ces thèses de Dijon à la fin de ses *Thèses historico-théologiques* (dans Hennebel, 1683-1690) du mois de mars 1687, imprimées le 6 mai 1688 :

³ Voir aussi Moreau, 1994 et 1996.

⁴ En traduction française : Nadler, 2011.

⁵ Le dossier historique sur ce point est solidement constitué : voir Beylard, 1935; Deman, 1858-1967 et Scholz, 1957.

Le péché philosophique ou simplement moral est un acte humain en désaccord avec la nature raisonnable et la droite raison; par opposition, le péché théologique et mortel est une transgression libre de la loi divine. Le péché philosophique, si grave qu'il soit, est chez celui qui ignore Dieu ou ne pense pas actuellement à Dieu, un péché grave, mais il n'est point offense de Dieu, ni un péché mortel détruisant l'amitié de Dieu, ni (une faute) digne de la peine éternelle (Musnier, 1690 : 54).

La question est de savoir si l'on doit parler de péché théologique (mortel) lorsque l'agent ignore l'existence de Dieu ou, à tout le moins, lorsqu'il n'y pense pas actuellement : François Musnier préfère parler seulement de péché philosophique. Autrement dit, une transgression commise sans connaître l'auteur de la norme transgressée n'est qu'un péché moral contre la droite raison. Cette thèse déclencha une véritable levée de boucliers. Elle conduirait, selon ses détracteurs, à bafouer les droits de Dieu sur sa créature et à encourager les offensives déistes faisant de la raison un critère suffisant pour juger la valeur d'une action.

Loin d'être le fait du seul père Musnier, une rapide inspection des écrits contemporains des *Theses theologicae* suffit à montrer que cette thèse est partagée par un nombre considérable de jésuites et qu'elle remonte en tant que telle à la fin du XVI^e siècle⁶. Faute d'espace », nous ne pouvons ici nous permettre d'authentifier minutieusement la date exacte de son apparition (dont on trouve les traces chez Suarez et Vasquez⁷) : nous centrerons ainsi nos propos sur les années 1640-1690. Au vu du nombre considérable de libelles publiés durant ces quelques décennies, nous avons été contraints de faire un certain nombre de choix. Voici donc dix extraits tentant de dresser un panorama partiel, mais fidèle, des principes sous-tendant la thèse du péché philosophique.

⁶ Nous avons eu le plaisir, depuis, d'écouter une conférence de Jacob Schmutz (« La controverse du péché philosophique : retour sur un des grands débats théologiques de la fin du XVII^e siècle », Grenoble, Congrès de l'ESEMP, 30 janvier 2013) qui en venait à la même conclusion.

⁷ Voir par exemple Vasquez, 1621 : I, disp. 107; le chap. 3 est intitulé « Nisi quis expresse advertat malitiam moralem operis in universum, vel periculum aliquod illius, vel de illo dubitet, non posse esse peccatum mortale probabilior sententia adstruit ». Voir aussi Sanchez, 1640, traduit et rapporté par Serry, 1690 : « Que pour pécher mortellement toute sorte de réflexion et de délibération ne suffit pas; mais qu'elle doit être pleine et entière » (27); « C'est celle, à laquelle on ne fait pas une pleine et entière réflexion : telle qu'elle se rencontre dans une personne parfaitement éveillée; car il pourrait arriver que même en veillant, la réflexion serait si faible qu'elle ne suffirait pas pour commettre un péché mortel » (27).

Les cinq premiers ont pour auteurs des jansénistes ou des philo-jansénistes. Les extraits 3 à 5 sont censés citer des thèses jésuites, rapportées dans le recueil de Jacques-Hyacinthe Serry, *Les véritables sentiments des jésuites touchant le péché philosophique*, et dans les *Dénonciations sur le péché philosophique* d'Arnauld. Nous les intégrons à ce premier groupe, car nous n'avons pu les retracer et ainsi vérifier leur authenticité⁸. Les thèses 6 à 10 sont des citations tirées d'ouvrages jésuites. Certaines d'entre elles sont aussi mentionnées dans le livre de Serry, à cette différence près que nous avons pu nous assurer qu'elles n'ont pas été extraites de leur contexte pour faire tenir à leurs auteurs des propos qu'ils n'ont pas tenus :

1. « [I]ls ont toujours prétendu qu'un péché ne serait que philosophique si un homme, par exemple, commettait un adultère sachant bien que c'est une méchante action, et contraire au bien de la société humaine, mais ignorant invinciblement qu'elle est défendue par la loi de Dieu; ou ne faisant aucune attention à cette défense en commettant ce péché » (*Difficultés proposées à M. Steyaert*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 378, diff. 96);
2. « Il n'y a rien de si souvent répété dans leurs ouvrages qu'il faut actuellement, expressément, et distinctement penser à la malice formelle de ce qu'on fait, pour être coupable du péché qu'on commet : que lors même que ce défaut de *pensée actuelle, expresse et distincte* vient de notre faute et de notre péché et qu'on s'y est malheureusement engagé par les mauvaises habitudes qu'on a contractées, ce défaut est encore réputé invincible, et excuse entièrement de péché » (Serry, 1690, mes italiques);
3. « Et je viens d'apprendre que les Jésuites Missionnaires dans les Provinces-Unies, s'y servent d'une espèce de Catéchisme intitulé : *Instructio ad primam communionem*, qui a déjà été imprimé huit fois à Anvers, où ils donnent pour maxime, à ceux qui s'examinent sur les péchés de leur jeunesse, qu'ils ne se doivent croire coupables que quand ils ont connu que ce qu'ils faisaient était péché : *Nemo enim peccat*, disent-ils, *nisi quatenus scit et intelligit malitiam peccati* (Car on ne pèche, que quand on sait et que l'on comprend que ce qu'on fait est péché). Comme ils sont les mêmes partout, ils ont enseigné la même doctrine dans leur Collège d'Aix en Provence, au mois de Juillet 1686, dans une Thèse dont voici les dernières paroles : *Conscientia circa illicitum intrepida excusat a peccato* » (*Première dénonciation*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 9);
4. « *Peccatum aliud dicitur Philosophicum, aliud Theologicum. Hoc est formalis offensa Dei, ex eoque capite specialem habet malitiam : illud ne quidem peccanti sempter imputabile, ut factum contra Deum, ejusque legem; adeoque non apparet unde sempter mereatur poenam sensus aeternam* » (Antoine de

⁸ Il s'agit le plus souvent de thèses enseignées dans les collèges, voire de thèses orales qui circulent, voilà pourquoi il est si difficile d'en retrouver la trace.

Bourgogne, 1670, d'après la *Seconde dénonciation*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 48);

5. « Peccatum philosophicum, non meretur aeternam poenam sensus, ut nec originale, quam tamen poenam peccatum actuale theologicum mereri manifestum est » (Ignace Jonghe, 1671, *ibid.*);
6. « [C]'est une doctrine catholique que jamais la tentation ou de la colère, ou de l'envie, ou de la médisance, ne fait pécher un homme juste, qu'il n'ait dans son entendement, et dans sa volonté tout ce qui est nécessaire pour pouvoir dire avec vérité, qu'il peut s'abstenir du péché qu'il commet » (Annat, 1656 : 8);
7. « [I] est vrai que celui qui n'a aucune pensée de Dieu ni de ses péchés ni aucune appréhension de l'obligation d'exercer des actes d'amour de Dieu ou de contrition de ses péchés, n'a aucune grâce actuelle pour exercer ces actes; mais il est aussi vrai qu'il ne fait aucun péché en les omettant : et que s'il est damné, ce ne sera pas en punition de cette omission, mais pour ses autres crimes. Et pareillement il est vrai, que celui qui n'a aucune pensée des articles de notre foi, n'a aucune grâce actuelle pour exercer des actes de foi : mais il est aussi vrai qu'il ne fait pour lors aucun péché en omettant l'exercice de la foi : et ne sera jamais condamné pour cette omission » (34);
8. « Ce n'est pas seulement Bauny qui le dit, tous les autres Jésuites l'accordent, quand ils supposent qu'il n'y peut point avoir de péché actuel dont la malice ne soit volontaire : et qu'elle ne le peut être si préalablement on ne la connaît » (Annat, 1644 : 3);
9. « Une action volontaire procède « d'homme qui voit, qui sait, qui pénètre ce qu'il y a de bien et de mal en elle [...], avant *cette perquisition, cette vue, et cette réflexion* dessus les qualités bonnes ou mauvaises de la chose à laquelle on s'occupe, l'action avec laquelle on l'a fait n'est pas volontaire » (3; mes italiques);
10. « Dixi requiri cognitionem malitiæ saltem per modum dubii : si enim nullo modo in mentem veniat, nec ulla suspicio mali, eodem plane modo se habet homo ille respectu hujus objecti, ac si malum non esset : certe quidquid sit objectum in se, respectu operantis in hoc casu non est malum [...] Deinde dico, hic non committi peccatum sine actuali aliqua advertentia malitiæ, non quidem quando actum exercet, sed pro aliquo antecedente, quod tamen non sufficit, ut hic actus quando exercetur, sit peccatum » (Carleton, 1659 : disp. 104, sect. 4). Thomas Compton Carleton cite Vasquez : « [A]d peccatum omne advertentiam aliquam etiam actualem malitiæ requiri, saltem per modum suspicionis aut dubii » (Vasquez, 1621 : disp. 107, sect. 4).

Quel mode d'actualité faut-il que la pensée de Dieu ait en l'esprit pour qu'une action soit imputée au titre de péché théologique? Ces thèses des années 1670-1690 s'accordent pour faire de l'advertance actuelle⁹ à la règle une condition *sine*

⁹ Il faudrait voir ce que signifie exactement la notion d'*advertance actuelle*. S'agit-il d'une advertance pleine et entière ou suffit-il d'une advertance imparfaite, sous forme de doute ou de scrupule (voir le texte de Vasquez ici même, n. 7)? L'important ici est de constater

qua non pour parler de péché mortel. En ce sens, ces textes prennent position dans une tradition déjà longue portant sur la question des péchés d'ignorance et cherchant à savoir, d'une part, si l'ignorance est un péché et, d'autre part, si l'ignorance excuse de péché.

On s'en souvient, chez Aristote, seule l'ignorance des circonstances particulières excuse le péché, qu'il s'agisse par exemple de l'ignorance du résultat qu'on attend (en utilisant un poison au lieu d'un médicament) ou de la façon dont on accomplit l'action (si je n'ai pas mesuré ma force), etc. (voir Aristote, 1994 : III, 2, §1111a3 et suiv.). En revanche, l'auteur le souligne à maintes reprises, l'ignorance de la règle (*ignorantia juris*) ne saurait être invoquée comme circonstance atténuante. Au Livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, ce dernier évoque la possibilité que l'agent soit momentanément dans un état d'ignorance tel (comme c'est le cas dans l'ivresse ou dans un moment de frénésie passionnelle) qu'il empêche l'actualisation des principes pratiques de la syndérèse¹⁰. Mais Aristote résout aussitôt la difficulté en prenant soin de distinguer les actes commis *par* ignorance de ceux commis *dans* l'ignorance, car nul (s'il n'est fou) ne peut ignorer le *jus naturalis*, que seule une vie dérégulée et étrangère à la vertu peut conduire à oublier ou à méconnaître. Thomas d'Aquin renchérit sur ce point dans son *Commentaire du livre des sentences*, en affirmant que l'ignorance du droit excuse en partie de péché, mais non totalement, en tant qu'elle est elle-même une faute, celle d'avoir ignoré ce que l'on était tenu de savoir (« *ignorantia universalis excusat peccatum sequens non ex toto, sed a tanto* » [Thomas d'Aquin, 1947 : IV, dist. 22, q. 2, a. 2]).

Dans les dix thèses mentionnées, l'imputation à péché théologique requiert *une certaine advertance actuelle*¹¹ à l'auteur de la norme. L'inadvertance est

que l'advertance actuelle se distingue de l'advertance virtuelle ou interprétative – notamment lorsqu'on a une connaissance (*notitia*) d'un principe universel sans avoir la connaissance du principe particulier contenu dans ce principe universel –, ou encore de la simple advertance possible. Cette typologie est formulée notamment par Norbertus D'Elbecque (un dominicain philo-janséniste), qui tente de faire le point sur la question dans sa *Dissertatio* de 1695 (référence complète en bibliographie).

¹⁰ La syndérèse nous donne les principes pratiques les plus généraux, de même que le *noûs* offre les premiers principes spéculatifs. Voir Lottin, 1948; en particulier II, 1, 4, 103-350 (« Syndérèse et conscience aux XII^e et XIII^e siècles ») et II, 1, 5, 353-417 (« Problèmes moraux relatifs à la conscience »). Voir également Trottmann, dir., 2007 et Trottmann, 2007.

¹¹ Notons que la plupart des jésuites de cette période reprennent la définition thomiste de la *conscientia* comme *acte*, application *actuelle* de la syndérèse aux cas particuliers.

une espèce d'ignorance, mais une espèce tout à fait particulière en tant qu'elle inaugure un glissement d'une question normative – consistant à définir les cas où l'ignorance excuse en partie l'agent, du fait de la multiplicité, de la contingence, de l'imprévisibilité, de l'opacité des circonstances – à une investigation empirique de type psychologique. À notre connaissance, la prise en compte de la spécificité du problème de l'inadvertance remonte au commentaire de Cajetan à la sixième question de la *Prima secundae* (voir Thomas d'Aquin, 1891-1892 : VI, 63, q. 6, a. 8¹²). Si la notion d'inadvertance renvoie la plupart du temps à une négligence coupable, ou à un défaut d'attention, encore faut-il reconnaître les cas d'inadvertance invincible¹³. La question n'est plus : à partir de quand et en quelles situations l'ignorance des cas particuliers excuse-t-elle, mais bien faisons-nous, au moment de l'action, actuellement advertance à la pensée de la norme transgressée et de son auteur? De cette réflexion sur la bonté ou la malice de l'action dépend sa qualification au titre d'action volontaire. Dans la plupart des cas, la présence d'un simple scrupule ou d'un doute suffira pour parler d'une advertance actuelle¹⁴.

Pour un lecteur moderne, cette réflexion sur l'advertance et sur l'actualisation d'une connaissance pourra paraître extrêmement déconcertante. On pensera qu'il suffit de distinguer la volonté de péché de la volonté d'agir et d'avoir la volonté de faire une action pour que cette action soit coupable, et ce, quand bien même nous n'aurions pas *actuellement* pensé que cette action est un péché. Enfin, on sera quelque peu embarrassé pour donner des critères

¹² Ce texte est absolument fondamental et ne cesse d'être commenté par les jésuites de la fin du XVI^e siècle.

¹³ Car il arrive que l'inadvertance ne soit pas du tout de notre fait, comme lorsque, « ex actuali oblivione ejus quod scit et habitualiter meminit [...] et nihilominus non recolens actualiter ejus quod habitualiter scit, facit talem contractum, non peccavit mortaliter » (Cajetan, 1891-1892 : 63).

¹⁴ À titre d'exemples, voir Vasquez, 1621 : « Nullum est mortale peccatum in voluntatis consensu, nisi cogitatio aliqua praecesserit, et consideratio expressa, quam vocant actualement malitiam moralis, vel periculi, vel saltem expressa aliqua dubitatio, seu scrupulus : itaque ut quis peccet mortaliter, debet considerare, vel dubitare, vel opus illud esse malum, vel ibi esse periculum malitiae illius, vel scrupulum saltem aliquem habere : quod si nihil horum praecesserit, inconsiderantiam censerit omnino naturalem, et consensum, quantumvis longo tempore duret, non esse mortale peccatum » (« Il n'y a point, dit-il, de péché mortel dans le consentement de la volonté, si l'on n'a eu précédemment quelque pensée et quelque considération expresse, qu'on appelle actuelle, de la malice morale ou du danger de pécher en faisant une telle action; ou quelque doute exprès, ou quelque scrupule »; traduit et rapporté par Serry, 1690 : 18).

permettant en pratique de rendre un verdict pour déclarer ou non l'imputation à péché théologique. Notamment, sur quel témoignage pourrions-nous nous fonder et suffira-t-il de demander à l'agent s'il a eu une advertance actuelle à la norme avant de la transgresser?

On se méprend sur le sens de ces débats si on les examine hors de leur contexte : ces thèses sur le péché philosophique tentent de répondre à la crise que subit la notion de syndérèse et, notamment, à l'embarras qu'éprouvent les juristes face à la découverte du Nouveau Monde et de ses peuplades. En particulier, est ébranlée la croyance en l'universalité de la connaissance de l'existence de Dieu ainsi que des normes morales que la syndérèse était censée fonder. D'où la question suivante : qu'est-ce que la raison pratique permet de connaître dans un environnement culturel incommensurable à celui des provinces évangélisées? Et, plus particulièrement, l'accessibilité de principe aux normes morales de la syndérèse est-elle un critère suffisant pour imputer à péché théologique?

Étude de quelques arguments contre le péché philosophique

Les protestations ne se firent pas attendre¹⁵. En mai 1688, Jean-Libert Hennebel ainsi que Martin Steyaert¹⁶ s'en prennent aux *Theses theologicae*. En septembre 1689, Arnauld s'engage à son tour dans la querelle en rédigeant sa *Première Dénonciation sur le péché philosophique*, suivi par Jacques-Hyacinthe Serry, qui publiera en 1690 ses *Véritables sentiments des jésuites touchant le péché philosophique*.

Arnauld et Serry ont recours à trois arguments décisifs, relativement représentatifs de la stratégie janséniste de l'époque : 1. *La doctrine du péché philosophique serait une invitation aux vices et au libertinage*. Un

¹⁵ La thèse du péché philosophique fut condamnée par le décret d'Alexandre VIII, daté du 24 août 1690, comme étant « scandalosam, temerariam, piarum aurium offensivam et erroneam ».

¹⁶ Martin Steyaert « autre docteur de Louvain, [...] n'était déjà que trop connu pour ses liaisons avec les Jésuites pour persécuter ses plus célèbres confrères, ne peut s'empêcher néanmoins de s'expliquer sur cette matière en parlant de ses aphorismes des péchés d'ignorance, et d'inadvertance. Il y soutint en particulier qu'en fait de droit naturel, on ne devait admettre aucune ignorance invincible, de telle manière que cette ignorance excusât totalement de péché théologique, celui qui péchait avec cette ignorance » (*Préface historique*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 1; mes italiques).

grand nombre de débauchés prétexteront ne pas avoir pensé à l'interdiction divine afin de s'excuser de tout péché philosophique : « Que dire en effet d'un homme qui, comme[t] un adultère, sachant bien que c'est une méchante action, et contraire au bien de la société humaine, mais ignor[e] invinciblement qu'elle est défendue par la loi de Dieu; ou ne fai[t] aucune attention à cette défense en commettant ce péché? » (*Difficultés proposées*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 378, diff. 5); « [q]ue dire des actions impies des païens, et des infidèles, de ces mille millions de personnes, qui, selon ces jésuites, n'auront jamais commis au plus que des Péchés philosophiques, [...] lors même qu'ils mangeaient, tous vivants, leurs ennemis pris en guerre, par une cruauté tout à fait barbare? » (*Première dénonciation*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 35). Arnauld se plaît à inventer un dialogue fictif entre un libertin et un confesseur jésuite, conduisant à une situation pour le moins cocasse, où le confesseur se voit réduit à demander au pénitent « s'il [a] pensé que Dieu [...] avait défendues [les mauvaises actions], et qu'ainsi [il] l'offens[ait] en les faisant » (31), et à absoudre celui auquel la conscience ne reproche rien. 2. Si la thèse de F. Musnier est vraie, alors *mieux vaut demeurer dans l'ignorance de ses péchés plutôt que s'en éclaircir* et, par là même, encourir le blâme de la damnation. 3. Le troisième argument part de l'observation suivante : la frénésie passionnelle a pour conséquence d'occuper toute notre attention, de sorte qu'il est relativement rare que nous ayons une pensée de l'offense de Dieu lorsque nous péchons. Si l'avertance actuelle est un critère nécessaire pour parler de péché théologique, alors *la plupart des pécheurs ne commettent que des péchés philosophiques*¹⁷. Dans l'opuscule *Sentiment de Saint Thomas touchant l'ignorance qui excuse du péché en partie ou totalement* (in Arnauld, 1775-1783 : X, 668-675), Antoine Arnauld disqualifie le critère de l'avertance actuelle à la norme et à son auteur. Il

¹⁷ « Mais si on fait une attention particulière aux péchés d'omission, on avouera, pour peu qu'on est de bonne foi, que, selon cette nouvelle Théologie du péché philosophique, il est rare qu'ils puissent damner les gens du monde, quoique leur vie en soit toute pleine. Car bien loin que ceux qui manquent à leurs principaux devoirs, le fassent en pensant que Dieu les y oblige, au contraire ils n'y manquent ordinairement que parce qu'ils n'y pensent point. Il y a par exemple des riches avares, qui en dix ans ne feront pas une aumône considérable; qui ne contribueront pas à faire subsister une seule pauvre famille, ou à tirer de misère de pauvres orphelins, des malades, des prisonniers » (*Première dénonciation*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 35).

suffit en effet « de faire volontairement et avec advertance de raison, ce qui de sa nature est péché, quoique l'on ne sache pas qu'il soit péché, ou que l'on n'y pense pas » (*Première Dénonciation*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 14, a. 3). Advertance de raison signifie advertance possible : en effet, l'agent pourrait ou aurait pu y faire attention, l'advertance de raison suffisant à ce que l'action « soit suffisamment volontaire pour être péché », car « il suffit qu'elle le soit, *voluntate facti*, quoiqu'elle ne le soit pas, *voluntate peccati* » (*Sentiment de Saint Thomas* : 669). En outre, l'ignorance involontaire ou invincible du droit naturel ne constitue jamais une excuse, quoiqu'elle ne soit pas un péché, car pour rendre inexcusables ceux qui violent la loi naturelle, il suffit que l'ignorance soit la peine du péché originel. Arnauld interprète *stricto sensu* la maxime du droit canonique : « Ignorantia juris naturalis omnibus adultis damnabilis est », car elle vise seulement ceux dont l'ignorance est causée par une négligence coupable¹⁸.

On trouve un autre témoignage de l'ampleur de cette polémique dans les *Theses de peccatis ignorantiae* de Steyaert (1702 : 14-19; mes traductions entre parenthèses) :

1. « Potest fieri ut quis peccet peccato vero, formali et theologico, etsi simpliciter nesciat se peccare » (« Il peut arriver que quelqu'un pèche par un péché véritable, formel et théologique, même si absolument il ne sait pas qu'il pèche »);
2. « Potest fieri ut quis peccet peccato vero, formali et theologico etsi actu non advertat se peccare » (« Il peut arriver que quelqu'un pèche par un péché véritable, formel et théologique, même s'il ne remarque pas en acte qu'il pèche »);
3. « Potest fieri ut quis peccet peccato vero, formali et theologico, etsi firmiter ac sine dubitatione judicet se recte facere » (« Il peut arriver que quelqu'un pèche par un péché véritable, formel et théologique, même s'il juge fermement et sans aucun doute qu'il agit droitement »);

¹⁸ Le jésuite Dominique Bouhours ne manqua pas de critiquer cette interprétation en affirmant que cette maxime « doit être entendu[e] des personnes qui ne daignent pas s'instruire ou de celles qui auraient pu aisément s'éclaircir en conférant avec les savants »; il ajoute : « Étrange maxime des Canonistes, si eux-mêmes ne protestaient contre l'explication que le Janséniste y donne. Étrange maxime encore une fois, si elle déclarait criminelle devant Dieu toute ignorance des règles du droit naturel, lors même que ce ne sont que des conclusions fort éloignées des premiers principes! » (Bouhours, 1690 : 29).

4. « Imo etsi eadem firmitudine judicet se teneri ita facere, adeo ut peccaturus esset ni faceret » (« Et bien plus même s'il juge avec la même fermeté qu'il est tenu d'agir ainsi, à tel point qu'il pécherait s'il ne le faisait pas »);
5. « Potest fieri ut quis peccet peccato vero, formali et theologico, qui Deum ita ignorat ut simpliciter nesciat Deum esse, adeoque etsi actu de Deo non cogitet » (« Il peut arriver que quelqu'un pèche par un péché véritable, formel et théologique bien qu'il ignore Dieu de telle sorte qu'absolument il ne sait pas que Dieu existe, et à plus forte raison, même s'il ne pense pas en acte à Dieu »);
6. « Quin etiam qui Deum ita ignorat ut firmiter ac sine haesitatione judicet nullum esse Deum, inane caelum » (« Et bien plus, il en va de même pour celui qui ignore Dieu de telle sorte qu'il juge fermement et sans hésitation qu'il n'y a aucun Dieu, et que le ciel est vide »).

Le jésuite Joseph De Reulx jugea que les points 4 et 5 étaient extrêmement durs¹⁹. Le fait de n'avoir aucune pensée actuelle de Dieu ou d'ignorer son existence n'excuse aucunement de péché, pas plus que l'indubitable conviction d'avoir agi en ayant fait de son mieux. Les thèses de Steyaert s'écartent de la position thomiste. Si le fait de suivre sa conscience ne suffit pas, pour Thomas d'Aquin, à échapper au péché (au sens où elle peut se tromper en proposant comme objet formel de la volonté un objet mauvais), à tout le moins, une volonté qui suit son *dictamen* ne peut être fondamentalement mauvaise. Il conclut ainsi à l'article 6 de la question 19 de la *Somme théologique* que la conscience erronée excuse en partie dès lors que l'ignorance la rend involontaire²⁰.

¹⁹ « Votre P. de Reulx ne voulant pas demeurer d'accord de cette vérité, la combat en ces termes : Cette parole est dure et capable de nous épouvanter » (*Seconde Dénonciation*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 151). Un peu plus loin : « Or tant qu'ils demeurent dans cette assurance, exempte de tout doute (quoiqu'ils aient tort de l'avoir) il est clair qu'ils pèchent contre la loi de Dieu, en blasphémant la véritable religion, qu'ils prennent pour la fausse; mais qu'ils ne pèchent point contre leur conscience : et qu'ainsi ils ne pèchent point, selon ce Jésuite [Joseph de Reulx], puisqu'au lieu que S. Thomas enseigne qu'on peut pécher contre la loi de Dieu, quoiqu'on agisse selon sa conscience, celui-ci nous assure, qu'on est dans leurs Écoles d'un sentiment tout contraire : *Peccatum enim*, dit-il, *contra legem nullum admittimus, si non sit contra conscientiam saltem dubiam et inquietam* » (151).

²⁰ « Donc, si la raison ou la conscience se trompe volontairement, soit directement, soit indirectement, par une erreur portant sur ce qu'on est tenu de savoir, une telle erreur n'excuse pas du mal la volonté qui agit conformément à cette raison ou conscience erronée. Mais, si l'erreur qui cause l'involontaire provient de l'ignorance d'une circonstance quelconque, sans qu'il y ait eu négligence, cette erreur excuse du mal » (Thomas d'Aquin, 1993 : II, 153).

Dominique Bouhours et François Musnier : l'avertance imperceptible aux normes morales et à leur auteur

Dominique Bouhours riposte aux attaques d'Arnauld et de Serry dans trois lettres successives, rassemblées sous le titre *Sentiment des jésuites touchant le péché philosophique*. Les *Theses theologicae* du collège de Dijon ne sont pas à prendre, aux dires mêmes de leur auteur, en un sens absolu, mais en un sens conditionnel. Il traduit à la fin de sa *Seconde lettre* la réponse de F. Musnier à ces accusations :

[C]ette Thèse, dis-je, est à la vérité conçue en des termes qui, contre mon intention, en peuvent faire deux propositions entièrement différentes; l'une absolue, qui est qu'il se commet en effet des péchés purement philosophiques par toutes les personnes qui ne connaissent pas Dieu ou qui ne pensent pas actuellement à lui; et l'autre hypothétique, qui dit simplement ce que serait ou ne serait pas le péché philosophique, eu égard à la seule notion des termes, supposé qu'il s'en commis quelque un, mais sans affirmer qu'il s'en commette effectivement. [...] [J]'ai souvent déclaré en termes formels que l'ignorance et l'inadvertance qui rendraient le péché purement philosophique, était une chose moralement impossible, soit parmi les Chrétiens, soit parmi les Infidèles (*Divionensis Theologi*, in Bouhours, 1690 : 54-56).

L'argument 1 des jansénistes (mentionné ci-dessus) consistait à dire que le péché philosophique conduit à la débauche, en évitant la damnation à des millions de personnes qui prétexteront ne pas avoir eu une pensée actuelle de Dieu en péchant. Mais Bouhours, comme Musnier soutiennent qu'en réalité le péché philosophique est un cas qui n'arrive jamais, et que jamais aucun païen ou libertin n'a agi sans avoir une connaissance de Dieu, ou sans avoir conscience d'avoir transgressé ses commandements. Rien ne sert d'invoquer leur témoignage déclarant ne jamais y avoir pensé, car l'un comme l'autre ne cessent de répéter que nous ne pouvons pas, en agissant, ne pas avoir eu une pensée de Dieu, ou une pensée de la règle, fût-elle restée à l'état implicite. Voilà pourquoi la distinction entre péché philosophique et théologique n'est qu'une fiction théorique, un cas moralement impossible (bien que métaphysiquement possible, en tant qu'il ne renferme aucune contradiction) :

[I] est [en effet] si naturel à tous les hommes d'avoir quelque idée de Dieu comme d'un Être souverain qui défend le mal, et cette idée est si profondément gravée dans leur esprit, qu'il n'y en a point de si infidèle ni de si barbare, qui soit ou qui puisse être, au moins pour un temps considérable, dans une ignorance absolue de Dieu et de sa loi. [...] [J]amais ils ne pèchent qu'ils n'aient quelque pensée de Dieu malgré eux, ou que ce ne soit leur faute s'ils ne l'ont pas (Bouhours, 1690 : 9-10 et 39).

Nous ne pouvons agir sans avoir une pensée de la norme. Et si certains païens ou libertins affirment le contraire, c'est parce que bien souvent « ils ne font pas un retour exprès et formel sur [Dieu] ni sur sa défense » (40). Il ajoute :

[M]ais cela n'est pas nécessaire pour y penser en effet. Combien de choses faisons-nous tous les jours librement et avec une advertance très réelle, sans qu'il soit besoin d'une réflexion distincte, par laquelle on se dise expressément à soi-même qu'on y pense? Y a-t-il personne qui après avoir lu ou écrit durant quelques heures, se souvienne d'avoir fait attention à la force et à la signification de chaque syllabe, et de chaque lettre? Il est néanmoins très certain qu'il y a fait réflexion : sans cela il serait impossible qu'il eût compris tout ce qu'il a lu. Une seule syllabe en caractères inconnus l'aurait arrêté. *Mais la réflexion qu'il a faite a été comme imperceptible*, et n'a fait dans le cerveau ou dans la mémoire, aucune impression sensible qui l'en fasse souvenir un moment après (40-41; mes italiques).

Nous avons une pensée de la norme et de son auteur en agissant, mais *cette réflexion est comme imperceptible*. Le critère de la volonté et de l'imputation à péché théologique reste l'advertance actuelle à la norme, mais cette advertance peut être actuelle tout en étant imperceptible. Et c'est pour cette raison qu'on ne peut, *a posteriori*, recourir à l'argument selon lequel les païens n'ont jamais témoigné y avoir pensé. Cette norme était en l'esprit, mais de façon inaperçue.

Le refuge cartésien d'Antoine Arnauld et la dénonciation d'un argument ad hoc

Qu'est-ce qu'une advertance actuelle mais imperceptible? Qu'est-ce qu'une attention actuelle à la norme qui se méconnaît au point d'être pour ainsi dire inattentive à elle-même? Arnauld ironise violemment contre ce raisonnement *ad hoc*, ajouté dans le seul but de maintenir le principe de l'advertance actuelle à la norme comme critère du péché théologique et d'« étendre à plus de personnes la connaissance de Dieu, afin de diminuer le nombre de ceux qui n'auraient commis que des Péchés philosophiques, et rendre par là votre doctrine moins odieuse » (*Seconde dénonciation*, in Arnauld, 1775-1783 : XXXI, 98). N'est-il pas en effet fort commode de saper par avance l'argument *a posteriori* janséniste en prétextant que toute vérification par l'expérience d'une pensée de la norme est *a priori* absolument impossible et en affirmant que tous en ont eu une pensée *sans s'en être aperçus*? Quelle est la validité d'une hypothèse qui n'est pas même testable en principe? La réponse de Dominique Bouhours ne donne lieu à aucune implication vérifiable. Une « réflexion imperceptible » est, pour Arnauld, absolument contradictoire :

[C]'est comme si on prétendait qu'un homme aurait été suffisamment averti de se trouver à une assemblée quoiqu'on lui eût parlé si bas, qu'il ne se serait pas

aperçu qu'on lui parlait. Je ne suppose pas que cela soit possible (car on n'a point de vraies pensées, telles que sont celles que Dieu nous donne par sa grâce, que nous ne sachions que nous les avons, comme le Cardinal Bellarmin le reconnaît pour très certain, livre 2 *De Gratia et Libero Arbitrio*, chap. 6) mais je le dis pour aller au-devant de la chicanerie de ceux qui s'imagineraient le contraire, afin de leur faire voir qu'ils ne gagneraient rien par là; puisque, quand il pourrait y avoir de telles pensées, elles ne seraient point certainement des grâces suffisantes dans la notion que vous donnez à ce mot. Car comment me pourrait suffire, pour faire le bien, une bonne pensée et un bon mouvement dont je ne me serais pas aperçu (114, a. 13)?

Supposer en l'esprit un acte inaperçu, qui puisse demeurer tel indéfiniment (l'adverbe est essentiel, puisque certaines pensées peuvent bien demeurer cachées un certain moment), est tout à fait problématique. Qu'est-ce qu'une connaissance que l'on connaît sans savoir qu'on la connaît? Qu'est-ce qu'une connaissance ne pouvant bénéficier d'une réflexion expresse et distincte qui permette de l'élever au titre de connaissance explicite? Qu'est-ce qu'une connaissance de Dieu qui contienne en germes la connaissance de ses injonctions sans pouvoir encore servir à l'action présente? Voilà la difficulté théorique d'une pensée déliée de sa perception actuelle et de la possibilité d'être mise au jour par une réflexion attentive. La radicalisation de la définition cartésienne de la pensée va être utile à Arnauld pour mener une campagne anti-jésuite²¹ contre cet argument des pensées imperceptibles destiné à soutenir la cohérence d'un système de l'imputation basé sur l'advertance actuelle à la norme.

On s'en souvient, la définition cartésienne de la pensée caractérisant l'exposé géométrique des *Secondes réponses* est la suivante : « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées » (AT : IX, 124). D'une part, la pensée est l'attribut essentiel de l'âme; de l'autre, il y a une convertibilité stricte entre avoir l'idée d'une chose et penser à une chose. Dans la lettre du 28 janvier 1641 à Mersenne, Descartes écrit ainsi :

Je prétends que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en notre intellect, mais même de tout ce qui est en la volonté. Car nous ne saurions rien

²¹ Arnauld se sert notamment d'une argumentation cartésienne contre Pierre Nicole et sa notion de pensées imperceptibles dans le *Traité de la grâce générale*. Certains commentateurs ont noté une certaine influence du molinisme dans ce concept de pensées imperceptibles.

vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même (III, 295).

La généralisation cartésienne (« Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » [IX, 124]) a pour conséquence immédiate que l'idée a non seulement un contenu, une teneur intellectuel accessibles à la réflexion mais également, d'une certaine manière, qu'elle n'existe pas sans une réflexion immédiate. On le sait, Arnauld est ici un digne héritier de Descartes, comme en témoigne l'usage qu'il fait de la distinction entre réflexion virtuelle et réflexion expresse; en effet, dans *Des vraies et des fausses idées*, il affirme que la conscience constitue l'essence de la pensée et que « notre pensée ou perception est essentiellement réfléchissante sur elle-même » (Arnauld, 2011 : 73); « je ne pense point, poursuit-il, que je ne sache que je pense. Je ne connais point un carré que je ne sache que je le connais » (73). Toute perception est donc à la fois perception d'un objet et perception de cette perception même. L'implicite peut bien porter sur le contenu d'une pensée, mais non sur l'acte même de la pensée. Antoine Arnauld radicalise la prétendue transparence cartésienne de la pensée à elle-même en en faisant un cheval de bataille contre l'idée même de pensées imperceptibles.

Conclusion

Quelle curieuse contradiction pour un lecteur pétri de cartésianisme comme Arnauld que de concevoir dans l'esprit, comme le font les jésuites, des pensées imperceptibles – de l'impensé dans la pensée –, dont les clefs de l'explicitation demeureraient extérieures à l'agent lui-même. Mais peut-être pas autant que ne l'est l'aberrante justice janséniste d'un Dieu damnant ceux qui ignorent tout de lui, jusqu'à son existence, et dont la cause prochaine de l'ignorance remonte jusqu'à celle de leurs premiers parents. Si le problème de la conscience phénoménale de la norme fait une intrusion inattendue, voire déroutante, dans ces discussions sur la responsabilité des païens, c'est que se pose de façon cruciale la nécessité de réinterroger la damnation au nom d'une normativité inaccessible pour ceux auxquels la révélation n'était pas parvenue. Si l'argument de la présence imperceptible de la norme et de son auteur en l'esprit donne à l'argumentaire jésuite des allures de raisonnement *ad hoc*, ajouté dans le seul but de maintenir la cohérence d'un système d'imputation basé sur l'advertance actuelle, c'est que jamais la maxime du droit canonique « *Ignorantia juris naturalis omnibus adultis damnabilis est* » n'avait autant paru susceptible d'être remise en cause.

Arnauld ne voit, quant à lui, aucun inconvénient à réaffirmer sa validité, et à assurer qu'il suffit que cette ignorance soit une conséquence du péché originel pour que l'action mauvaise soit considérée comme un péché mortel. Ce n'est qu'en égard à la dureté impitoyable d'une telle assertion que les théories jésuites de l'imputation prennent toute leur signification. Exiger une accessibilité intellectuelle réelle aux commandements divins, une imputation personnelle du péché, voilà le sens de ce déplacement de l'ignorance à vers l'inadvertance, avec toutes les contradictions, les difficultés théoriques qu'il pose, mais aussi avec toute la fécondité épistémique dont il est porteur, en mettant en lumière la liaison insécable de la conscience morale au problème du mode de visibilité et d'accession à son discours et à ses injonctions.

Bibliographie

- Annat, François (1644). *Le Libelle intitulé : Théologie morale des Jésuites, contredit et convaincu en tous ses chefs par un P. théologien de la Compagnie de Jésus*. Cahors : s. n.
- (1656). *Réponse à quelques demandes dont l'éclaircissement est nécessaire au temps présent. Seconde édition augmentée des réflexions sur la seconde lettre du sieur Arnauld*. Paris : F. Lambert.
- Aristote (1994). *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Arnauld, Antoine (1775-1783). *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la maison et société de Sorbonne*. Paris et Lausanne : Sigismond d'Arnay.
- (2011). *Des vraies et des fausses idées*, éd. Denis Moreau. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- AT Descartes, René (1996). *Œuvres complètes*, éd. par Adam-Tannery. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Beylard, Hugues (1935). « Le péché philosophique ». *Nouvelle revue théologique* 62 : 591-616 et 673-698.
- Bouhours, Dominique (1690). *Sentiment des jésuites touchant le péché philosophique. Troisième lettre*. Paris : Sébastien Mabre-Cramoisy.
- Brunetière, Ferdinand (1880-1925). « Jansénistes et cartésiens ». In *Études critiques sur l'histoire de la littérature française* : IV, 111-178. Paris : Hachette.
- Carleton, Thomas Compton (1659). *Cursus theologicus tomus prior*. Liège : J. M. Hovii.

- Carraud, Vincent (1995). « Arnauld, de l'occamisme au cartésianisme ». *Chroniques de Port-Royal* 44 : 259-282.
- Cook, Monte L. (1988). « An Arnauldian Defense of Cartesianism ». In *Philosophy and Culture. Proceedings of the Seventeenth World Congress of Philosophy*, dir. par Venant Cauchy : IV, 355-358. Montréal : Montmorency.
- D'Elbecque, Norbertus (1695). *Dissertatio Theologica de Advertentia requisita ad pecandum formaliter*. Liège : Henri Hoyoux.
- Del Noce, Augusto (1937). « La gnoseologia cartesiana nelle interpretazioni di Arnauld ». In *Cartesio* : 259-284. Milan : Vita e pensiero.
- Demian, Thomas (1858-1967), « Pêché IX. Le pêché philosophique ». In *Dictionnaire de théologie catholique* : XII, 255-273. Paris : Gaume Frères et J. Duprey.
- Faye, Emmanuel (2000). « Cartésiens et augustiniens au XVII^e siècle : présentation de la question ». *Corpus. Revue de philosophie* 37 : 5-25.
- Gouhier, Henri (1978). *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. Paris : Vrin.
- Hennebel, Jean-Libert (1683-1690). *Theses doctorum Lovaniensium*. Louvain : Stryckwand.
- Kohler, Sylvester (1905). *Jansenismus und Cartesianismus*. Düsseldorf : Schaub.
- Kremer, Elmar J. (1996). « Arnauld's Interpretation of Descartes as a Christian Philosopher ». In *Interpreting Arnauld*, dir. par E. J. Kremer : ???-???. Toronto : University of Toronto Press.
- Laporte, Jean (1923). *La doctrine de Port-Royal*. Paris : Presses universitaires de France.
- Lottin, Odon (1948). *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. Louvain et Gembloux : J. Duculot et Abbaye du Mont César.
- Moreau, Denis (1994). « Antoine Arnauld et l'univocité de l'être. Éléments pour une étrange affaire ». In *Antoine Arnauld. Trois études* : 49-68. La Rochelle : Rumeur des âges.
- (1996). « Arnauld, les idées, et les vérités éternelles ». *Les études philosophiques* 1-2 : 131-156.
- (1999). *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Musnier, François (1690). *Divionensis Theologi*. In Dominique Bouhours, *Sentiment des jésuites touchant le pêché philosophique. Seconde lettre* : 51-59. Paris : Sébastien Mabre-Cramoisy.
- Nadler, Steven (2011). *Le meilleur des mondes possibles. La rencontre entre Leibniz, Malebranche et Arnauld*, trad. par Sophie Gallé-Soas. Montrouge : Bayard.
- Ndiaye, Aloyse-Raymond (1991). *La philosophie d'Antoine Arnauld*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

- Rodis-Lewis, Geneviève (1951). « Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal ». In *Descartes et le cartésianisme hollandais* : 131-182. Paris : Presses universitaires de France.
- (1955). « Augustinisme et cartésianisme ». In *Augustinus Magister. Actes du congrès international augustinien* : II, 1087-1104. Paris : Études augustinienes.
- Sanchez, Thomas (1640). *Consilia, seu Opuscula moralia, nunc primum in Germania edita*. Cologne : S. Breylii et B. Gualteri.
- Scholz, Franz (1957). *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*. Freiburg et Breisgau : Herder.
- Serry, Jacques-Hyacinthe (1690). *Les véritables sentiments des jésuites touchant le péché philosophique*. Louvain : s. n.
- Steyaert, Martin (1702). *Theses sacrae de peccatis ignorantiae, Appendices ad Primam Partem*, dans *Theologiae Practicae Aphorismi Pars Prima quae Primae Secundae S. Thomae fere respondet*. Louvain : G. Stryckwant.
- Thomas d'Aquin (1891-1892). *Opera omnia jussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Rome : Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- (1947). *S. Thomae Aquinatis, [...] Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, éd. par Marie-Fabien Moos. Paris : P. Lethielleux.
- (1993). *Somme théologique I-II*. Paris : Éditions du Cerf.
- Trottmann, Christian (2007). « Syndérèse et contemplation : problèmes de sources et enjeux philosophiques à l'entrée dans la Renaissance ». In *Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, dir. par C. Trottmann : 193-214. Paris : Honoré Champion.
- , dir. (2007). *Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris : Honoré Champion.
- Vasquez, Gabriel (1621). *Commentariorum in primam-secundae S. Thomae*. Anvers : P. et J. Belleros.

Les antinomies dans la pensée d'Antoine Arnauld

Mireille Mai Truong
Ryerson University

On reproche souvent à Arnauld de préférer attaquer ses adversaires philosophiques et défendre différents dogmes catholiques plutôt que de construire son propre système métaphysique. Je propose d'examiner cette allégation en étudiant un certain nombre de contradictions apparentes de sa pensée, afin de décider quelle importance elles ont, si elles ébranlent son système et si système même il y a. La première contradiction concernera l'idée que les aveugles se font de la couleur. La deuxième, le sens que nous devons, selon Arnauld, donner aux paroles de Jésus-Christ lors de la Dernière Cène. La troisième est soutenue par Steven Nadler, qui affirme que l'idée qu'Arnauld a de Dieu comme « créateur des idées éternelles » en fait nécessairement – et à son insu – un Dieu arbitraire qui agit non seulement selon des raisons inaccessibles à la compréhension humaine, mais sans raison du tout, et est donc un Dieu arbitraire et irrationnel.

L'idée que les aveugles se font de la couleur

Il est essentiel pour Arnauld, qui suit en cela Descartes de très près, que nous ayons tous en nous une idée de Dieu en tant qu'être parfait et infini, puisque c'est sur cette base que nous pourrions prouver : 1) sa bonté et sa fiabilité, 2) la vérité des idées claires et distinctes, tel le *cogito* et 3) la certitude de la clarté de chacune de nos idées et de la possibilité de les distinguer les unes des autres, donc, de fil en aiguille, poser les bases cartésiennes de la science de la nature.

Pour prouver que nous avons tous en nous une idée de Dieu, même si celle-ci est confuse et fort éloignée du concept chrétien du Dieu unique et

Pour citer cet article

Truong, Mireille Mai (2015). « Les antinomies dans la pensée d'Antoine Arnauld ». *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1 : 78-93.

personnel préconisé par lui, Arnauld invoque le fait que nous utilisons et comprenons le mot « Dieu » quand nous nous exprimons :

Car si nous n'en avons aucune idée, en prononçant le nom de Dieu, nous n'en concevrons que ces quatre lettres, D, i, e, u, et un Français n'aurait rien davantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu, que si entrant dans une Synagogue, et étant entièrement ignorant de la langue hébraïque, il entendait prononcer en hébreu Adonaï, ou Eloha (Arnauld et Nicole, 1970 : I, 1, 67)¹.

Un principe fondamental de la *Logique* est effectivement le suivant :

[N]ous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoique cette idée soit quelquefois plus claire et plus distincte, et quelquefois plus obscure et plus confuse [...]. Car il y aurait de la contradiction entre dire que je sais ce que je dis en prononçant un mot, et que néanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le son même du mot (67).

Arnauld est d'accord avec un certain Anglais (il s'agit de Hobbes) qui soutient qu'il existe des conventions qui règlent l'agencement des mots et la syntaxe, mais certainement pas qu'il n'y ait que cela. Il rejette donc « la fausse opinion » de cet Anglais voulant qu'une affirmation vraie ne soit qu'une phrase correctement construite. Selon Arnauld, aux conventions syntaxiques en question s'ajoutent, à un niveau préalable, des conventions lexicales qui attribuent des mots à des idées. Et, s'il y a des idées, c'est donc qu'il y a un esprit incorporel qui les contient et non simplement un enchaînement de sons physiques auxquels on attribue par convention un sens. Pour Arnauld, il s'agit de « l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit » (68).

Toute une ontologie, aussi séduisante que traîtresse, vient de poindre ici. Et c'est aussi là qu'Arnauld me semble se contredire, puisqu'il dit du même souffle :

De sorte que si outre les noms, nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention aurait été impossible, *comme il est impossible par aucune convention, de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu; parce que n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun son* (68; mes italiques).

Or, il me semble qu'un aveugle peut utiliser le mot « rouge » même s'il n'en a qu'une idée fausse ou confuse ou scientifique, de même qu'un païen, de l'aveu d'Arnauld, peut utiliser le mot « Dieu » même si son idée en est celle d'un faux dieu.

¹ On notera que j'ai modernisé l'orthographe des citations tirées d'ouvrages anciens.

Cette contradiction est-elle significative? Certainement, dans la mesure où elle semble reliée à un concept trop mécanique et linéaire de la signification et à l'incapacité à se débarrasser des « idées » comme intermédiaires entre les *mots* et les *choses*². Bien qu'Arnauld ait rejeté avec violence la doctrine malebranchienne des idées comme vision en Dieu, je suis d'accord avec Nadler sur le fait qu'il n'en était pas si loin lui-même. La vision en Dieu malebranchienne ne se distingue, en définitive, que très peu de l'attachement aux idées dont fait preuve Arnauld. En effet, il ne parvient pas, malgré tous ses efforts, à s'en affranchir pour arriver à la conclusion wittgensteinienne que le sens d'un mot est déterminé par son emploi – « meaning is use » – sans qu'il n'y ait besoin de créer pour cela des entités, toutes spirituelles soient-elles, et qui seraient logées dans un esprit ou, tout du moins, commensurables avec une âme immortelle.

Contradiction entre l'interprétation littérale des paroles du Christ par Arnauld et sa théorie du signe

Selon Arnauld, à tout objet utilisé comme signe correspondent deux idées : une idée de la chose elle-même et une idée de la chose représentée. Par exemple, à la colombe comme symbole ou signe de paix correspondent l'idée de la chose elle-même – l'oiseau – et l'idée de la chose représentée – la paix – qu'elle excite en nous. Il me semblait que cette théorie sémantique autoriserait une certaine polysémie créatrice dans laquelle tout objet aurait au moins le potentiel d'être autre chose que lui-même et où son sens serait déterminé, au moins en partie, par son emploi. Comment une conception linguistique aussi lumineuse pouvait-elle coexister avec l'interprétation littérale des paroles prononcées par Jésus-Christ lors de la Dernière Cène soutenue par Arnauld?

Quelle ne fut pas ma surprise de constater que cette théorie sémantique, loin de ne côtoyer que de manière un peu incongrue le dogme de la présence réelle, avait été inventée dans le but exprès de le défendre. Qui plus est, je me

² Dans *Les mots et les choses*, Michel Foucault fait directement référence à la *Logique de Port-Royal*; voir le chapitre « Représenter » (Foucault, 1970, t. 1, chap. 3), dans lequel l'auteur affirme qu'à partir du 17^e siècle, les mots et leur texture ont été effacés ou ignorés en faveur de leur rapport référentiel aux choses. Arnauld met pourtant en garde contre les apparences trompeuses des mots. Dans ses *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs* (1695), il défend tant le style et l'art du langage des prédicateurs que le théâtre dans la mesure où ils illuminent l'esprit et créent un climat favorable à une meilleure réception de la vérité.

suis aperçue que la théorie des signes, ainsi que d'autres arguments invoqués à la défense de la présence réelle, faisaient tous partie de chapitres ajoutés par Arnauld (et Nicole) du vivant de l'auteur, à la cinquième et dernière édition de la *Logique de Port-Royal*, c'est-à-dire celle de 1683³. Si, comme je le crois, il y a antithèse entre la théorie des signes arnaldienne et l'interprétation littérale des « ceci est mon corps » et « ceci est mon sang » de la Cène, ce n'était pas l'effet escompté par Arnauld. Voyons d'un peu plus près ce qui se passe. Arnauld assure la défense de la présence réelle en quatre étapes se soutenant mutuellement et fonctionnant dans l'espace ontologique des idées.

Après avoir mis en place sa théorie des signes⁴, Arnauld procède, dans un deuxième temps, à leur taxonomie. Il les divise en trois catégories, dont les principes de classement sont aussi difficiles à saisir, à mon avis, qu'un classement de livres opéré selon leurs taille et couleur :

1. les signes *certaines* (la respiration d'un animal est un signe de vie) et *probables* (la pâleur d'une femme indique qu'elle pourrait être enceinte)⁵;
2. les signes *jointes aux choses* (l'expression du visage révèle les mouvements de l'âme, les symptômes signalent les maladies, l'Arche commande la présence de Noé, les temples celle des fidèles, la colombe évoque le saint Esprit) et les signes *séparés* (les sacrifices de l'ancienne loi et Jésus-Christ immolé)⁶;
3. les signes *naturels* et les signes *institutionnels et d'établissement* forment la catégorie la plus intéressante. Les premiers sont ceux « qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes » (4, 82), par exemple notre image reflétée dans un miroir; les seconds, peuvent avoir soit « quelque rapport éloigné avec la chose figurée », soit n'en avoir « point-du-tout » (82). Arnauld semble préfigurer l'arbitraire du langage saussurien : « Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées, et les caractères des mots » (82).

Arnauld définit également plusieurs maximes portant sur les signes non naturels, et en particulier qu'on *ne peut pas* conclure de la présence du signe la présence de la chose signifiée, par exemple de César en portrait à son existence actuelle⁷.

³ La première édition a paru en 1662.

⁴ « Ainsi le signe enferme deux idées : l'une de la chose qui représente; l'autre de la chose représentée; et sa nature consiste à exciter la seconde par la première » (Arnauld et Nicole, 1970 : I, 4, 80).

⁵ Voir 80.

⁶ Voir 80-81.

⁷ « On expliquera, en traitant des propositions, une vérité importante sur ces sortes de signes [il s'agit des « mots comme signes d'institution des pensées »], qui est que l'on en peut en *quelques occasions* affirmer les choses signifiées » (4, 82; nous soulignons).

Deux digressions tendancieuses préparent le terrain de la défense de la présence réelle. Dans la première, Arnauld analyse le pronom démonstratif « hoc » dans l'expression « Ceci est mon corps » et précise que, « hoc » ne signifiant de soi-même que « l'idée confuse de chose présente », il ne désigne pas nécessairement le pain, auquel correspond une « idée distincte » : « L'idée distincte de Pain, [...] était seulement *excitée*, et non précisément *signifiée* par ce terme » (15, 137-138; mes italiques)⁸.

Arnauld déplore que certains hérétiques, voyant qu'il est visiblement impossible que ce pain soit véritablement le corps du Christ, ajoutent eux-mêmes une idée distincte de pain à l'idée confuse correspondant au déictique « ceci » et « excitée » par elle, pour reprendre sa terminologie, et décident à tort qu'il s'impose de le comprendre au sens figuré. Or « ceci », qui signifie « chose présente », pourrait très bien être le pain à un moment, et le corps du Christ à un autre, conclut Arnauld péremptoirement (15, 139).

La deuxième digression porte sur le genre d'idées auxquelles correspondent les noms communs. Arnauld montre qu'un même terme, par exemple « Rome » pour désigner la ville, peut s'appliquer à deux entités bien différentes dont les parties ont changé dans le temps, mais qui conservent une unité numérique. Rome, « qui avait été de brique devant Auguste, était de marbre quand il mourut; le mot « Rome », qui ne paraît qu'un sujet, en marque néanmoins deux réellement distincts, mais réunis sous une idée confuse de *Rome*, qui fait que l'esprit ne s'aperçoit pas de la distinction de ces sujets » (12 [« Des sujets confus équivalents à deux sujets »], 195). Donc, en conclut Arnauld, « on ne saurait dire raisonnablement, qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette proposition : *Ceci qui est du pain dans ce moment ici, est mon corps dans cet autre moment* » (196).

Suite à ces deux digressions, nous arrivons à l'argument massue. Arnauld nous prévient qu'« il ne suffit pas de prouver qu'une proposition *se peut* prendre dans un certain sens, il faut, de plus, prouver qu'elle *s'y doit prendre* » (197; mes italiques). C'est ambitieux! Peut-être même désespéré. Arnauld décrète – pose – la primauté du sens littéral sur le sens figuré. Il distingue nettement les signes naturels n'exigeant aucune préparation préalable, telle une image dans un miroir, des autres signes d'institution, telles les paroles qui, elles, exigeraient ce qu'il appelle des « préparations suffisantes » pour être interprétées au sens figuré :

⁸ Titre du chap. 15 : « Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots ».

« [I]l faut [...] que celui à qui on parle soit *préparé d'une certaine manière*, afin qu'on ait *droit* de se servir de ces sortes de propositions; et il faut remarquer sur ces *préparations* qu'il y en a de *certainement insuffisantes*, et d'autres qui sont *certainement suffisantes* » (14, 206; mes italiques). Dans le cas où quelqu'un commence à dire des choses insensées en appelant une pierre « cheval » ou un âne « Roi de Perse », par exemple, sans avoir prévenu son auditoire, ses propos seront considérés « extravagants » et cette personne « folle »⁹.

Donc, puisque Jésus s'est levé et a prononcé ses paroles fameuses sans préparation aucune, c'est qu'il n'avait pas l'intention que ses paroles soient prises au sens figuré; en conséquence, le pain et le vin ne sont pas seulement des signes du corps et du sang du Christ, mais très littéralement *le* corps et *le* sang du Christ. Arnauld continue à préciser qu'un sens figuré ne peut pas être attribué juste parce qu'on ne perçoit pas du premier coup le sens d'une proposition – la figuration ne doit pas devenir un pis-aller. De là, il considère deux autres situations. La première : lorsqu'un objet est déjà établi comme symbole – tel le laurier représentant la victoire ou l'olivier, la paix –, on ne peut pas arbitrairement en changer la signification. La seconde : il ne suffit pas que l'occasion soit solennelle pour qu'un geste ou des paroles se dotent automatiquement de significations symboliques – et c'est là peut-être qu'il se trompe et s'écarte le plus des théories illocutoires plus récentes : « Toute *préparation* qui applique seulement l'esprit à attendre *quelque chose de grand*, sans le préparer à regarder en particulier une chose comme signe, *ne suffit nullement* pour donner *droit* d'attribuer à ce signe le nom de la chose signifiée dans la première institution » (14, 207; mes italiques).

La situation est totalement différente quand, explique Arnauld, le public interprète *déjà* certaines choses comme des signes, comme les images oniriques, et veut en connaître la signification (par exemple, Joseph et le pharaon ou Daniel et Nabuchodonosor). En somme, « [l']on ne donne aux signes le nom des choses que lorsque l'on *a droit* de supposer qu'ils sont déjà regardés comme signes, et que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir non ce qu'ils *sont*, mais ce qu'ils *signifient* » (208; mes italiques).

Enfin – et c'est le dernier point d'Arnauld dans sa campagne de défense de la présence réelle –, il fait appel aux intentions et à la fiabilité de l'interlocuteur :

⁹ « Ainsi la première règle qu'on doit suivre sur ce sujet, explique Arnauld, est qu'il n'est pas permis indifféremment de donner aux signes le nom des choses » (14, 206).

[L]es Apôtres ne regardant *pas* le pain comme un signe, et n'étant point en peine de ce qu'il signifiait, Jésus-Christ n'aurait pu donner aux signes le nom des choses, *sans parler contre l'usage de tous les hommes, et sans les tromper*. Ils pouvaient peut-être regarder ce qui se faisait comme quelque chose de grand; mais *cela ne suffit pas* (209; mes italiques).

Selon Arnauld, qui s'appuie ici sur les arguments qu'il a évoqués, les mots doivent être pris au sens propre ou bien Jésus doit être accusé de supercherie¹⁰.

La croyance en la présence réelle n'empêche pas que le pain et le vin soient également symboles. Symboles et réalité peuvent coexister. Dans sa *Réfutation de l'écrit d'un ministre contre ce traité*, qu'il publie conjointement en 1666 avec *La Perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, Arnauld l'énonce clairement : l'Eucharistie est « vérité et figure, image et réalité » (Arnauld, 1666 : I, 111)¹¹. Donc, Jésus *ne doit pas* tromper les hommes, peu préparés à aborder une situation neuve sans préavis et lui accorder une signification symbolique.

¹⁰ Dans *L'Art de parler*, publié en 1675, donc plus tard, on retrouve chez Bernard Lamy les mêmes conseils de précaution que chez Arnauld : « L'on ne doit jamais se servir d'expressions métaphoriques qui ne soient pas ordinaires sans y avoir préparé les lecteurs. Un trope doit être précédé de choses qui empêchent de prendre le change; et la suite du discours doit faire connaître qu'il ne faut pas s'arrêter à l'idée naturelle qu'il présente » (Lamy, 1998 : II, 4, 175). Mais, contrairement à Arnauld, Lamy n'aborde pas la question de l'eucharistie. Il rattache surtout les métaphores à la poésie : « On donne toute liberté aux poètes, ils ne s'assujettissent point aux lois de l'usage commun, et ils se font un nouveau langage » (409).

¹¹ Dans le contexte de la *Logique*, le mot « métaphore » n'est jamais prononcé dans la *Réfutation*, mais il l'est dans *La Perpétuité de la foy*, donc bien avant la cinquième édition de la *Logique*. On y lit : « Les métaphores ne font jamais un sujet de doute et d'étonnement quand on les entend, parce qu'on *sait* qu'il ne faut pas les prendre selon la lettre. S'il est dit que Benjamin était un loup ravissant; que Jésus-Christ était un lion de la tribu de Juda; que les vaches étaient des années; que le sang des victimes était l'alliance; quand on entend ces expressions dans leur sens véritable, *on ne s'en étonne pas*. On ne regarde pas cela comme une chose difficile à croire. On ne demande pas comment il se peut faire que Benjamin fut un loup? que Jésus-Christ fut un lion? que des vaches soient des années? que du sang des bêtes soit une alliance? Or il est ordinaire aux Pères de témoigner qu'il y a lieu de s'étonner que le pain soit le corps de Jésus. Ils forment ces questions, comment se peut-il faire que ce que je vois soit le corps de Jésus-Christ? [...] Ils tâchent de fortifier les fidèles contre ces doutes, en leur disant qu'il faut plus s'arrêter à la parole de Dieu, qu'à ce que *les sens* leur rapportent » (Arnauld, 1666 : II, 3, 206-207; mes italiques).

Quelles conclusions tirer?

Selon Arnauld, la transsubstantiation eucharistique est un phénomène comparable, avec un degré ou deux de plus de complexité, à celui du morceau de cire dont *l'esprit* – avec l'aide des informations fournies par les sens – perçoit l'identité quantitative. Tout compte fait, dans l'esprit du rationalisme chrétien d'Arnauld, les sens ne nous disent pas grand-chose, et beaucoup de réflexion doit suppléer à l'information qu'ils offrent. Dans le cas des paroles du Christ, il faut que l'esprit fasse fi des sens par l'acte de pensée suprême qu'est, en quelque sorte, l'acte de foi¹², et fasse confiance en la crédibilité de son interlocuteur, Jésus. L'acte de foi est en quelque sorte le rationalisme à son paroxysme.

Arnauld présente un argument linguistique en faveur de l'interprétation littérale des paroles du Christ. C'est un argument peu convaincant, que l'on rejetterait d'emblée de nos jours. Dans l'analyse des différences entre le littéral et le figuré, la linguiste Rachel Giora, par exemple, montre que la capacité d'appréhender un énoncé dans un sens ou un autre est présente *en même temps* (voir Giora, 2002). Le sens propre n'est pas forcément le premier sens par défaut, que viendrait corriger le sens figuré quand le sens propre ne convient pas ou quand l'intention de l'interlocuteur se fait connaître. Le sens figuré est *toujours déjà* là, en parallèle au sens propre, et n'a pas besoin pour intervenir des « préparatifs suffisants » sur lesquels insistait Arnauld. Donc, il est faux, *pace* Arnauld, que « l'idée naturelle des mots se présente d'abord à l'esprit, et qu'elle y [soit] toujours reçue à moins qu'elle ne soit bannie par une créance contraire » (Arnauld, 1666 : II, 2, 167).

Pourtant, la théorie de la réception d'Arnauld et les différents éléments qu'elle comprend – contexte, intentions du locuteur, sens établis des mots, existence préalable d'une métaphore figée ou de symboles – ont du bon. Dans le postmodernisme heideggérien, le *texte* – au sens large – a une certaine

¹² Arnauld dit qu'avant tout il faut avoir la foi : « La première conclusion au contraire que la raison leur fera tirer, est que soit qu'ils voient soit qu'ils ne voient pas le moyen de résoudre ces difficultés, ils doivent demeurer inviolablement attachés à cette foi, qui est confirmée par tant de preuves et environnée de tant de lumières. Et étant ainsi établis sur ce principe immobile, ou ils ne se mettront pas en peine d'en chercher l'éclaircissement, comme ne leur étant pas nécessaire; ou ils le chercheront avec indifférence, et comme une chose dont leur foi ne dépend point » (Arnauld, 1666 : I, 109).

autonomie et présente (exhibe) les critères par lesquels il doit être jugé. Par exemple, lorsqu'on voit un dessin d'enfant, on ne le juge pas de la même manière qu'un dessin d'architecte, qu'un croquis de sculpteur, qu'un tableau de maître. Au fil des années, cette autonomie est devenue dérive : une fois créé, le texte appartient aux lecteurs qui en font à peu près ce qu'ils veulent, le recréant à leur tour, sans grand souci des intentions de son auteur ou, en tout cas, sans exclure d'autres éléments pouvant contribuer à la signification – tel l'inconscient, qu'il soit personnel ou social, ou la nouvelle valeur qu'un texte peut acquérir dans la trame de l'histoire, en perpétuelle « différance¹³ » derridienne. Certains critiques dans le domaine des études culturelles, tel Arild Fetveit, dénoncent les excès de la postmodernité et préconisent un retour à un juste milieu, entre la rigidité d'un Arnauld obsédé par le besoin de défendre un dogme et qui veut forcer une certaine interprétation, et un Arnauld plus détaché et libre, nous indiquant avec perspicacité les écueils que présentent les relations entre les *mots* et les *choses*.

Tout compte fait et malgré leurs failles, les additions de la cinquième édition de la *Logique de Port-Royal* représentent une évolution dans l'épistémologie d'Arnauld. Ce que je veux dire, c'est que, à ma connaissance, Arnauld ne reprendra jamais à son propre compte l'explication un peu extravagante que lui avait offerte Descartes dans sa *Quatrième Réponse* et qu'il semblait avoir acceptée ou, en tout cas, qu'il n'avait pas rejetée à l'époque¹⁴, soit celle selon laquelle le corps du Christ remplace le pain substantiellement : d'une part, en occupant exactement les mêmes positions ou dimensions que le pain *avant* la consécration et, d'autre part, en produisant par conséquent les mêmes surfaces perceptibles. Cette explication, véritable « tour de prestidigitation épistémologique¹⁵ » (Bourg, 2001 : 139, pour emprunter les mots du chercheur Julian Bourg, a pu satisfaire Arnauld à l'époque, puisqu'il ne s'en plaint pas dans la nouvelle série de lettres qu'il échange avec Descartes huit ans plus tard. Mais le fait qu'il n'y ait jamais recours lui-même, même dans l'ouvrage qu'il compose en 1680 pour défendre la philosophie de Descartes contre l'un de ses

¹³ Le terme est défini dans un entretien de Jacques Derrida avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta; voir Derrida, 1972 : 53-126.

¹⁴ Par exemple, dans une série de lettres échangées en 1648 avec Descartes, quelques années après les *Quatrièmes Objections* de 1640. Voir Descartes, 1953.

¹⁵ En anglais, l'expression utilisée par Bourg est « an epistemological sleight of hand ».

détracteurs¹⁶, me laisse penser qu'il ne l'a pas jugée très convaincante. En fait, il semble plutôt abandonner, au fil des années, l'effort consistant à défendre la compatibilité de la physique cartésienne avec les dogmes religieux. En général, il prend plutôt le parti d'éviter l'analyse et les hypothèses d'explication *physique* du mystère, celui de séparer avec fermeté deux domaines et de refuser toute spéculation et contamination de l'un à l'autre. Il s'en tient sagement à la position qu'il avait déjà exprimée dès les *Quatrièmes Objections*, œuvre de jeunesse :

Je voudrais que notre auteur donnât quelque avertissement [...] que lorsqu'il dit que nous ne devons donner notre créance *qu'aux choses que nous concevons clairement et distinctement*, cela s'entend seulement des choses qui concernent *les sciences*, et qui tombent sous notre intelligence, et non pas de celles qui regardent la foi et les actions de notre vie (Arnauld, *Quatrièmes Objections*, dans Descartes, 1992 : 143)¹⁷.

Dans la cinquième édition de la *Logique*, lorsqu'il a recours à un argument linguistique, Arnauld se départit donc de sa prudence habituelle consistant à se retrancher derrière l'omniscience de l'Église et ses mystères. Bien que cet argument échoue, accordons tout de même à Arnauld le mérite d'y avoir planté les germes du concept très prometteur d'acte de langage sans, hélas, avoir su reconnaître la force illocutoire et performative des paroles du Christ.

Le Dieu d'Arnauld selon Nadler

Mais nous n'avons pas tout à fait fini avec les contradictions qui semblent hanter la pensée d'Arnauld. Il reste celle, défendue par Nadler, concernant le concept de Dieu chez Arnauld. Nadler la considère comme étant à la source d'« une tension formidable au cœur de [sa] théologie philosophique » (Nadler,

¹⁶ *Examen d'un écrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps, et de l'union de l'âme avec le corps contre la philosophie de M. Descartes*, rédigé par Arnauld en 1680, mais publié de manière posthume en 1780; voir Arnauld, 1999.

¹⁷ Dans la *Réfutation*, Arnauld admet que le mystère de la présence réelle « accable et révolte la raison » (Arnauld, 1666 : I, 118), mais n'hésite pas, du même souffle pragmatique, à recourir à la vieille explication sanctionnée officiellement par l'Église et contraire à la physique cartésienne : après la consécration, « des accidents subsistent séparés de leur substance » (143). On notera par ailleurs que c'est encore l'explication offerte par le pape Paul VI le 30 juin 1968 : « Le Christ ne peut être ainsi présent en ce sacrement autrement que par le changement en son corps de la réalité elle-même du pain et par le changement en son sang de la réalité elle-même du vin, seules demeurant inchangées les propriétés du pain et du vin que nos sens perçoivent » (Paul VI, 1968 : 1256-1257).

2008 : 538; ma traduction). Selon lui, Arnauld aurait échoué à comprendre la conséquence radicale de sa démarche, qui consiste à identifier, chez Dieu, volonté et sagesse. Cette identification des deux attributs divins impliquerait, à l'insu même d'Arnauld, que son Dieu est arbitraire et agit *sans raison*. Nadler affirme que la prédilection arnaldienne pour l'unité de la volonté et de la raison divines signifierait que le Dieu d'Arnauld est plus qu'un Dieu dont les actions ne peuvent être entièrement comprises par les humains, comme il arrive à Arnauld de le prétendre. Il serait donc plus qu'un *Dieu caché*. Il serait un Dieu, poursuit Nadler, qui n'aurait *aucune raison* d'agir, mais, au contraire, dont les actions créent des raisons *ex post facto* (voir 536) et constituent, au bout du compte, ce qui est *raisonnable*, dans le cadre d'un système où « le caractère rationnel et raisonnable des façons d'agir de Dieu est la conséquence, et non la cause, de ses volontés » (537).

La critique de Nadler est une attaque menée sur deux fronts. D'abord, ne serait « rationnel » *ex post facto* que ce qui *est* (mais dont Dieu est responsable), du fait même que cet état de chose *est*. Le Dieu de Malebranche, lui, a des raisons de créer le monde : c'est *pour* refléter le mieux possible ses attributs. Le Dieu de Leibniz manifeste également une capacité de juger, car c'est *après* avoir examiné tous les mondes possibles qu'il choisit de créer le meilleur d'entre eux. Seul le Dieu d'Arnauld crée *parce que...* (comme la réponse qu'un parent donne aux « pourquoi? » d'un enfant indocile). Le Dieu d'Arnauld, lui, crée le monde sans être nécessairement mu par une raison quelconque – sans raison, comme ça, dans l'indifférence. Qui plus est, ce Dieu agirait dans cette indifférence à l'insu d'Arnauld, lequel croirait naïvement en sa providence et en l'exercice de sa grâce par des volontés particulières.

Sans ressortir de la boîte de Pandore la question de la création des vérités éternelles, si le Dieu d'Arnauld est *arbitraire*, je voudrais faire remarquer qu'il ne l'est qu'une fois, lors de la création du monde, et sans que la qualité arbitraire de cette activité ne revête nécessairement un caractère péjoratif. Quant à moi, je me range dans le débat du côté du philosophe Aloyse Raymond Ndiaye, qui pense qu'Arnauld, comme Descartes, a accepté que Dieu ait créé les vérités éternelles, mais seulement dans la mesure où il a créé le monde dans lequel elles existent : « Selon Arnauld, Dieu crée des substances. Il ne crée pas des vérités nécessaires. Le monde créé, c'est le monde des substances, le monde des choses » (Ndiaye, 1991 : 355). Ainsi, les vérités éternelles ne sont arbitraires que dans le sens où le langage est arbitraire. Une fois créées, elles ne continuent pas à changer de manière arbitraire et donc irrationnelle, exactement de la même manière qu'une

fois l'usage d'un néologisme établi, il ne change pas de sens toutes les minutes selon la fantaisie d'un tout et chacun, au sein du système dont il n'est qu'un maillon.

J'accorde à Nadler que le fait de dire que les actions de Dieu « créent » leurs propres raisons représente bien plus que celui de dire que les raisons de Dieu ne sont pas transparentes aux humains. Bref, je lui accorde que le fait de trouver les actions de Dieu raisonnables par définition et *ex post facto* peut mener à accepter de manière fataliste et passive les « façons d'agir » de Dieu et de ne pas chercher à changer le monde. Mais heureusement, même sur le plan rationnel, Arnauld a d'autres façons de se satisfaire de la bonté – et donc de la rationalité – de Dieu. Il n'y a pas que coïncidence entre volonté et savoir dans le Dieu d'Arnauld. Il est aussi infini, donc parfait, parfait et irrationnel étant incompatibles. Toutefois, les êtres humains ne peuvent pas comprendre les motifs de Dieu, mais seulement savoir par la raison que l'infinité de Dieu est incompatible avec son irrationalité et celle du monde. Il s'agit là d'un savoir abstrait, né de la tête et non du cœur.

N'oublions pas qu'Arnauld admet, en tant que source de connaissance justifiable concernant tout ce qui a trait à Dieu, les paroles des prophètes, de Jésus et des saints à propos de leur expérience mystique. Ce qu'ils ont dit – non pas en ce qui a trait à la nature, qui restera le domaine de la raison et de la science, mais en ce qui a trait à Dieu – contribue à juste titre, pour Arnauld, à notre concept du Dieu chrétien, à notre idée de Dieu. Le fait que cela ne puisse être qu'une croyance fondée sur une confiance accordée à des personnes jugées saines d'esprit et fiables par de nombreux témoins, également jugés sains d'esprit et fiables, a tout ce qu'il faut pour être... tragique. La dimension *tragique* du Dieu d'Arnauld est au cœur du jansénisme. Les bonnes actions ne garantissent pas au chrétien d'être sauvé, comme le prétendent les jésuites : on le sait par observation ! La grâce a un côté arbitraire et semble toucher certains sans que l'on ne comprenne pourquoi. Dieu n'agit pas comme un être humain. Jean Racine a d'ailleurs très bien su traduire le côté tragique du Dieu d'Arnauld dans ses tragédies, qu'Arnauld admirait et soutenait – *Athalie*, par exemple¹⁸.

¹⁸ Racine lui a envoyé *Athalie*, tragédie tirée de l'Écriture sainte qu'« il a aussitôt lue deux ou trois fois avec grande satisfaction » (Arnauld, 1831 : 355).

Conclusions

Au début de cette étude, j'ai identifié des emplois antinomiques du concept d'idée chez Arnauld, par exemple quand il prétend que les aveugles n'ont pas l'idée de la couleur, alors qu'ils sont parfaitement capables d'utiliser ou de comprendre les mots faisant référence aux couleurs, de même que tous ceux qui comprennent et utilisent le mot « Dieu » en ont nécessairement une idée, même si celle-ci n'est que confuse et éloignée du concept chrétien de Dieu. Ces contradictions sont symptomatiques des déficiences du système philosophique des idées d'Arnauld. Les « idées » sont pour Arnauld ce qu'est la « substance » pour Locke – « something, I know not what ». Arnauld sait ce que les idées ne sont pas : elles ne sont pas vues en Dieu et elles ne sont pas des êtres intermédiaires à la Malebranche, mais elles ont néanmoins une existence. Nous avons chez Arnauld un empiètement de l'ontologie sur l'épistémologie qui en signe l'échec à long terme. Les mots ne sont pas, tout compte fait, les signes de nos pensées.

J'ai essayé de montrer que le concept de Dieu d'Arnauld était tributaire de deux traditions : l'une rationnelle et l'autre, communautaire et historique. Ce dont Arnauld est perpétuellement et douloureusement conscient – contrairement, justement, aux optimistes Leibniz et Malebranche –, c'est que l'existence abstraite et désincarnée de Dieu peut certes être déduite par la raison grâce aux preuves traditionnelles (qu'il ne remet d'ailleurs jamais en question), mais que Dieu est connaissable en tant que Dieu chrétien et personnel uniquement par la foi. La foi, forme hyperbolique du rationalisme, consiste à donner du poids à l'expérience mystique de ses prochains : c'est tragique!

Il y a toutefois des tensions entre les différentes parties de la théorie de la communication tendancieuse qu'Arnauld met en place. Sa défense de la présence réelle échoue : la primauté du littéral n'existe pas. Néanmoins, chez Arnauld, la vérité n'est jamais simple correspondance entre une proposition et la réalité, mais est plutôt reliée à la certitude établie par un processus de réflexion communautaire et historique, véritable échange d'objections et de réponses dont les ajouts à la cinquième édition de la *Logique* constituent encore un exemple. Enfin, il comprend et met en valeur le fait que de ne pas croire en la présence réelle serait remettre en question non pas une seule des croyances de l'Église catholique, mais *toutes* ses croyances en même temps, puisqu'il s'agit là d'une

croyance fondamentale¹⁹. Ce qu'Arnauld perçoit avec perspicacité, c'est que le système des croyances religieuses, comme le système du langage, est transmis entre les générations sur une base de confiance, et que les croyances qui en forment la trame sont interdépendantes. Comme le dira Wittgenstein bien plus tard, apprendre à utiliser *un seul* mot d'une langue c'est apprendre toute la langue dont ce mot fait partie²⁰. Questionner la présence réelle, selon Arnauld, c'est mettre en doute tous les articles de foi de l'Église et son histoire, c'est-à-dire sa tradition. Remettre en question *un seul* dogme de l'Église, c'est se convertir à une autre religion.

Il n'est pas sans intérêt pour conclure de voir où en est de nos jours la réflexion sur l'eucharistie et la présence réelle. Dans son bilan sur la question, Fergus Kerr rapporte la position du philosophe contemporain Michael Dummett sur l'intelligibilité de la doctrine eucharistique²¹. Celui-ci estime, faisant écho à Arnauld sur ce point, qu'il est impossible de défendre la présence réelle séparément des autres dogmes de l'Église, tels que l'Incarnation et La Trinité, en invoquant des théories physiques pouvant à la rigueur faire avaler le mystère de l'eucharistie, mais qui s'effondreraient s'ils étaient appliquées aux autres dogmes.

Même une approche « transignificative », du genre de celle adoptée par le philosophe-théologien catholique Herbert McCabe, n'échapperait pas à la critique acerbe de Dummett, qui juge que la signification d'un mot n'est pas uniquement déterminée par l'usage qu'en font les membres d'une communauté. L'usage d'une pièce de monnaie en détermine le sens, certes. Mais il n'en est pas de même pour un élément de vaisselle utilisée comme cendrier par un groupe de personnes. Pareillement, si un chien de berger devient berger par suite du dressage qu'il reçoit à cette fin, tout animal ne devient pas chien en étant traité comme un chien. Par la même occasion, le fait que le pain et le vin de

¹⁹ « Il ne faut pas s'imaginer aussi que la religion chrétienne se soit établie en prouvant en particulier tous les articles de la foi qu'elle propose. Ceux qui l'ont plantée se sont acquis créance par leurs miracles, & par la sainteté de leur vie. Ils ont prouvé Jésus-Christ par les prophéties, & ensuite ils ont fait recevoir sa religion toute entière avec tous les dogmes qui la composent, non par voie de discussion, mais par voie d'autorité, sans s'arrêter à l'explication particulière de chacun de ses articles » (Arnauld, 1666 : I, 131-132).

²⁰ Par exemple, dans Wittgenstein, 1969.

²¹ On lira une discussion très intéressante des positions d'Anscombe et Dummett dans Kerr, 1999. Il y cite par exemple Dummett, 1987.

l'eucharistie soient considérés d'un commun accord par la communauté chrétienne comme le corps et le sang du Christ n'en change pas *la nature* pour autant, car autrement, insiste Dummett, des personnes athées seraient également obligées d'en accepter ce sens sacré. Selon Dummett, seule la foi peut, pour les chrétiens, unir le sens de tous les mystères sans « incohérence conceptuelle » ou adhésion à une « notion décadente de la substance », telle que celle que l'on trouve chez les scolastiques. Malgré ses défauts allégués, l'interprétation offerte par McCabe, qui situe le phénomène quelque part entre les deux extrêmes que représentent le symbolisme calviniste et la transformation chimique du pain en corps qu'exige la présence réelle d'Arnauld, contribue de manière utile au débat subtil de la présence réelle. Je le cite donc en dernier mot. Dans l'interprétation symboliste de l'eucharistie, le pain n'est guère plus qu'un crucifix ou un tableau représentant une scène religieuse. Mais dans l'interprétation de McCabe, le pain et le vin se transforment « substantiellement » en moyens de communication, par le commun accord que lui prêtent les fidèles au sein d'une communauté. Dans une métaphore, il n'y a qu'une relation de ressemblance entre deux termes – le corps du Christ comme nourriture spirituelle. Dans le sacrement de la communion, il y a plus. Il s'y joue une activité de *transformation linguistique* – McCabe parle d'une « transformation de notre langage » et de la création d'un nouveau langage, celui de la communauté de l'Église²².

Bibliographie

- Arnauld, Antoine (1666). *La Perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie avec la Réfutation de l'écrit d'un ministre contre ce traité*, 4^e éd. Paris : Charles Savreux.
- Arnauld, Antoine (1831). « Lettre d'Antoine Arnauld, docteur de Sorbonne, à Despréaux qui lui avait envoyé la tragédie d'*Athalie* (de Bruxelles, 10 avril 1691) ». In Jean Racine, *Œuvres*, t. 3 : 355. Strasbourg, Treuttel et Würtz, 1831.

²² « I want to make it clear that when we talk of meaning we don't necessarily mean "standing for" » (McCabe, 2005 : 120); « To say that something is a sign or symbol – i. e. has meaning – does not imply that it stands for or stands instead of something else. To have meaning is to have a role in the business of living. Communication is the sharing of a common world of meanings. [...] Just as the meaning of an English word depends on its use in the community and not merely on my whim, so the sacraments depend for their meaning (for the presence of Christ in them) on their role in the Christian community » (128-129).

- (1999), *Examen du traité de l'essence du corps contre Descartes*, texte revu par Emmanuel Faye. Paris : Fayard.
- (1992), *Réflexions sur l'Éloquence des prédicateurs*. Genève : Droz.
- et Pierre Nicole (1970). *La Logique ou l'art de penser*. Paris : Flammarion.
- Bourg, Julian (2001). « The Rhetoric of Modal Equivocacy in Cartesian Transubstantiation ». *The Journal of the History of Ideas* 62 (1) : 121-140.
- Derrida, Jacques (1972). *Positions*. Paris : Éditions de Minuit.
- Descartes, René (1992). *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*, éd. par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris : GF-Flammarion.
- (1953). *Correspondance avec Arnauld et Morus*, trad. et éd. par Geneviève Lewis. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Dummett, Michael (1987). « The Intelligibility of Eucharistic Doctrine ». In *The Rationality of Religious Belief: Essays in honour of Basil Mitchell*, dir. par Abraham et Steven W. Holzer : 231-262. Oxford : Clarendon Press.
- Fetveit, Arild (2001). « Anti-Essentialism and Reception Studies : In Defense of the Text ». *International Journal of Cultural Studies* 4 (2) : 173-199.
- Foucault, Michel (1970). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Giora, Rachel (2002). « Literal vs. figurative language : Different or equal? ». *Journal of Pragmatics* 34 : 487-506.
- Kerr, Fergus (1999). « Transubstantiation after Wittgenstein ». *Modern Theology* 15 (2) : 115-130.
- Lamy, Bernard (1998) *La rhétorique ou l'art de parler*. Paris : Presses universitaires de France.
- McCabe, Herbert (2005). *God Matters*. London : Continuum Books.
- Nadler, Steven (2008). « Arnauld's God ». *Journal of the History of Philosophy* 46 (4) : 517-538.
- Ndiaye, Aloyse Raymond (1991). *La philosophie d'Antoine Arnauld*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Paul VI (1968). « Credo du peuple de Dieu : profession de foi solennelle ». *La documentation catholique* 65 : 1256-1257.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *The Blue and Brown Books*. Oxford : Basil Blackwell.

Anti-Scepticism in the Wake of Descartes. The Case of Pierre-Sylvain Régis

Han Thomas Adriaenssen
University of Groningen

Pierre-Sylvain Régis (1632-1707) was one of the most important Cartesians of the late seventeenth century. He was nicknamed “the prince of the Cartesians” by his contemporary Pierre-Daniel Huet (who did not intend that as a compliment), and Tad Schmaltz has cast Régis alongside Robert Desgabets as one of the principal “radical Cartesians” of his time (see Schmaltz, 2002).

In this paper, I will look at a proof for the existence of external bodies that Régis outlines in his huge *Système de Philosophie* of 1690. Régis believes that his proof is both simple and powerful. Indeed, he claims to have considerably gone beyond Descartes, who had had to evoke a benign God in order to counter scepticism. At the same time, however, Régis’ argument echoes a number of important concepts from Descartes’ *Meditations*. Thus, Régis tries to go beyond Descartes by further elaborating on the concepts and theories of his predecessor. But how successful was this attempt? According to the modern scholar Norman Wells, Régis takes over from Arnauld a certain understanding of the term “objective being” that marks a break with both Descartes and scholastic tradition. And this, Wells submits, undermines the power of Régis’ anti-sceptical proof (see Wells, 1999). Again, Régis’ scholastic contemporary Jean Du Hamel argued that Régis’ confident anti-scepticism relies on an oversimplification of the Cartesian philosophy. Both Du Hamel and Wells formulate legitimate problems for Régis’ epistemology. In what follows, however, I will argue that both of their problems can at least to some extent be mended. At the same time, it will become clear that Régis’ anti-scepticism is not so simple and straightforward as he says it is. Indeed, I suggest that Régis’ anti-

Quoting this article

Adriaenssen, Han Thomas (2015) “Anti-Scepticism in the Wake of Descartes. The Case of Pierre-Sylvain Régis”. *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1: 94-114.

scepticism may ultimately rely on his, rather complex, metaphysics of divine creation.

I proceed as follows. In Section I, I sketch Régis' proof for the existence of extended beings. In Section II, the problem that Wells raises for Régis is introduced. I outline an answer to that problem in Section III. This will involve turning to the thinker whom Wells casts as the source of Régis' problems: Arnauld. I present Du Hamel's problem in Section IV. The discussion there naturally raises the question whether Régis has a convincing answer to scenarios of divine deception.

Section I. Ideas and Exemplary Causes

According to Régis, scepticism can be defeated by reflecting on the nature of our ideas. Like his fellow-Cartesians Arnauld and Desgabets, Régis (1691a: I, 1) uses "idea" as a synonym of "thought" ("perception").¹ Every thought or idea, he explains, has two dimensions. On the one hand, every idea is a modification of someone's mind. On the other, every idea is the idea of something: there is something it represents. For example, my idea of the sun can be described by saying that it is a mode of my mind, or by saying that it is a representation of the sun. In Régis' own words: every idea has both "formal being" (qua modification of a mind) and "objective being" (qua representation of this or that). Régis also speaks of the objective being of an idea as its "power to represent" (196).

Having drawn this distinction, Régis proceeds to ask how our ideas must be causally accounted for. In his discussion of this question, he first introduces a general rule: "[U]n effet ne peut avoir plus de perfection qu'il en a reçu de sa cause totale" (69). The perfections of an effect, that is, cannot go beyond those of its cause. If an effect has perfection *F*, it must owe that perfection to a cause that has *F*-ness too. Otherwise, the effect would have gotten its *F*-ness *ex nihilo*. In a second stage, he asks whether our ideas could have been caused by our own minds only. His answer is that this depends on how one describes them. If we describe our ideas as mere mental modes – if we concentrate on their formal being, that is – intramental causation suffices to account for them. This is compatible with the general rule that effects cannot exceed their causes. If we

¹ Cf. Desgabets, 1675: 106 and Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*: chap. 5, in Arnauld, 1780: XXXVIII, 198.

describe ideas as representations, however – if we concentrate on their objective being, that is – things are more complicated. For according to Régis, his general causal rule implies that the objective being of every idea must have been caused by something that really (“formally”) contains all the represented perfections: “La propriété que chaque idée a de représenter une chose plutôt qu’une autre, suppose nécessairement un objet actuellement existant qui contient formellement toutes les perfections que l’idée représente” (75). Thus, Régis draws an inference from 1) the perfections of an effect cannot go beyond those of its cause, to 2) every idea for its objective being is dependent upon an actually existent cause that formally contains all the represented perfections.

Régis also put this point in terms of “exemplary causality”: an idea owes its objective being to an actually existent exemplary cause that formally contains all the represented perfections: “[T]outes les idées, quant à la propriété de représenter, dépendent de leurs objets comme de leurs causes exemplaires”, and “la cause exemplaire des idées doit contenir formellement toutes les perfections que les idées représentent” (77). My idea represents what it represents because it was as it were “modeled after” a cause that formally contains all the represented perfections. According to Régis, this conclusion allowed him to demonstrate the existence of extended substance (also “extension”, for short) and its modes. By “extended substance”, Régis, like Desgabets, meant the total quantity of matter in the universe, of which all singular bodies (this stone, that tree) are modifications. Extended substance, for Régis, is “un tout dont les corps particuliers sont les parties intégrantes, en tant qu’ils ont résulté de sa division” (201).² The existence of extended substance can be proven by reflecting on one’s idea of extension. Qua mode of my mind, my idea of extension might have been caused by my mind. But 2 says that qua representation of extension, my idea of extended substance must have been caused by extended substance. From the mere fact that I can entertain an idea of extension, it follows that an extended substance must at some point have existed as the cause of my idea’s objective being (see 74-78). And from this, I can further conclude that extended substance still exists. For, again like his fellow-Cartesian Desgabets, Régis believed that substances are indefectible. Therefore, if extended substance exists at one moment of time, it does so at all future moments too (see 90).³

The existence of extended modal beings is established in a similar way. Régis derives from 2 that the sun or this stone must at some moment of time

² Cf. Desgabets, 1983-1985: 88 and 92.

³ On the “indefectibility thesis” in Desgabets, see Easton, 2005.

have existed to exemplarily cause the objective being of my ideas of them. Yet, unlike substances, modal beings are defectible. They can go out of existence. Hence, something more than 2 is needed to warrant belief in the current existence of modal beings. According to Régis, this belief is undergirded by the fact that our bodies are sensorily affected from without in ways that do not depend on our will and the variety of which argues the actual division of extension in different modes or parts (see 105).

Régis was euphoric about the anti-sceptical potential of his philosophy. About his proof for the existence of extension, for example, he wrote:

[C]ette manière de démontrer l'existence de l'étenduë est si simple et si naturelle, que je ne puis concevoir pourquoi j'ay esté si long-temps à la comprendre, et à me délivrer par ce moyen de l'erreur où j'étois, de croire qu'il n'y avoit que la foy qui me pouvoit rendre certain de l'existence de l'étenduë (75).⁴

Indeed, Régis thought he had significantly gone beyond Descartes, whose appeal to a benign God could offer but a probable argument for the existence of extramental extension corresponding to my idea of it: “car de dire simplement que si cela n'estoit pas vray, Dieu seroit un trompeur, ce seroit plutôt alléguer une raison de convenance, qu'apporter la véritable cause de la vérité de nos idées” (Régis, 1691b: 91-92).

But if Régis has indeed gone beyond Descartes, his argument clearly echoes a number of important Cartesian concepts. Thus, the causal rule that effects cannot exceed their causes famously features in Descartes' Third Meditation (AT: VII, 40 and CSM: II, 28). And it would seem that Descartes' distinction there between the formal and objective reality of an idea neatly mirrors Régis' distinction between ideas qua modes of thought and ideas qua representations. Generally, indeed, one might think of Régis' anti-scepticism as leaning on a generalization of Descartes' causal proof of God's existence. As Descartes had argued in the Third Meditation, the “objective reality” that is contained in my idea of God infinitely exceeds my mind and therefore can only have been caused by God himself. Reflecting on my idea of God, then, allows me to conclude that he exists. What Régis has done, it seems, is to use the very same argumentative strategy to prove the existence of many other things too.

But is the similarity a genuine one? And is Régis' confident anti-scepticism really warranted? Both questions have been answered in the negative by Régis' contemporary Jean Du Hamel and the modern scholar Norman Wells.

⁴ Régis (1691a), p. 75.

According to Wells, the usage of “objective being” that Régis inherits from Arnauld marks a break with both scholastic tradition and Descartes. And this fact seriously impinges on the success of Régis’ existential proofs, Wells argues. This critique will be discussed in Sections II and III below. According to Du Hamel, Régis had oversimplified Descartes’ thought. More precisely, Régis had turned a blind eye to Descartes’ notion of “eminent containment” of effects in their causes. This notion and the problems surrounding it will be discussed in Section IV. Until that time, however, I will put them to one side.

Section II. Wells’ Problem

According to Wells, there is a basic affinity between the way in which scholastics such as Francisco Suárez spoke of “objective concepts” and the way in which Descartes spoke of “objective reality” or “idea taken objectively”. But, Wells claims, Régis follows Arnauld in using the term “objective being” in a rather different way, which causes a problem for his anti-sceptical argument.

Suárez distinguished between “formal concepts” and “objective concepts”. Formal concepts are operations of the mind that represent things to us. The objects that are represented by these operations, however, can be called “objective concepts”. For example, when I think of Peter, Peter himself is an objective concept. My thought of Peter, however, is a formal concept. This formal concept enshrines two dimensions. On the one hand, it is a mere state of my mind. But on the other, it is a representation that pertains to Peter. To view it merely qua state of mind is to view it “materially”, Suárez explains. To view it qua representation of Peter, however, is to view it “formally” (*Disputationes Metaphysicae* II, 1, 1 and VIII, 3, 16, in Suárez, 1856: XXV, 65a-b and 288a).

This material-formal-objective terminology returns in and around Descartes’ *Meditations*. Thus, in the Fourth Replies to Arnauld, Descartes explains that ideas can be viewed either materially or formally (AT: VII, 232 and CSM: II, 163). To view an idea materially is to view it qua modification of the mind. To take it formally, however, is to view it as a representation of this or that. But, as we are told in the Preface, ideas can also be viewed “objectively” (AT: VII, 8 and CSM: II, 7). Objectively, the idea of the sun just is the sun itself, albeit in a special, intramental mode of being (see AT: VII, 102-103 and CSM: II, 75). Just as Suárez’ objective concept, Descartes’ idea taken objectively just is the thing that is represented, then. The main difference is that for Descartes,

ideas taken objectively always enjoy intramental existence (see Wells, 1990: 42-43).

There is considerable disagreement over how exactly Descartes' terminology must be interpreted. According to Wells, however, Descartes is a true heir to scholastic tradition when he introduces his material-formal-objective terminology. Thus, on Wells' reading, the term "idea" in Descartes can be used for both i) an act of cognition and ii) an intramentally existent object of cognition. In Wells' own words, Descartes is distinguishing between "the knowing process and a distinct intramental non-representative being" (151).⁵ On his interpretation, "idea taken objectively" picks out ii. The terms "idea taken materially" and "idea taken formally", by contrast, pick out two aspects of i, respectively: i^a) the act qua state of mind only, and i^b) the act qua representation. For example, when I think of the sun, I engage in i) an act of thought that is directed at ii) an intramentally existent sun. My act of thought can be described as i^a) a mere state of my mind, and this is what Descartes means by "idea taken materially". Alternatively, the act of thought can be viewed as i^b) a state of my mind precisely insofar as it is representative of the sun. This is what is described by "idea taken formally". Lastly, the terms "idea taken objectively" stand for ii) the intramentally existent sun. In the Third Meditation, Descartes also speaks of the "formal reality" of an idea and the "objective reality" that is contained in it in order to refer to i^a and ii (see AT: VII, 40 and CSM: II, 27-28, and Wells, 1994: 145).

Now, Wells submits that, as from Arnauld, Cartesians no longer used "objective being" and "objective reality" to refer to objects of representation. They no longer used these terms to refer to ii, that is. Rather, they used these terms to refer to that which does the representing. Thus, Arnauld speaks of "that which represents a circle" to me as "ce qu'on appelle autrement la réalité objective du cercle", and Régis defines "objective being" as an idea's "vertu de représenter" (Arnauld, 1780: XL, 61). From this, Wells concludes that in these authors, terms like "objective being" and "objective reality" have taken the place of i^b in Descartes. They are used to refer to a mental act insofar as it is representative of something. Now, Descartes had said that ideas taken objectively may require more than intramental causation. Viewed qua modes of the mind, however, intramental causation suffices to account for our ideas (see AT: VII, 40-41 and CSM: II, 27-28). But according to Wells, Arnauld cannot say

⁵ Cf. Secada, 2000: 78-80.

that the objective reality of an idea can call for an extramental cause. Since it has been reduced to *ib*, in Arnauld the term “objective reality” refers just to an act of the mind, viewed qua representation. But this very same act can also be described as simply a mental modification. Therefore, Wells submits, there is no reason why objective reality in Arnauld should ever call for anything but the mind itself to bring it about. However, in Arnauld, no extramental efficient cause is at issue as it was for Descartes: “Arnauld’s [objective reality] calls only for an intramental cause, no less than the perceiving activity itself” (Wells, 1994: 154).⁶ This is a problem that, according to Wells, Régis inherits from Arnauld alongside his use of “objective being”.

Clearly, the problem as Wells presents it heavily relies on a certain interpretation of Descartes. And this reading can be challenged. For instance, while Wells distinguishes between *ib* and *ii*, Lilli Alanen contends that there is no difference between ideas taken formally and ideas taken objectively (see Alanen, 2003: 131).⁷ Hence, one might be tempted to dismiss the problem that Wells raises for Arnauld and Régis simply by criticizing the Descartes-interpretation that he relies on. This is not, however, what I propose to do. Rather, I shall remain noncommittal as to the virtues and vices of Wells’ Descartes-exegesis. For I believe that, independently of the merits of that exegesis, the problem that Wells raises is a valid one. He is right to point out that it is not obvious why Arnauld’s or Régis’ objective reality and objective being should ever require more than intramental causation. Therefore, I shall proceed as follows. First, I will reformulate Wells’ problem by explaining why that is not obvious; second, I will, in Section III, suggest a solution to the problem.

The Problem Restated

Here I argue that there is textual evidence to the effect that for both Arnauld and Régis, an idea represents *x* rather than *y* because of its internal structure or configuration. Since for Arnauld and Régis, ideas are thoughts (“perceptions”) that modify the mind, this means that the representative power of an idea consists in the internal structure or configuration of a mental state. But it is not clear that the configuration of a mental state requires more than a substantial mind to cause it. It is not obvious, that is, that Arnauld’s and Régis’

⁶ Also see Wells, 1999: 270–271.

⁷ Cf. Clemenson, 2007.

objective reality and objective being ever require more than intramental causation. Here lies the legitimacy of Wells' query.

That the objective reality of an idea for Arnauld indeed amounts to its being internally structured in a certain way can be gleaned from his discussion with Pierre Bayle on the difference between carnal and spiritual pleasures in the *Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens* of 1687. According to Bayle, all pleasures are spiritual in so far as they are mental occurrences.⁸ However, some are called "carnal" rather than properly "spiritual" because they have been occasioned by, say, the odour of roasted meat rather than incense. In fact, Bayle thinks that what kind of pleasure is instantiated by one single modification of the mind depends on the cause that induced that modification, not on its internal properties. Thus, changing the occasional cause of some modification is sufficient for changing the character of that modification from spiritual to carnal: "Changez seulement les causes occasionelles de ces deux plaisirs [a carnal and a spiritual one], et laissez-les en eux-mêmes ce qu'ils étoient auparavant, vous trouverez qu'il faudra faire un échange de leur titre, et appeller corporel celui qu'on nommoit spirituel" (Bayle, 1971: 455a). In his reply, Arnauld broadens the object of the discussion somewhat by taking Bayle's claim about pleasures to be applicable to other kinds of mental modifications as well. Thus, he also mentions thoughts, volitions and pleasures. All these mental states, Arnauld thinks, have in common that they are modifications of a mind; they do differ enormously, however, when they are considered with regard to their objects, "par rapport à leur objet". Now, what does this "rapport à leur objet" consist in? The following passage sheds light on this issue:

Ils [our thoughts, volitions etc.] ont un autre rapport à ce qui est leur objet, en quoi ils peuvent être fort différents. Car qui peut douter, que l'ame d'un homme qui aime Dieu [...] ne soit autrement modifiée, que l'ame d'un homme qui aime la bonne chère (Arnauld, 1780: XL, 60)?

The connective "car" suggests that the fact that the mind is now modified in one way and then in another is sufficient for saying that it is now engaged in a thought of x and then in a thought of y . I now think of x and later think of y because the thought that now modifies my mind has one structure, while the thought that later modifies it has another.

⁸ See his *Réponse de l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres à l'avis qui lui a été donné sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche, touchant le plaisir des sens, &c.* of 1685, in Bayle, 1971: 444-461.

As Arnauld goes on, it appears that, moreover, in order for some thought or idea to be of x rather than y , it is necessary that it be structured in one way rather than another. This becomes clear when he contrasts his position to Malebranche's, which he thinks is similar to Bayle's. In his *Trois Lettres* of 1685, Malebranche had argued that our mental modifications "contain" what they represent in the sense that they are related to ideas in God's mind. Drawing on Malebranche's own metaphor (see Malebranche, 1958-1984: VI, 217), Arnauld explained his adversary's position as follows: just as a purse will be the same purse, whether we remove the coins and replace them for tokens ("jetons") or not, it is possible for one modification of the mind to have different contents, depending on the extramental objects to which it is related (which it contains). Arnauld strongly disagrees: it is impossible that "la perception que j'ai d'une araignée, sans rien changer de ce qu'elle a de physique et de réel, pourroit devenir la perception d'un éléphant" (Arnauld, 1780: XL, 61).

In order for a given idea or thought to pertain to x rather than y , then, it must be structured in one way rather than another. Putting together these results, one can say that for Arnauld, the representative power of an idea or thought consists in its internal structure (see Nadler, 1989: 170). Objective reality, that is, consists in the internal structure or configuration of a mental state. But this raises the question why, on Arnauld's account, anything more than intramental causation should be needed in order to account for the objective reality of an idea. Indeed, we can see why Wells should say that in Arnauld, objective reality "calls only for an intramental cause, no less than the perceiving activity itself". There is textual evidence to the effect that for Régis too, the representational capacity of an idea stems from its internal configuration. Again, then, the question arises why a mental configuration should require more than intramental causation.

In reply to his critic Du Hamel, Régis explained that the power of ideas to represent objects relates to ideas qua modifications as form to matter (see Régis, 1692: 6).⁹ Unfortunately, Régis does not work out this concept. But arguably, our best chance of acquiring a better understanding of just how he envisages the relation between the power of ideas to represent and ideas qua modifications lies in looking at what he has to say about the notions of "form" and "matter" in the "Physique" of his *Système*. As a Cartesian, Régis was of course not likely to be very benevolently disposed to scholastic hylomorphism.

⁹ On the controversy between Régis and DuHamel, see also Ariew, 2011: 123-125.

Indeed, one would expect him to launch the stock critique against formal explanations that forms constitute a kind of queer substances over and above the matter they inform.¹⁰ Interestingly, however, Régis does not level this critique. On the contrary, he warns that on Aristotle's account, forms were nothing like autonomous substances. Rather, Régis claims, forms were just the organizational principles of matter, and to say that a piece of matter is informed by a given form is to say that it is modified or configured in a certain way. When Aristotle spoke of forms in his *Physics*, then, "il semble insinuer que par ce mot, il ne faut entendre autre chose que les parties de la matière considérées comme telles ou telles, c'est-à-dire, comme modifiés de telle ou telle façon" (Régis, 1691a: I, 391). The specific properties of a given material body result from the configuration or organization of its parts, which organization may be called its form: "[I]l y a par exemple, dans la matière de l'or et du marbre un certain ordre et arrangement de parties, qui fait que la matière de l'or et du marbre a des propriétés qu'elle n'aurait pas, si les parties estoient autrement arrangées" (392).¹¹

What does this understanding of hylomorphism mean for Régis' claim that an idea's power to represent relates to an idea qua modification as form to matter? The most straightforward way to unpack this analogy is to say that an idea represents a given object because it is a modification having a certain kind of structure or internal configuration. But if that is indeed Régis' view, Wells' query gains salience again. For it seems that internal configurations of mental modifications could very well have been brought forth by the mind itself. Indeed, there seems to be no need to call for extramental causation here. In the following subsection, I address this problem by returning to the alleged source of Régis' troubles: Arnauld. I will argue that, *pace* Wells, there are scenarios where Arnauld's objective reality can call for extramental causation. This will suggest a solution to the problem that Wells finds with Régis' understanding of objective being as well.

Section III. Arnauld Revisited

It is true that Arnauld's objective reality consists in a determinate configuration of a given mental state. But we must also heed the notion in Arnauld that when I think of x , x has "objective being in the mind". We have to

¹⁰ On this stock critique, see Pasnau, 2004: 47f.

¹¹ See also Ott, 2008: 11. On Régis' physics in general, see Mouy, 1981: 145-167.

ask just what Arnauld meant when he claimed that something had objective being in the mind. According to John Yolton, Arnauld spelled out the notion of “objectively or intelligibly being in the intellect” in an ontologically neutral way so that to say that x objectively or intelligibly exists in the mind is simply to say that x is understood, perceived, cognized or represented (see Yolton, 1984: 38–39).¹² At first sight, there appears to be ample evidence for such a reading in Arnauld. Thus, we read that “une chose est objectivement dans mon esprit, quand je la conçois”, and that there is “point de différence, entre dire, que Dieu connoît une telle chose, et qu’une telle chose est objectivement en Dieu” (*Des vraies et des fausses idées*, chap. 5, in Arnauld, 1780: XXXVIII, 198).¹³ This could suggest that to say “ x objectively exists in my mind” is no more than a complex way of characterizing x as “cognized by me”.

But Arnauld’s notion of objectively being in the intellect is more substantial than that (see Kremer, 1994: 101). This comes to the fore in chapter 5 of *Des vraies et fausses idées*, where we are told that

[I] ne faut pas confondre l’idée d’un objet, avec cet objet conçu, à moins qu’on n’ajoute, en tant qu’il est objectivement dans l’esprit. Car être conçu, au regard du soleil qui est dans le ciel, n’est qu’une dénomination extrinseque, qui n’est qu’un rapport à la perception que j’en ai. Or ce n’est pas cela que l’on doit entendre, quand on dit, que l’idée du soleil est le soleil même, en tant qu’il est objectivement dans mon esprit. Et ce qu’on appelle être objectivement dans l’esprit, n’est pas seulement être l’objet, qui est le terme de ma pensée, mais c’est être dans mon esprit intelligiblement, comme les objets ont accoutumé d’y être (*Des vraies et des fausses idées*, chap. 5, in Arnauld, 1780: XXXVIII, 198).

Arnauld is clearly trying to hew as close to Descartes as possible here. He explains that for x to objectively exist in the intellect is not merely for x to be extrinsically denominated, just as Descartes had pointed out to Caterus in the First Replies (see AT: VII, 102–103 and CSM: II, 75). Rather, it is for x to genuinely have acquired an intramental mode of existence. In the following passage, Arnauld makes just that point when discussing an object’s “intelligible” existence in the intellect (which for him was tantamount to an object’s objective existence there¹⁴): “Un soleil intelligible n’est autre chose, selon ce que nous venons de voir dans S. Thomas, que le soleil matériel, selon ce qu’il est dans l’entendement de celui que le connoît: *secundum esse quod habet in cognoscente*” (*Des vraies et des fausses idées*, chap. 14, in Arnauld, 1780: XXXVIII, 251).

¹² Cf. Wells, 1994: 176–177.

¹³ Cf. *Des vraies et des fausses idées*, chap. 13, in Arnauld, 1780: XXXVIII, 247. See also 216.

¹⁴ Cf. “[O]n peut dire que ce qui est objectivement dans notre esprit y est intelligiblement” (*Des vraies et des fausses idées*, chap. 11, in Arnauld, 1780: XXXVIII, 230).

Thus, we have two claims in Arnauld: a) the objective reality of an idea is the configurational structure that makes it a representation of x rather than y ; and b) objects of representation have intramental or “objective” being. As far as I can see, an object’s having objective being for Arnauld is not something over and above its idea’s having a certain objective reality.¹⁵ Whenever x has objective being in my mind, one of my thoughts is structured or configured according to x . And whenever it is so structured, x has objective being in my mind. Indeed, I submit that the most straightforward way to square the foregoing two claims is as follows. According to Arnauld, c) an object x is represented by a certain configuration or structure of the mind, which configuration or structure somehow realizes x itself in a special, intramental mode of being. According to Arnauld, that is, an intramental instantiation of x is what structures my thought and makes it representative of x . What represents x , then, somehow is x itself.¹⁶ Now, if the configuration that represents x somehow realizes x itself, it becomes conceivable that more than a mind can be needed to make my thought representative of x . For if x is a being that goes beyond, or is “higher than”, my individual mind, could my mind have brought forth an instantiation of it? If, for instance, x is God, a Cartesian might reasonably contend that it takes more than my mind to causally account for an intramental instantiation of x .¹⁷ That is, despite appearances and *pace* Wells, it is not impossible for an Arnauldian objective reality to require an extramental cause.

At this point, let me return to Régis. Régis does not claim quite as clearly as Arnauld that thinking of the sun amounts to having an intelligible or objective sun in the mind. Hence, one cannot with certainty ascribe such a position to him. The claim that I want to make is a more modest one. It is that such a position would reveal a rationale behind Régis’ inference from 1) the perfections of an effect cannot go beyond those of its cause, to 2) every idea for its objective being is dependent upon an actually existent exemplary cause that formally contains all the represented perfections. To see this, suppose that my current idea has the power to represent x . Also suppose that it has this power or objective being because it somehow realizes or instantiates x itself. Now, what could have brought about such an instantiation of x ? In light of 1, it seems that

¹⁵ Here, I agree with Kremer, 1994: 99.

¹⁶ For similar interpretations of Descartes, see Perler, 2004: 75-76 and Clemenson, 2007: 59.

¹⁷ See the analysis of Descartes’ causal proof of God’s existence in Clemenson, 2007: 55-56.

it must be something with x 's perfections. In light of 1, that is, the most obvious candidate for causing the power to represent x of my current idea would seem to be x itself. Thus, 2 naturally comes into view.

To take stock, on Wells' reading, Arnauld and Régis reduced the objective reality or objective being of our ideas to properties of cognitive acts that can be caused by a substantial mind itself. But as I have argued, for Arnauld that which makes a thought representative of x is not *just* a mental configuration: it is also an intramental instantiation of that which is represented. It is such a view of representation, I submitted, that Régis may need as well. If Régis is implicitly relying on such a view, indeed, it would seem that he can plausibly maintain that a given idea's power to represent x requires x as its cause. He can insist on inference of 2 from 1 that Wells questioned, that is.

When Régis' argument is thus understood, it seems that it should be acceptable to many Cartesians, including Descartes himself. After all, thinkers such as Descartes and Arnauld were also committed to the causal axiom that effects cannot exceed their causes, and to the view that the idea of x somehow realizes x itself. And on my reconstruction, these are precisely the basic ingredients of Régis' anti-scepticism. Nevertheless, Descartes did not draw the strong anti-sceptical conclusion that Régis draws. According to Descartes, reflecting on the nature of my ideas suffices to prove the existence of God, but not that of other things. To prove the existence of material objects, indeed, I have to rely on God's benignity. Thus, the question arises whether Régis satisfactorily justifies the extent to which he goes beyond Descartes. As we shall see, it is not clear that he does. This comes to the fore by looking at the controversy between Régis and Du Hamel.

Section IV. A Problem from Descartes

Jean Du Hamel was a scholastic thinker with little affinity for Cartesian philosophy. It is hardly surprising, then, that he should launch a sustained critique against Régis' philosophy in the 1692 *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de Mr. Régis*. In that work, Du Hamel does not only criticize Régis from his own, scholastic point of view. Interestingly, Du Hamel also submitted that Régis' epistemology should be unacceptable to those who are sympathetic to Descartes' thought.

More precisely, Du Hamel pointed out that according to Descartes, taken objectively, the ideas of material objects such as the sun or a stone might have been caused by our own minds rather than by those corporeal beings themselves. Descartes says of these ideas: “I can see nothing in them which is so great or excellent as to make it seem impossible that it originated in myself” (AT: VII, 43 and CSM: II, 29). To Du Hamel this suggested that even from a Cartesian point of view, Régis’ anti-sceptical proof must be “tres-defectueuse”:

On soutient au contraire, que cette preuve est tres-defectueuse, ainsi que Monsieur Descartes convient luy-même, Méditation 3, de l’existence de Dieu, nombre 22, où il dit. *Pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n’y renconnois rien de si grand ni de si excellent, qui ne me semble pouvoir venir de moy-même*, et partant selon Monsieur Descartes, l’idée de l’étenduë peut venir de moy-même (Du Hamel, 1692: 66).

At first sight, Descartes’ claim may look a bit surprising. After all, we have seen that according to Descartes, my idea of the sun, taken objectively, just is the sun itself. Moreover, Descartes also believed that the perfections of an effect cannot go beyond those of its cause. Hence, the cause of my idea of the sun taken objectively, it seems, must somehow contain the perfections of the sun. Thus the sun itself comes into view as the obvious cause of my idea of the sun taken objectively. So why did Descartes not draw the conclusion that only the sun itself could cause my idea of the sun taken objectively?

The reason is that he believed that the perfections of the sun could be contained in some special way in my mind. The sun and its perfections can be said to be contained “eminently” there. In the following passage from his reply to the Second Objections, Descartes explains the distinction between “formal containment” and “eminent containment” as follows:

Whatever exists in the objects of our ideas in a way which exactly corresponds to our perception of it is said to exist *formally* in those objects. Something is said to exist *eminently* in an object when, although it does not exactly correspond to our perception of it, its greatness is such that it can fill the role of that which does so correspond (AT: VII, 161 and CSM: II, 114).

Thus, though the objective reality contained in my ideas of men, trees and horses is apt to be caused by men, trees and horses, it may also have been caused by something that surpasses men, trees and horses in greatness and which may thus have fulfilled the role of causing the objective reality of my ideas in their stead. In Descartes’ view, the human mind is one such being. Indeed, my mind sufficiently surpasses the sun, horses and stones in greatness in order for it to cause the objective reality contained in my ideas of them. In a nutshell, then, the perfections of the sun are formally contained in the sun itself,

but eminently in my mind. Therefore, both the sun and my mind are possible candidates for causing the objective reality contained in my idea of the sun.

The problem that Du Hamel raises for Régis is partially an argument from authority: Régis's epistemology conflicts with Descartes' thought, the authority of which Régis should accept. But Du Hamel's problem is not only an argument from authority. It also points to a philosophical difficulty for Régis. For if our minds are powerful enough to "fulfill the role" of material objects, then both material objects and our minds become candidates for causing the objective being of our ideas of material objects. We have seen that according to Régis, the perfections of an effect cannot go beyond those of its cause. Also, I have suggested that Régis may believe that the objective being of my idea of x somehow realizes x . If Régis was committed to both these claims, I argued, his conclusion that x itself is the obvious cause of the objective being of my idea of x becomes understandable. But if the perfections of x are not only formally contained in x itself, but also eminently in my mind, x no longer is the only obvious cause of the objective being of my idea of x . Indeed, my mind has become a potential cause too. In the light of this problem, it is important to see what Régis has to say in reply to the Descartes-passage that was adduced by Du Hamel.

In his 1692 *Réponse aux réflexions critiques*, Régis tries to explain away that passage. Indeed, he contends that Descartes had only meant to say of ideas viewed qua modes of mind that they can be intramentally caused:

J'avouë que dans le lieu cité M. Descartes dit qu'il semble que l'idée de l'étenduë puisse venir de nous-mêmes; mais il entend parler de l'idée de l'étenduë considérée selon son estre formel, et point du tout de l'idée de l'étenduë considérée selon son estre objectif (Regis, 1692: 37).

There is no doubt that Du Hamel's Descartes-exegesis is better than Régis' here (see Schmaltz, 2002: 235). It appears, then, that Régis underestimates the problem that the Cartesian passage quoted by Du Hamel poses for him. Moreover, in Descartes the concept of eminent containment had been one of the principal vehicles of his scenario of radical divine deception. After all, God too eminently contained the perfections needed to bring about the objective reality that is contained in our ideas of material things. Consequently, the objective reality of those ideas could be causally accounted for by God, even if no material things existed formally. Surely, Régis could not deny that Descartes had taken seriously such a scenario of divine deception. And this raises the question how Régis himself deals with the sceptical challenge that it poses.

Fortunately, Régis explicitly discusses a scenario of divine deception at the beginning of his “Logique”. There, indeed, he ventures that a scenario of radical divine deception is intrinsically contradictory. As I will suggest in the next paragraphs, it is here that Régis may be relying on the creation doctrine that he inherits from Desgabets more than he is willing to explicitly acknowledge. Here is Régis’ claim to the effect that radical divine deception is inconceivable:

Mais peut-estre que je raisonne mal, quand je conclus que la propriété que mon idée a de représenter l’étenduë, vient de l’étenduë même comme de sa cause: car qu’est-ce qui m’empêche de croire que si cette propriété ne vient pas de moy, elle ne vienne au moins d’un esprit supérieur au mien, qui produit en moy l’idée de l’étenduë, bien que l’étenduë ne soit pas actuellement existante. Toutefois, quand j’y fais réflexion, je vois bien que ma conséquence est bonne, et qu’un esprit, quelque excellent qu’il soit, ne peut faire que l’idée que j’ay de l’étenduë me représente l’étenduë plutôt qu’une autre chose, si l’étenduë n’existe pas; parce que s’il le faisoit, l’idée de l’étenduë ne seroit pas une représentation de l’étenduë, mais une représentation du Neant, ce qui est impossible (Régis, 1691a: I, 75).¹⁸

It is impossible even for God to give me an idea of extension if no extension exists. For in that case, my alleged idea of extension would be an idea of nothingness, rather than of extension. And it is impossible that there be a representation of nothingness. Taken at face value, this argument is hardly convincing. After all, to say that a given idea is a representation of nothingness might mean two things: a) the idea has no external correlate; b) the idea has no content. It seems that b, but not a, is absurd. Yet, if God would create an idea of extension in my mind even though no extension exists, it seems that a would be true of that idea, not b. Even though the idea would have no external correlate, it would still have “extension” as its content. But that means that nothing obviously absurd or impossible would follow from Régis’ scenario of divine deception.

Of course, 2 says that if no extension ever existed, “extension” could not be the content of any idea. But Régis cannot appeal to 2 in criticizing the above scenario of divine deception. After all, 2 is precisely what that scenario challenges: the words “peut-estre que je raisonne mal” follow immediately after Régis has used 2 to derive his anti-sceptical conclusion. So is there any way in which Régis can maintain that “extension” cannot be the content of a given idea if extension does not exist without begging the question? In concluding this section, I will suggest that Régis’ metaphysics of creation might provide an answer here.

¹⁸ Cf. Régis, 1691a: I, 77.

Régis' view on creation was deeply influenced by the writings of Robert Desgabets. Desgabets had radicalized Descartes' voluntarism, according to which God freely established the eternal truths. According to Desgabets, not only did God freely establish the eternal truths, he also freely determined what is possible or even so much as conceivable: "[A]vant le décret de Dieu, il n'y avait ni réalité, ni vérité, ni même conceptibilité ou de nominabilité" (Desgabets, 1983-1985: 80). But what does it mean to say that possibilities and "conceivabilities" depend on God's decree? According to Desgabets, it meant that possibilities and conceivabilities were part of God's free creation. Indeed, as he put it in his *Traité de l'indéfectibilité des créatures*, what is not created is not possible or even conceivable: "Tout a été fait d'un seul coup, et ce qui n'a point été produit cette première fois est demeuré absolument impossible, inconcevable et innominable (29)".¹⁹ In Régis' *Système* and especially in his *L'usage de la raison et de la foi* of 1704, one finds much the same position. As in Desgabets, the limits of God's creation set the boundaries for what is so much as conceivable. In *L'usage*, Régis tells us that "la conceptibilité est une propriété de l'être, et qu'elle le suppose nécessairement, et par conséquent qu'il est impossible de penser à ce qui n'auroit aucun degré d'être, d'essence, ou d'existence" (Régis, 1996: 264).

These are "radical" positions indeed. And with regard to conceivable substances, Desgabets and Régis are truly uncompromising: in any substance that can be conceived of, essence and existence coincide. To be essentially existent, then, no longer is a divine prerogative for Desgabets (1983-1985: 263) and Régis (1996: 260). But two nuances are in place. First, Desgabets and Régis do not believe that, just because we can conceive of a yet-to-be-built house, it already exists. Rather, my future house is part of creation in the minimal sense that it is contained as a possible modification in material substance. Borrowing from scholastic terminology, Desgabets and Régis say that possible but not actually existent modifications of a substance have a "being of essence" that is grounded in that substance, but not a "being of existence" (see Desgabets, 1983-1985: 81-82 and Régis, 1996: 263).²⁰ Second, though they say that what is conceivable must somehow exist, Régis and Desgabets specify that conceptions that have been contaminated by (implicit) judgments need not have extramental correlates. Thus, when I form an idea of a material God or of a mermaid, I

¹⁹ Cf. Desgabets (1983-1985): 231-232 and 245.

²⁰ On the *esse essentiae* in scholastic debates between the thirteenth and seventeenth centuries, see Hoffmann, 2002.

(implicitly and) erroneously judge that two ideas (“matter” and “God”, or “female upper body” and “fishtail”) belong together. Therefore, my ideas of a material God and of a mermaid need not have external correlates (see Régis, 1692: 19-20).²¹

To be sure, the creation-doctrines in Desgabets and Régis raise many more questions. Answering them in order to further explore the subtleties of these doctrines here would take us too far afield. The importance that these theories have for present purposes consists in that they may help us understand Régis’ dismissal of the above scenario of divine deception. For taking seriously these theories urges a mitigation of the contrast between a and b. After all, what is in no way part of creation is not conceivable either. Thus, if God had not created extension – if he had not given it its being – it would be impossible to conceive of extension. After all, “la conceptibilité est une propriété de l’être”. Hence, having an idea of extended substance while no extension exists would be much like conceiving of the inconceivable. It would be much like having a representation with no content indeed. It would be like having “une représentation du Neant” in a sense that is truly absurd. One can see, then, why Régis should confidently face the threat of divine deception by claiming that it is not a cogent scenario.

Conclusion

In his *Système de Philosophie*, Pierre-Sylvain Régis claimed that he could prove the existence of material beings just by reflecting on the nature of his ideas. This proof, he said, was both simple and strong. By building on Descartes and his *Méditations*, scepticism could be countered. But Régis’ argument has been criticized. According to Du Hamel and Wells, it misconstrued and oversimplified Cartesian concepts, which weakened the strength of Régis’ proof. I have argued that, whether or not Régis’ usage of “objective being” is genuinely different from Descartes’, the problem that Wells raises for Régis can to some extent be deflected. If, like Arnauld, Régis thinks that the mental modification that represents x to me somehow realizes x itself, a rationale behind Régis’ inference from (1) the perfections of an effect cannot go beyond those of its cause, to (2) the idea of x for its objective being is dependent upon an actually existent exemplary cause that formally contains all the perfections of x emerges.

²¹ For discussion of Desgabets, see Cook, 2002.

But this does not solve all problems. Indeed, it might still be objected that the perfections of x are eminently contained in my mind or even in God. Thus, both God and my mind could turn out to be plausible candidates for the objective being of my idea of x . This problematic was brought to Régis' attention by Du Hamel. Régis tried to explain away the passages from Descartes that Du Hamel had adduced, but his attempt does not seem overly successful. Since the possibility that God eminently contains the perfections needed to cause the objective reality of my ideas makes possible a scenario of divine deception, the question arose how Régis deals with such scenarios. I have argued that Régis' answer to such sceptical challenges may be stronger than appears at first sight. I suggested that his rejection of a scenario of divine deception in the *Système* may be undergirded by the metaphysics of creation that Régis to a large extent inherited from Desgabets. As this metaphysics is rich and complex indeed, this means that Régis anti-scepticism may not be quite as simple as he himself appears to think it is.

Bibliography

- Alanen, Lilli (2003). *Descartes's Concept of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ariew, Roger (2011). *Descartes Among the Scholastics*. Leiden: Brill.
- Arnauld, Antoine (1780). *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*. Paris: Sigismond d'Arnay.
- AT Descartes, René (1974-1983), *Œuvres de Descartes*, ed. by Charles Adam and Paul Tannery. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Bayle, Pierre (1971). *Œuvres diverses*, ed. by Alain Niderst. Paris: Éditions sociales.
- Clemenson, David, 2007. *Descartes' Theory of Ideas*. London: Continuum.
- Cook, Monte L. (2002). "Robert Desgabets's Representation Principle". *Journal of the History of Philosophy* 40 (2): 189-200.
- CSM Descartes, René (1984-1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Desgabets, Robert (1675). *Critique de la Critique de la recherche de la vérité, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connoissances solides*. Paris: J. Du Puys.
- (1983-1985). *Oeuvres philosophiques inédites*, ed. by Joseph Beaude. Amsterdam: Quadratures.
- Du Hamel, Jean (1692). *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de Mr. Régis*. Paris: Couterot.

- Easton, Patricia (2005). “Desgabets’s Indefectibility Thesis – a step too far?”. In *Receptions of Descartes. Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, ed. by Tad M. Schmaltz: 27-41. London: Routledge.
- Hoffmann, Tobias (2002). *Creatura Intellecta. Die Ideen und Possibilen bei Duns Scotus, mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Münster: Aschendorff.
- Kremer, Elmar J. (1994). “Arnauld’s Philosophical Notion of an Idea”. In *The Great Arnauld and Some of his Philosophical Correspondents*, ed. by E. J. Kremer: 89-107. Toronto: University of Toronto Press.
- Malebranche, Nicolas (1958-1984). *Oeuvres complètes de Malebranche*, ed. by André Robinet. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Mouy, Paul (1981). *Le développement de la physique cartésienne (1646-1712)*. New York: Arno Press.
- Nadler, Steven. M. (1989). *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Princeton: Princeton University Press.
- Ott, Walter (2008). “Régis’s Scholastic Mechanism”. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 39 (1): 2-14.
- Pasnau, Robert (2004). “Form, Substance, and Mechanism”. *The Philosophical Review* 113 (1): 31-88.
- Perler, Dominik (2004). “Inside and Outside the Mind – Cartesian Representations Reconsidered”. In *Perception and Reality from Descartes to the Present*, ed. by Ralph Schumacher: 67-87. Paderborn: Mentis.
- Régis, Pierre-Sylvain (1691a), *Système de Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique, la Physique et la Morale*. Amsterdam: Huguetan.
- (1691b). *Réponse au livre qui a pour titre P. Danielis Huetii, [...] Censura philosophiae cartesianae, servant d’éclaircissement à toutes les parties de la philosophie, surtout à la métaphysique*. Paris: Cusson.
- (1692). *Réponse aux Réflexions critiques de M. Du Hamel sur le système cartésien de M. Régis*. Paris: Cusson.
- (1996). *L’usage de la raison et de la foi [1704]*, ed. by Jean-Robert Armogathe. Paris: Fayard.
- Schmaltz, Tad M. (2002). *Radical Cartesianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008). *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Secada, Jorge (2000). *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suárez, Francisco (1856). *Opera Omnia*, ed. by Charles Berton. Paris: Vivès.
- Wells, Norman J. (1990). “Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez”. *Journal of the History of Philosophy* 28 (1): 33-61.

- (1999), “Jean DuHamel, the Cartesians, and Arnauld on Idea”. *The Modern Schoolman* 76 (4): 245-272.
- (1994). “Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes, and Suárez”. In *The Great Arnauld and Some of his Philosophical Correspondents*, ed. by Elmar J. Kremer: 138-183. Toronto: University of Toronto Press.
- Yolton, John W. (1984). *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Oxford: Basil Blackwell.

Conflicting Sentiments: Mandeville, Hutcheson, and Hume on Virtue and Self-Interest

Michael D. Burroughs
The Pennsylvania State University

In “Remark T” of the *Fable of the Bees*, Bernard Mandeville poses a seemingly innocent question: “What hurt do I do to Man if I make him more known to himself than he was before?” (Mandeville, 1988: 229). Shaftesbury before him had professed to reveal the nature of man via the self-reflective method of “soliloquy”, that “Sovereign Remedy” enabling man to “set afoot the powerfulest Facultys of his Mind, and assemble the best Forces of his Wit and Judgment, in order to make a formal Descent on the Territorys of *the Heart*” (“Soliloquy, or Advice to an Author”, in Shaftesbury, 2001: II, 105 and 219). By means of this self-examination man can master the flux of appetites, interests, and passions within his frame and gain “Knowledg of his own *natural Principles*” as grounded in the “fix’d Standard” of virtue (see “An Inquiry Concerning Virtue and Merit”, in Shaftesbury, 2001: I, 174, 198-199, and 218).¹

But Mandeville rejects this “Flattery made to our Species” (Mandeville, 1988: 337).² Indeed, his subsequent depiction of mankind as essentially self-interested and devoid of virtue marks a sharp contrast with the views of his predecessor.³ It is no surprise, then, that Mandeville’s egoist characterization of

¹ These passages should be read in conjunction with Shaftesbury’s discussion of man and virtue in “An Inquiry Concerning Virtue and Merit” (Shaftesbury, 2001: I, *loc. cit.*). In the *Inquiry*, Shaftesbury argues that virtue is natural to man. The “very Principle of Virtue” is “*natural and kind Affection*”, and virtue itself is “no other than the Love of Order and Beauty in Society” (Shaftesbury, 2001a: 41 and 43).

² See also Mandeville, 1988: 39 and 126.

³ Commenting on Shaftesbury’s account of human nature and virtue, Mandeville writes: “[T]wo Systems cannot be more opposite than his Lordship’s and mine” (Mandeville,

Quoting this article

Burroughs, Michael D. (2015) “Conflicting Sentiments: Mandeville, Hutcheson, and Hume on Virtue and Self-Interest”. *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1: 115-135.

man served as a critical target for Francis Hutcheson, David Hume, and Adam Smith – each being influenced by Shaftesbury’s ethics – to provide their own arguments on the nature of virtue and the character of man.

In this essay I will evaluate challenges posed to Mandeville as voiced by Hutcheson and Hume. To begin, I will provide a brief overview of Mandeville’s genealogy of virtue in “An Enquiry into the Origin of Moral Virtue”;⁴ it is this genealogical account that serves as the foundation of Mandeville’s critique of moral theory and, in turn, those moral theorists that “are always teaching Men what they should be, and hardly ever troubling their Heads with telling them what they really are” (39). In Part II, I will turn to Hutcheson’s reply to Mandeville in “An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue”. In this work Hutcheson develops his account of the moral sense: in direct opposition to Mandeville, Hutcheson argues that this faculty determines an immediate, disinterested approval of virtuous action in all men and, further, that this approval is phenomenologically distinct from that of self-interested desire. Although self-interest can provide additional motives to virtuous action, Hutcheson argues that approbation of virtue depends solely on the recognition of benevolent motives to action. But Hutcheson’s response fails to overturn Mandeville’s egoist challenge for two reasons: first, Hutcheson’s arguments do not escape the explanatory “reach” of Mandeville’s genealogical discussion of self-interested motivations to virtue; and, second, Hutcheson does not adequately address the influence of education and custom on one’s conception of moral goodness, nor the relativistic conclusions derived from the effects of these social forces by Mandeville.

Where Hutcheson fails, however, I will argue that Hume succeeds. Hume acknowledges the tenable arguments of Mandeville’s egoism – including certain elements of his genealogical account of virtue – while still demonstrating that approbation of virtue *can* and *does* extend beyond self-interest. Hume’s account of the *origin* of and subsequent *natural* response to the artificial virtue of justice along with his illustration of extensive sympathy – the psychological mechanism by which sentiments are communicated between moral agents – prove effective rebuttals to Mandeville’s egoism. Furthermore, unlike Hutcheson, Hume does

1988: 324). For the former, man is fundamentally benevolent and altruistic; for the latter, man is fundamentally egoistic and selfish. For more on the distinction between Shaftesbury and Mandeville on human nature, see Frederick B. Kaye’s “Introduction” to the *Fable*, in Mandeville, 1988: lxxii-lxxv.

⁴ I will also reference passages from pertinent *Remarks* within the *Fable*.

not deny a robust role to education and custom in the development of man's conception of virtue. But Hume effectively demonstrates why these social forces neither fully explain our moral obligation to the artificial virtue of justice, nor explain the inherent esteem man has for the natural virtues. Taken together, then, Hume is able to do what Hutcheson could not: he provides an account of virtue that withstands the challenge of Mandeville's egoist characterization of man and morality.

Part I. Mandeville on Man, Society, and Self-Interest

Mandeville begins "An Enquiry into the Origin of Moral Virtue" with a description of man's egoism:

All untaught Animals are only solicitous of pleasing themselves, and naturally follow the bent of their Inclinations, without considering the good or harm that from their being pleased will accrue to others. This is the Reason that in the wild State of Nature those Creatures are fittest to live peaceably together in great Numbers, that discover the least of Understanding, and have the fewest Appetites to gratify; and consequently no Species of Animals is, without the Curb of Government, less capable of agreeing long together in Multitudes than that of Man [...] being an extraordinary selfish and headstrong, as well as cunning animal (41).

Man is *by nature* self-interested; he is devoid of original concern for the public good and seeks pleasure and private advantage.⁵ Mandeville's characterization of man leaves us with a pressing question: amongst such self-interested creatures, how can society, which *prima facie* requires man's just action and pursuit of the public good, come into existence let alone remain stable once formed? Mandeville's attempt to answer this question comes in the form of a parable detailing the suppression of man's brute egoism by "Lawgivers".⁶ Early

⁵ In "A Search into the Nature of Society", Mandeville writes: "[B]e we Savages or Politicians, it is impossible that Man, mere fallen Man, should act with any other View but to please himself [...]. Since then Action is so confin'd, and we are always forc'd to do what we please, and at the same time our Thoughts are free and uncontrolled, it is impossible we could be sociable Creatures without Hypocrisy" (Mandeville, 1988: 348-349).

⁶ It is important to note Mandeville's qualification to his parable of the origin of society and moral virtue. Mandeville writes: "This was (or at least might have been) the manner after which Savage Man was broke" (Mandeville, 1988: 46). As Kaye writes in his "Introduction" to the *Fable*: "[H]is [Mandeville's] description of the invention of virtue and society by lawgivers and wise men who deliberately imposed upon man's pride and

legislators recognized that the “Chiefest Ingredients” of man – self-love and pride – made him susceptible of moral training and governance (see “An Enquiry into the Origin of Moral Virtue”, “Remark C”, and “Remark M”, Mandeville, 1988: 45, 75, and 124). Men could be divided into two artificial classes: those of an inferior second class lacking both self-denial and interest in the public good; and those fully rational men, devoid of selfishness and wholly focused on public welfare (see 43-44). Given man’s inherent pride and self-love, the legislators needed only to flatter man by acknowledging his superiority to all other creatures and, in turn, to associate socially expedient qualities with those of the superior class (see 43). Through the influence of flattery savage man would do “violence” to his own nature; he would undergo hardship and deny his appetites in order to gain the pride of being superior to the brutes (see 45). Thus, we have an answer to our pressing question: society is made possible by essential elements of man, namely, his pride and susceptibility to flattery. By means of flattery, man is conditioned to limit his immediate appetites and impulses and to perform the publicly useful actions necessary for a functioning society. By means of pride, society, once formed, can remain stable. In limiting immediate appetites and performing ostensibly benevolent acts, man takes pride in being part of the superior class and increases his self-love in virtue of the praise received from others. Thus, man has substantial motivation to remain in society, motivation stemming from his self-love, prideful passions, and the great pleasure associated with the satisfaction of these passions.

It is here – set in sharp contrast to the appetitive nature of man – that we begin to see Mandeville’s rigorist conception of virtue: virtue is located only in those motives stemming from a purely rational choice of the public good, a choice that requires the complete self-denial of one’s natural appetites and impulses. The original legislators had introduced the “first Rudiments of Morality” in order to rule men more easily. But the common appetitive man (of the second class) recognized the potential for satisfying his interests through self-restraint and pursuit of the public good. He would save himself unnecessary trouble by checking his reckless search for pleasure and reap numerous benefits from those seeking the public welfare (see 48). “Virtue”, it was agreed by all, would be assigned to “every Performance, by which Man, contrary to the impulse of Nature, should endeavour the Benefit of others, or the Conquest of

shame is a parable and not an attempt at history [...]. He did not mean that ‘politicians’ constructed morality out of whole cloth; they merely directed instincts already predisposed to moral guidance” (in Mandeville, 1988: lxiv).

his own Passions out of a Rational Ambition of being good” (48-49).⁷ What had been a distinction in the frame of man – between his rational and appetitive qualities – was now associated with the social division between the virtuous and the vicious. Once established, men took the greatest pleasure (felt pride) from being counted among the noble and virtuous species of humanity while taking pain (felt shame) from being considered vicious pleasure seekers.

According to Mandeville, then, *all* thoughts of and motivations toward virtue and public welfare remain firmly rooted in one’s own self-interested pride and desire for pleasure (see 49 and 57). From his earliest youth, man is educated by means of pride and shame, taking his end as the satisfaction of pleasing his parents and teachers. As an adult he sets a different end but continues to act from self-love and prideful motives, always seeking the “Reward of Glory” that is inextricably linked to virtuous action (see 52-57).⁸ No matter the publicly useful outcome of a man’s action or his apparent sincerity in acting for the public good, virtue remains absent in the hearts of men as does any original, benevolent desire for public welfare apart from one’s own interests.⁹ On Mandeville’s rigorist account of virtue, man is only virtuous when acting in complete self-denial of his passions in conjunction with a rational choice of the good. But this species of action lies beyond the capabilities of mankind. Indeed, even in the actions of those deemed most virtuous and altruistic “we may discover no small Symptoms of Pride” (57) and, thus, Mandeville states baldly:

If you ask me where to look for those beautiful shining Qualities of Prime Ministers, and the great Favourites of Princes that are so finely painted in Dedications, Addresses, Epitaphs, Funeral Sermons and Inscriptions, I answer *There*, and no where else [...]. This has often made me compare the Virtues of great Men to your large *China Jars*: they make a fine Shew, and are Ornamental even to a Chimney; one would by the Bulk they appear in, and the Value that is set upon ’em, think they might be very useful, but look into a thousand of them,

⁷ Conversely, vice was assigned to “every thing, which, without Regard to the Publick, Man should commit to gratify any of his Appetites...if in that Action there could be observed the least prospect, that it might either be injurious to any of the Society, or ever render himself less serviceable to others” (“An Enquiry”, in Mandeville, 1988: 48).

⁸ For a detailed account of education as based in pride and shame, see “Remark C” (in Mandeville, 1988: 63-72).

⁹ It remains a question as to whether Mandeville allows for the existence of *any* virtuous men or virtuous motives (both in the past or present). See Mandeville, 1988: 133-134 and 231. See also Kaye’s discussion of this question in his “Introduction” to the *Fable* (in Mandeville, 1988: xlv-lvi).

and you'll find nothing in them but Dust and Cobwebs ("Remark O", in Mandeville, 1988: 168).

On Mandeville's account we find no true self-denial in the greatest of men, nor do we find restraint of appetite in mankind generally. On the contrary, there is always a reward for ostensibly virtuous (i.e., self-denying) action, namely, the satisfaction of pride and self-interest. And no matter the beneficiary of his action—friend, family, or society—man fully repays his own self-love with the pride and pleasure of reflecting on his virtuous act (see "A Search into the Nature of Society", in Mandeville, 1988: 342). We find no self-denial in man and, therefore, we find no virtue. For all their work, moralists at best bring us to understand the *theory* of virtue. But its *practice* is nowhere to be found (see "An Enquiry", in Mandeville, 1988: 152 and 168).

Part II. Hutcheson and the Moral Sense: A Response to Mandeville

For our purposes, the most important feature of Hutcheson's response to Mandeville is his discussion of the moral sense (see Hutcheson, 2003: 510). On the basis of this internal sense¹⁰ Hutcheson develops two important arguments: first, he argues that, just as we do not choose what forms of objects (perceived by *external* senses) give us pleasure or pain, we also do not choose those qualities of actions and affections (perceived by our *internal* sense) that give us pleasure or pain (see Hutcheson, 2003: 505-506 and 510). Rather, by implanting a moral sense in each of us, the "author of nature" determined our immediate approval of benevolent actions. For this reason, Mandeville's discussion of self-interested motivations toward the public welfare only proves (at most) that it is possible to *add* self-interested motives to man's *original* desire for the public good (see 508-509). In other words, arguments based in self-interest can only motivate us insofar as they appeal to that which our moral sense *antecedently* determines as virtuous and choiceworthy. Emphasizing the priority of approbation from the moral sense to calculations of self-interest, Hutcheson writes:

Some moralists [...] will rather twist self-love into a thousand shapes than allow any other principle of approbation than interest [...]. Allow their reasoning to be perfectly good, they only prove that after long reflection and reasoning we may find out some ground to judge certain actions advantageous to us which every man admires as soon as he hears of them (508; see also 506 and 521).

¹⁰ Hutcheson enumerates the distinct senses of human beings in the "Preface" to *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*; see Hutcheson, 2002: 5.

Hutcheson does not deny the private advantages gained from benevolent actions, nor does he contest that – given our imperfect nature – self-love and self-interested calculations often do act as motivating principles for action toward the public good (see 517). Nonetheless, our approval of actions as based in the moral sense is original and disinterested. Indeed, *contra* Mandeville’s claims about self-interested motives to publicly beneficial action, Hutcheson argues that we *must* possess an original approval of benevolent actions prior to self-interested motivations. For it would be “ridiculous” to try to direct man’s sentiments to benevolent ends via the prospect of rewards or threats if he had no natural “moral notions” antecedently disposing him to desire such ends (see 509). Mandeville’s legislators could (at best) appeal to an original determination in man to approve benevolent action and to act for public advantage.

Hutcheson’s second moral sense based challenge to Mandeville focuses on the influence of education and custom on man’s conception of the good. Citing these socio-cultural forces, Mandeville maintained that the good is relative to a given society, culture, or historical era. On Mandeville’s account, there is no more certainty in morals than there is in taste for style of dress and beauty in art – in each of these cases our approval or disapproval “chiefly depends on Mode and Custom” (“A Search”, in Mandeville, 1988: 330). Hutcheson’s response to Mandeville again relies on the moral sense: not only is this faculty *original* in its determination of man’s approbation of benevolent motives, it is also *universal*; that is, it is possessed by all men, comprehends all men, and is prior in influence to the effects of education and custom (see Hutcheson, 2003: 509-510). Moral goodness is an original “perception” of benevolence universally shared by men independent of private interest and socio-cultural forces (see Hutcheson, 2003: 509). This is not to say that rational justifications for our approbation of benevolent actions cannot be found – we need only cite the tendency of benevolent actions to benefit the public and, in turn, ourselves as part of the public to see that this is not the case. But in making such arguments we are engaging in apologetics for that which our natural sense originally and universally approves (see 521). Our conception of virtue and moral goodness is no more the product of education and custom than are our external sensations of pleasure and pain – the author of nature created us to take joy in benevolent acts in the same way he disposed us to take pleasure in beautiful forms and harmonious compositions.¹¹

¹¹ Hutcheson writes: “[V]irtue itself, or good dispositions of mind, are not directly taught or produced by instruction; they must be originally implanted in our nature by its

But these arguments fail to rebut Mandeville's egoist challenge. To understand why they fail, we must note an additional, phenomenological element of Hutcheson's response to Mandeville. Hutcheson provides a phenomenological description of moral experience in order to secure the *originality* and *universality* of approbation of benevolence from the moral sense: joy and approbation immediately "spring" from man's recognition of benevolence in others, whereas the recognition of self-interested motivations raises disapprobation and abhorrence, regardless of any personal benefit gained from such an action (see 507-508). Even if we suppose that the prospects of personal advantage are the same in both cases, Hutcheson argues, I only *approve* that action sourced in benevolence.

But this phenomenological distinction does not escape the explanatory "reach" of Mandeville's genealogy of virtue in the *Fable*. Mandeville would agree with such an *apparent* source of our approbation while maintaining that the *actual* source of this approval is self-love and the prospect of personal advantage.¹² His argument turns on the following: the force of our socialization – beginning in our youth and remaining with us as adults – is such that we can be deceived as to our own motives, mistaking our prideful acts for those grounded in disinterested benevolence. The well-bred man restrains his appetites for the sake of the public good just as the educated man observes the desires of others before his own. But in each case the public good is not the true end, nor is benevolence the actual motive to action. Rather, each man sacrifices "only the insipid outward Part of [...] Pride" and, in return, "over-pays to Self-love with Interest, the loss it sustain'd in his Complacence to others" ("Remark C", in Mandeville, 1988: 78). Thus, from Mandeville's perspective, Hutcheson arguably plays a significant role in perpetuating the illusion of man's disinterested benevolence, thereby contributing to the force of this socialization; like Shaftesbury before him, he presents man as originally virtuous and capable of disinterested benevolence. In doing so, Mandeville argues, both men do man

great Author, and afterwards strengthened and confirmed by our own cultivation" (Hutcheson, 2003: 521; see also 510).

¹² Mandeville writes: "[W]e are ever pushing our Reason which way soever we feel Passion to draw it, and Self-love pleads to all human Creatures for their different Views, still furnishing every individual with Arguments to justify their Inclinations" ("A Search", in Mandeville, 1988: 333).

great harm, misleading him as to his true, selfish nature.¹³ Though he too prefers “the Road that leads to Virtue” Mandeville refuses to deceive man as to his ability to attain this end (see “Remark T”, in Mandeville, 1988: 230-231).

At this point it seems that we are faced with a decision between which account of man and virtue we will choose to believe. Is there really a distinct, moral sense in all of us that determines our approbation of virtue apart from *all* interest? Or, are what I take as my attempts at virtuous action as well as my approval of the virtuous actions of others *always* in fact based in self-interest? Of course, it is difficult to wholly disprove either of these accounts, but our choice between them need not be arbitrary. First, we can recognize that the greater explanatory burden falls on Hutcheson. Mandeville does not argue that man *ought* to pursue his private advantage at every turn, but rather, he maintains that man is incapable of acting in any other fashion. His argument is an attempt to undercut the continual flattery of man’s nature as one naturally disposed to disinterested benevolent action; it is not an attempt to promote vice.¹⁴ Given that Hutcheson maintains that benevolent action *is* original and universal to man and, further, that we *do* approve of benevolent actions prior to self-interested reflection, it is necessary for him to demonstrate that his arguments amount to more than mere flattery of mankind. If successful, he will illustrate the potential for virtue in man desired by himself and Mandeville alike.¹⁵

Second, it is problematic that in accepting this challenge Hutcheson continually relies on a phenomenological distinction between the experience of joy in the recognition of benevolent motives to action and that of desire for possession and personal advantage. Hutcheson argues that we immediately

¹³ Mandeville writes: “[T]he generous Notions concerning the natural Goodness of Man are hurtful as they tend to mis-lead, and are merely Chimerical” (“A Search”, in Mandeville, 1988: 342).

¹⁴ Mandeville writes: “I lay down as a first Principle, that in all Societies, great or small, it is the Duty of every Member of it to be good, that Virtue ought to be encourag’d, Vice discountenanc’d, the Laws obey’d, and the Transgressors punish’d” (“A Search”, in Mandeville, 1988: 229).

¹⁵ See previous footnote, as well as Kaye’s “Introduction”, in Mandeville, 1988: lii-lvi. Given his discussion of virtue, man, and society in the *Fable*, Mandeville’s claims to prefer the path of virtue to that of vice is difficult to wholly accept. In response to Mandeville’s statement that he “always without Hesitation preferr’d the Road that leads to Virtue” Kaye argues that “he [Mandeville] is simply not to be believed” (lv). On Kaye’s account, Mandeville’s statement – given his moral rigorism and pessimistic account of man’s capacity for virtuous action – should be interpreted as an attempt at satire.

approve of actions flowing from “love, humanity, gratitude, compassion, a study of the good of others, and an ultimate desire of their happiness” though these might bring no personal advantage to us (see Hutcheson, 2003: 508). We are, quite simply, conscious of an experiential difference between approbation sourced in the recognition of benevolent motives and approval based in the prospect of personal advantage (see 507). But, again, Hutcheson does not recognize that his phenomenological distinction between the esteem for benevolence and the desire for personal advantage does not escape Mandeville’s genealogical account of virtue. Mandeville’s parable possesses the explanatory power to account for the immediate joy and pleasure taken in these “virtuous” actions. This approval is based in our self-interest; we need no moral sense to explain it. As Mandeville writes, “the Force of Custom warps Nature, and at the same time imitates her in such a manner, that it is often difficult to know which of the two we are influenced by” (“A Search”, in Mandeville, 1988: 330). We *do* take joy in the (seemingly) disinterested and publicly useful actions of others; this much is true. But this *does not* mean that we have an original, moral sense determining such approbation. Rather, this approval is merely the sign of a socialization and influence so successful that it “imitates” a natural response.

Hutcheson himself admits that self-love can (and often does) act as a motive to action. He goes so far as to acknowledge that we cannot know the extent to which man’s actions are influenced by self-interest (see Hutcheson, 2003: 512 and 517). Despite this potential source of motivation, he argues, we can “compute” the benevolence in each act and “where self-interest excites to the same action, the approbation is given only to the disinterested principle” (511).¹⁶ Self-interested motives may add extra appeal or “strength” to benevolent actions, but it is our benevolence alone that constitutes the virtue of an act (see 512). But Mandeville need not accept the viability of this neat and

¹⁶ Hutcheson writes: “[A]s all men have self-love, as well as benevolence, these two principles may jointly excite a man to the same action; and they are to be considered as two forces impelling the same body to motion...[but] if a man have such strong benevolence as would have produced an action without any views of self-interest, that such a man has also in view private advantage along with public good as the effect of his action does no way diminish the benevolence of the action...the effect of self-love is to be deducted and his benevolence is proportioned to the remainder of good which pure benevolence would have produced” (see Hutcheson, 2003: 511-512). Later, he goes on to discuss six axioms for computing the morality of actions, including the measurement of the “moral importance of the agent” and the proportion of “moments of public good” in actions to “the goodness of the temper or benevolence” (516).

tidy computation of benevolence, nor that self-love, in fact, is the driving force behind these actions. Nor does Mandeville share Hutcheson's confidence in the possibility of "deducting" self-interested motives to action, and for good reason. On Mandeville's account, determining man's motivations is a messy business. Man is a compound of passions centering in self-love; our self-interest provides justifications for each of our inclinations, presenting them as just, necessary, or even benevolent (see "Preface", in Mandeville, 1988: 39; see also 75 and 333). Along with the additional socialization of moralists, educators and custom, man is not always conscious of the self-interested passions that ground his publicly useful actions. Given this confusion in the frame of man it remains a question as to how reliable Hutcheson's objective computation of benevolent motives actually is.

But Hutcheson's account faces yet another challenge from Mandeville. As discussed above, Hutcheson maintains that the moral sense is not only original in determining our approval of benevolent acts, but also universal – it is implanted in all of humanity and, thus, all mankind view benevolence as the good.¹⁷ But if all people *do* have a uniform moral sense how is it that societies and individuals *do* vary in their conceptions of the good and beautiful in actions? As Mandeville points out, we need only look to common experience to recognize that there is no greater certainty in morals than there is in culturally relative judgments of beauty in art and propriety in custom. The florist prefers this flower to that one; the beard and top hat are fashionable in this era but no longer in ten years past; polygamy is evil to one religion and a necessary rite in another (see "A Search", in Mandeville: 327-329). From their earliest youth children are trained to take pride in certain actions and shame in others and, as adults, they judge certain actions virtuous and others vicious. It is due to the "excessive Force of Education" that these socialized distinctions are ascribed to the "Dictates of Nature" ("Remark C", in Mandeville, 1988: 71 and 78). Thus, attempts to identify a universal moral good prior to the influence of education and social influence amounts to a "Wild-Goose-Chace" ("A Search", in Mandeville, 1988: 221). Given the influence of education, custom, and society we find vastly different accounts of the good and divergent standards for virtuous action. Hutcheson's claim that education and custom do not influence our determinations of the good and, further, that they "give us no new ideas" seems, at best, naïve; at worst, an act of flattery and deception.

¹⁷ "Moral goodness", Hutcheson writes, "denotes our idea of some quality apprehended in actions which procures approbation attended with desire of the agent's happiness" (506). The apprehended "quality" is disinterested benevolence.

I have argued that Hutcheson's response to Mandeville is insufficient in at least two important ways: first, his phenomenological distinction between the joy of viewing benevolent actions and the pleasure of self-interested advantage escapes neither Mandeville's genealogical account of virtue nor his description of contemporary man's self-deception as to his motives for approbation of virtue; second, given that Hutcheson's moral sense is – prior to the influence of education and custom – presented as a universal source of man's approbation, it is not clear why a vast diversity of conceptions of moral goodness and virtuous action do exist. To the extent that Hutcheson falters in adequately addressing these challenges he cannot fully respond to Mandeville's egoism.

Part III. Hume on Justice and Sympathy: A Response to Mandeville

As we have seen, Hutcheson's response to Mandeville is to reject the characterization of man as fundamentally selfish; he does not accept Mandeville's genealogy of virtue in the *Fable* nor his description of self-interested motivations informing the benevolent acts of contemporary man. On Hutcheson's account, man is naturally disposed to take joy in disinterested benevolence and is capable of authentically virtuous action. That Hume – in response to Mandeville – does not wholly reject the genealogical account of virtue nor the egoist characterization of man distinguishes his response from that of his predecessor. In direct opposition to Hutcheson, Hume dismisses any original or universal benevolence in man, maintaining that “there is no such passion in human minds, as the love of mankind, merely as such, independent of personal qualities, of services, or of relation to ourself” (Hume, 2000: III, 2, 1, 12).

But the greatest similarities between Hume and Mandeville are found in their accounts of man's original motivation to virtuous action, particularly in Hume's discussion of the origin of the artificial virtue¹⁸ of justice and Mandeville's genealogy of virtue in the *Fable*. Like Mandeville, Hume provides

¹⁸ Hume defines an *artificial virtue* as one that produces “pleasure and approbation by means of an artifice or contrivance, which arises from the circumstances and necessities of mankind” (Hume, 2000: III, 2, 1, 1). Examples include justice, promise keeping, and chastity. In contrast, a *natural virtue* has “no dependence on the artifice and contrivance of men” (III, 3, 1, 1). Examples include benevolence and care for children. For additional examples see footnote 28 below.

an account of man's original condition in the state of nature, arguing that the sense of justice emerges not on account of any distinct moral faculty (such as Hutcheson's moral sense), but rather, from the artifice of education and human convention (see III, 2, 1, 17 and 2, 2, 26).¹⁹ Like Mandeville's "savage man", Hume's original man is in peril in the state of nature – he has many needs but few natural abilities to satisfy them (see III, 2, 2, 2).²⁰ Society is a product of necessity; it is due to the "easy change" and "scarcity" of external goods in conjunction with man's "selfishness" and "limited generosity" that this convention must be founded, thereby providing mankind with additional force, ability, and security (see III, 2, 2, 16).²¹

Man, then, is originally self-interested, possessing a drive to secure the scarce natural goods at his disposal with only a limited generosity toward his friends and closest relations. Though providing for the necessity of society, man's self-interest and partiality to his friends and family threaten to tear this human convention apart at its inception.²² As on Mandeville's account, the remedy to this problem is derived from pragmatic *artifice*. Hume maintains that a convention providing for man's secure possession of goods supplies the motive to justice and allows the sense of this artificial virtue to take hold in society (see III, 2, 2, 11).²³ In agreement with Mandeville – and in disagreement with Hutcheson – Hume argues that justice is not founded on original or universal benevolence. For if benevolence were universal there would be no need for a convention to restrain man's partiality and desire for the goods of others and,

¹⁹ Just as Mandeville did in the *Fable*, Hume qualifies his account of the development of virtue and society in the *Treatise*. The state of nature is "a mere philosophical fiction, which never had, and never cou'd have any reality" (Hume, 2000: III, 2, 2, 14).

²⁰ Man is subject to an "unnatural conjunction of infirmity, and of necessity." Society is chiefly in man's interests as it satisfies his wants more than is possible in his "savage and solitary condition" (Hume, 2000: III, 2, 2, 3). See Mandeville's similar discussion in the *Fable* ("A Search", in Mandeville, 1988: 344-345).

²¹ Though the "original principle of human society" is attraction between the sexes (Hume, 2000: III, 2, 2, 4).

²² Hume writes: "[T]his avidity alone, of acquiring goods and possessions for ourselves and our nearest friends, is insatiable, perpetual, universal, and directly destructive of society... So that upon the whole, we are to esteem the difficulties in the establishment of society, to be greater or less, according to those we encounter in regulating and restraining this passion" (Hume, 2000: III, 2, 2, 12).

²³ This convention also gives rise to the ideas of property, right, and obligation.

thus, no need for the artificial virtue of justice.²⁴ Nor does justice arise from even a *restrained* self-interest, but ultimately, only by altering its direction to that of the public good (see III, 2, 2, 13).²⁵

At this point it seems that far from challenging Mandeville's account of man, society, and virtue, Hume instead reinforces it at every turn. We must now identify Hume's challenge to Mandeville and, in turn, the potential success of his response where Hutcheson's failed. First, though he does not take the hard line of Hutcheson – that man is originally benevolent and universally determined to approve of all virtue –, Hume does share a basic response with his predecessor. Regardless of Mandeville's accurate assessment of man's selfishness and the ability of early legislators to manipulate this self-interest, Hume argues, he fails to recognize that we *do* nonetheless have original moral dispositions (see III, 2, 2, 25 and III, 3, 1, 11). Hume writes:

Some philosophers have represented all moral distinctions as the effect of artifice and education, when skilful politicians endeavour'd to restrain the turbulent passions of men, and make them operate to the public good, by the notions of honour and shame. This system, however, is not consistent with experience [...] had not men a natural sentiment of approbation and blame, it cou'd never be excited by politicians; nor wou'd the words *laudable* and *praiseworthy*, *blameable* and *odious*, be any more intelligible, than if they were a language perfectly unknown to us (III, 3, 1, 11).

Despite man's original selfishness, he does possess a natural sense of vice and virtue. Man is greatly influenced in his moral distinctions by custom and education but, as Hutcheson contended before Hume, without an original moral disposition toward public welfare the cajoling of Mandeville's legislators and educators to benevolent actions would have been performed in vain (see Hutcheson, 2003: 509); they could only influence natural sentiments that we

²⁴ Hume writes: “[A] regard to public interest, or a strong extensive benevolence, is not our first and original motive for the observation of the rules of justice; since ’tis allowed, that if men were endow’d with such a benevolence, these rules would never have been dreamt of” (Hume, 2000: III, 2, 2, 19). For Mandeville’s similar claim in the *Fable*, see “A Search”, in Mandeville, 1988: 346-347.

²⁵ We alter the direction of self-interest by reflecting on the fact that this passion is better satisfied in society than it is in the brutish state of nature. It is important to note that Hume is not interested in determining whether self-interest is virtuous or vicious *as such*. Rather, he is concerned with showing that this passion alone is capable of restraining itself by finding an application in the good of society. For a similar claim by Mandeville see “A Search”, in Mandeville, 1988: 333-334.

already possess and pervert moral distinctions we *already* make (see 509; see also Hume, 2000: III, 2, 2, 25; 2, 5, 9; and 3, 1, 11).

Hume's argument on the priority of moral distinctions (sentiments of praise and blame) to the influence of socialization differentiates his account of virtue from that of Mandeville. Hume does not wholly accept Mandeville's genealogical account of virtue, but rather, argues that – in addition to man's self-interested motivations to the artificial virtue of justice – human nature also includes a natural sense of virtue and vice.²⁶ But this argument does little work in overturning Mandeville's egoism and if this response constituted the heart of Hume's challenge he would ultimately fair no better than Hutcheson. More to the point, Hume's reliance on original and universal moral sentiments to undercut Mandeville's emphasis on socio-cultural determination is liable to the same responses directed at Hutcheson in his attempts to make this kind of argument.²⁷ To find a novel and convincing challenge to Mandeville's genealogical account we must turn to a different component of Hume's *Treatise*, an element within this work that provides for an account of disinterested approbation of virtue.

Though he agrees with Mandeville in regard to the source of *natural* obligation to justice (self-interest), Hume argues that there is also a distinct *moral* obligation to justice (see III, 2, 2, 23-24 and 3, 6, 5): our approbation and disapprobation of just or unjust acts can be transformed via the psychological

²⁶ Speaking of the moral sentiments, Hume writes: “[T]here never was any nation of the world, nor any single person in any nation, who was utterly depriv’d of them [...]. These sentiments are so rooted in our constitution and temper, that without entirely confounding the human mind by disease or madness, ’tis impossible to extirpate and destroy them” (Hume, 2000: III, 1, 2, 8; see also 3, 3, 6 for Hume’s claim that “a sense of morals is principle inherent in the soul”). In the third part of Book III Hume argues that many virtues and vices are “entirely natural, and have no dependence on the artifice and contrivance of men”. These, of course, are the “natural virtues and vices” (III, 3, 1, 1). Hume describes certain qualities of the mind as naturally virtuous or vicious: qualities that are useful or agreeable to oneself or to others (virtuous) and qualities that are disadvantageous or disagreeable to oneself or to others (vicious) (III, 3, 1, 30). However, he provides no exhaustive list of the natural virtues and vices. See III, 3, 3, 3, for a potential listing of natural virtues. For more on the natural virtues, see David Fate Norton’s “Introduction” to Hume, 2000: 192-195.

²⁷ Albeit Hutcheson emphasizes the priority of a “moral sense” rather than “moral sentiments” (see Hutcheson, 2003: Part II).

mechanism of sympathy (see III, 2, 2, 24).²⁸ Despite their artificial origin, the rules of justice – by a “progress of sentiments” – are *naturally* approved due to their benefit to society and our ability to sympathize with the greater concerns of mankind (see III, 2, 1, 19; 3, 1, 12; and 3, 6, 5). Mandeville, then, has provided us only with the *first* stage of our adherence to justice. His account of virtue is incomplete as he does not recognize the possibility – inherent in human nature – of progression from this self-interested stage of motivation to a disinterested moral approval of justice that is itself *natural*, though not *original* (see III, 2, 2, 25). As Hume argues, though justice is originally based in human convention:

[M]ankind is an inventive species; and where an invention is obvious and absolutely necessary, it may as properly be said to be natural as anything that proceeds immediately from original principles, without the intervention of thought or reflection. Tho’ the rules of justice be *artificial*, they are not *arbitrary*. Nor is the expression improper to call them *laws of nature*, if by *natural* we understand what is common to any species, or even if we confine it to mean what is inseparable from the species (III, 2, 1, 19).²⁹

Just as “the sentiments of morality” are natural and “inseparable” from man, so, ultimately, is esteem for the virtue of justice (see III, 1, 2, 8 and 2, 1, 19). The esteem for both classes of virtue – natural and artificial – is latent in human nature: the former being immediately manifest upon the view of useful and agreeable qualities in ourselves and others; the latter becoming manifest only once an artificial virtue has the established “tendency” of benefiting society and, further, in man’s progression from original, self-interested motivations to disinterested concern for the common good via sympathy with public interests (see III, 3, 1, 9-12). Thus, on Hume’s account, the artificial origin of justice – often emphasized in Mandeville genealogy of virtue – need not hinder our esteem for its rules. The progression of our moral sentiments and the capacity for sympathizing with societal concerns makes the mandates of this artificial virtue as “stedfast and immutable” as any law of nature (see III, 3, 6, 5 and 2, 1, 19).

If Hume has addressed Mandeville’s critique of the artificial origins of justice, he still must face his characterization of man as fundamentally selfish. We will recall that Mandeville presented mankind as having no interest in public

²⁸ For Hume’s detailed account of the process of sympathy, see III, 2, 1, 11. For further discussion of the process of sympathy, see Debes, 2007; especially, 316-319.

²⁹ For Hume’s discussion of the multiple senses of the term “natural” see Hume, 2000: III, 1, 2, 7-10.

welfare outside of its indirect effects on his own interests. In response, Hume maintains that, if true, such thoroughgoing egoism in man cannot account for our moral approval of many benevolent acts. We need only consult experience to find that publicly useful acts often provide us with no private benefit, and yet, we still approve of such actions as if they directly affected our own welfare (see III, 3, 1, 11). Benevolent actions can only affect us with such force via the mechanism of sympathy.³⁰ It is this principle in human nature “which takes us so far out of ourselves, as to give us the same pleasure or uneasiness in characters which are useful or pernicious to society, as if they had a tendency to our own advantage or loss” (III, 3, 1, 11). Indeed, we are also familiar with cases of injustice that bring no harm to ourselves, but still inspire anger and prejudice toward the perpetrator – this reaction is explained given our interest in the welfare of others, which, in turn, is only possible due to our capacity for sympathy with interests other than our own (see III, 2, 2, 24).

But Hume’s account of sympathy provides a response to yet another element of Mandeville’s discussion, one that presented a major difficulty for Hutcheson’s account of the universal moral sense: namely, the socializing influences of education and custom and their affects on man’s moral distinctions. Hume does not rely on Hutcheson’s maintenance of universal benevolence in man, nor on a phenomenological distinction between the feeling of joy taken in benevolence as opposed to that felt in self-interest.³¹ Hume also does not reply to Mandeville’s relativistic account of moral approval with a flat denial of the influence of education and custom. On the contrary, Hume recognizes these influences on our moral distinctions along with numerous others (e.g., our moral sentiments vary not only due to socio-cultural influence,

³⁰ Hume writes: “[T]he good of society, where our own interest is not concern’d, or that of our friends, pleases only by sympathy” (Hume, 2000: III, 3, 1, 19).

³¹ Hume does make a phenomenological distinction between the experience of taking pleasure in inanimate objects and that of taking pleasures in virtuous characters. Hume writes: “an inanimate object, and the character or sentiments of any person may, both of them, give satisfaction; but as the satisfaction is different, this keeps our sentiments concerning them from being confounded, and makes us ascribe virtue to the one, and not to the other” (Hume, 2000: III, 1, 2, 4). To possess the sense of virtue “is nothing but to *feel* a satisfaction of a particular kind from the contemplation of character” (III, 1, 2, 3).

but also in regard to our proximity to the person being judged (both in time and place) as well as by our emotional state when judging; see III, 3, 1, 16).³²

But Hume once again returns to make an appeal to experience. Past judgments teach us that we must correct for this variability and regard as *moral* sentiments only those derived from our sympathy with those in commerce with the person we are judging, thereby disregarding (or, at the very least, diluting) our own self-interested motives (see 1, 15-18, 20, 23, and 29-30; 3, 1, 29; and 2, 4). Only sentiments derived from this mediated experience serve as “the standard of virtue and morality [...] on which moral distinctions depend” (3, 1, 30). In effect, then, Hume counters Mandeville’s argument from socialization not by disputing Mandeville’s account of these influences, nor by dismissing socio-cultural forces that can create severe biases in our judgments. Rather, Hume disagrees that we are utterly incapable of correcting for these influences. Given past experience, we recognize that we must form *general standards* as to virtuous and vicious conduct (17 and 19). For if we did not our judgments would be full of “contradictions” and “uncertainty”, weakening the force of our moral assessments and making social discourse unacceptably arduous (see 18). In short, Mandeville takes the influence of education and custom too far. We are not so deceived as to fail to recognize that “our situation, with regard both to persons and things, is in continual fluctuation”; we act to prevent these “*contradictions*” by focusing on “some *steady* and *general* points of view; and always, in our thoughts, place ourselves in them, whatever may be our present situation” (15). We are able to move beyond our own self-interest and, in doing so, we can make truly *moral* judgments (see 17-18).³³

Hume’s description of disinterested moral judgment and approbation of virtue relies heavily on his account of sympathy. The force of his challenge to Mandeville is contingent upon the acknowledgment of this psychological mechanism as a universal quality of human nature. Hutcheson does not discuss

³² For Hume’s discussion of the influence of education and custom on moral assessment, see III, 2, 2, 26 and 3, 2, 11.

³³ At III, 1, 2, 4, Hume discusses man’s ability to differentiate sentiments from interest and sentiments from morals: “Tis true, those sentiments, from interest and morals, are apt to be confounded, and naturally run into one another. It seldom happens, that we do not think an enemy vicious, and can distinguish betwixt his opposition to our interest and real villainy or baseness. But this hinders not, but that the sentiments are, in themselves, distinct; and a man of temper and judgment may preserve himself from these illusions”.

sympathy and, thus, it served as no resource for his response to Mandeville.³⁴ The *Fable* also lacks a discussion of sympathy and, for this reason, it might be argued that Mandeville need not recognize Hume's sympathy-based challenges. Simply put, Mandeville's account is not successfully challenged by counter arguments relying on a psychological mechanism that he neither discusses, nor recognizes as existing in man. We leave ourselves open to a charge of anachronism by holding Mandeville responsible for arguments based in sympathy as it is not he, but later sentimentalists – Hume and Smith – that focus on this capacity and its role in social function, assessment of virtue and vice, and moral judgment.

But we should not dismiss Hume's sympathy-based critiques of Mandeville's account of man and virtue so quickly. For the establishment of the primary argument and paradox of the *Fable* – that private vices lead to public benefits – presupposes the ability to sympathize with others and, thus, a capacity for sympathy in man. Before we can see this, however, we need to recognize two elements of Mandeville's discussion in the *Fable*. First, Mandeville's own account of the passions – in particular, pity and shame – relies on the acknowledgment of a sympathetic capacity in man. Indeed, Mandeville's discussion of these passions reads like a precursor to Hume's account of sympathy in the *Treatise*. It is true that Mandeville does not invoke the term "sympathy," but he *does* discuss the passion of pity (or "compassion") as consisting in "a Fellow-feeling and Condolence for the Misfortunes and Calamities of others" ("An Essay on Charity, and Charity Schools", in Mandeville, 1988: 260 and 245; see also "An Enquiry into the Origin of Moral Virtue", *ibid.*: 56). This passion arises in us "when the Sufferings and Misery of other Creatures make *so forcible an impression upon us*, as to make us uneasy [...] often to such a Degree as to occasion great Pain and Anxiety" ("An Essay", in Mandeville, 1988: 254-255). In turn, the passion of shame is described as "a sorrowful reflexion on our own Unworthiness, proceeding from an Apprehension that others either do, or might, if they knew all, deservedly despise us" ("Remark C", in Mandeville, 1988: 64). By Mandeville's own definition, then, shame arises upon receiving (or considering the reception of) the sentiment of another (disgust) and applying it to one's self-image. As grounded in receiving the sentiments of others, shame accounts for the force of education and socialization so necessary to Mandeville's account of society in

³⁴ Hutcheson does mention sympathy but he does not develop any robust discussion of this capacity. See "Preface" to Hutcheson, 2002: 5.

the *Fable*.³⁵ It is thus essential to recognize that within Mandeville's own discussion of these passions, many of the psychological elements later developed in Hume's account of sympathy are present, including fellow-feeling, the application of the idea of another's passion to oneself, and non-verbal communication of sentiments. Thus, we do not commit an act of anachronism by challenging Mandeville with arguments invoking man's capacity for sympathy.

Second, Mandeville argues that "it is impossible to judge of a Man's Performance unless we are thoroughly acquainted with the Principle and Motive from which he acts" ("An Enquiry", in Mandeville, 1988: 56). It is true that the external acts of men might benefit the public, but their internal motivations are based in self-love and, thus, no virtue is found in these "benevolent" actions (see "Remark O", in Mandeville, 1988: 152-158). But Mandeville also maintains that society functions on the basis of vicious motives to action (such as self-interest, lust, and pride,) remaining concealed; we do not know the motivations of others and if we did we would despise them at every turn. Nor, given Mandeville's critique of "soliloquy", do we know many of our own motivations to public action. And, yet, for Mandeville's own conclusions about the private vice of others and, further, for his account of shame and pity to be persuasive, a sympathetic capacity in man *must* be in play. For if motivating passions are the only basis for our evaluation of others, and, yet, these motivations remain hidden from us, how can we judge others as vicious individuals who paradoxically provide a public benefit? It is in virtue of a sympathetic capacity in man that we can know – or at least reliably infer – the motivating passions of others and judge them vicious, thereby grounding Mandeville's paradox.

Conclusion

In the course of this paper I have shown that Hutcheson's moral sense based challenges to Mandeville's egoism must fail. The supposed originality and universality of the determinations of the moral sense do not rebut the explanatory power of Mandeville's genealogy, nor does his phenomenological distinction between benevolent and self-interested motives adequately recognize the complexity of human motivation as presented by Mandeville. But if we accept Hume's account of sympathy as providing for disinterested moral

³⁵ The passion of pride is also important in the process of education. See "An Enquiry into the Origin of Moral Virtue" and "Remark C", in Mandeville, 1988: 53 and 66-68.

distinctions and approbation of virtue and, further, that Mandeville's *Fable* presupposes sympathy with others, then there is – even within Mandeville's own account of mankind and society – a means to deny his depiction of the universal selfishness and egoism of man. It remains a question as to whether Hume is able to fully overturn Mandeville's account. But, at the very least, he provides us with a viable alternative to the depiction of man as fundamentally selfish and incapable of virtue; he offers an interpretation of man, society, and virtue that cannot be easily dismissed by Mandeville given his own reliance on a sympathetic capacity in man.

Bibliography

- Debes, Remy (2007). "Has Anything Changed? Hume's Theory of Association and Sympathy After the *Treatise*". *British Journal for the History of Philosophy* 15: 313-338.
- Hume, David (2000). *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.
- Hutcheson, Francis (2002). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. Aaron Garrett and Knud Haakonssen. Indianapolis: Liberty Fund Press.
- (2003). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. In *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, ed. Jerome B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mandeville, Bernard (1988). *The Fable of the Bees or Private vices, publick benefits*. Indianapolis: Liberty Fund Press.
- Shaftesbury, Anthony Ashley, 3rd Earl (2001). *Characteristicks Of Men, Manners, Opinions, Times*. Indianapolis: Liberty Fund Press.