

Studia de philosophia moderna

Cahiers du Séminaire québécois
en philosophie moderne

Working Papers of the Québec
Seminar in Early Modern Philosophy



Nº 2 2016

STUDIA DE PHILOSOPHIA MODERNA

**Cahiers du Séminaire québécois en
philosophie moderne**

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

N° 2 • 2016

Studia de philosophia moderna. Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy est une revue en libre accès publiée annuellement à l'Université du Québec à Trois-Rivières (Canada) depuis 2015. Il s'agit d'une formule hybride entre revue et actes de colloque car seules les personnes ayant présenté une communication à l'un des Séminaires québécois en philosophie moderne depuis la création de ce colloque annuel en 2009 peuvent soumettre un texte (qui ne sera pas nécessairement celui qui avait été présenté à l'oral). 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.

Studia de philosophia moderna. Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy is a yearly open-access journal published at the Université du Québec à Trois-Rivières (Canada) from 2015 on. It constitutes a hybrid between a journal and proceedings insofar as only those having presented a paper at one of the Quebec Seminars in early modern philosophy since the implementation of this yearly conference in 2009 can submit a paper for publication (which may not be the same as the one orally presented). 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)

Syliane Malinowski-Charles (Université du Québec à Trois-Rivières)

Assistante de rédaction | Editorial assistant

Isabelle Lachance (Université du Québec à Trois-Rivières)

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/studia

Copyrights

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).

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 re-publication 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 SQPM 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.

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);

Authors maintain limited copyrights on their papers: they can freely re-publish papers that were initially published by the Working papers of the QSEMP 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 of the QSEMP 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.

Sommaire

Plínio JUNQUEIRA SMITH Ego sum, ego existo : un pléonasme?	1-30
Monte COOK Cartesianism and Body-Body Occasionalism	31-45
Celi HIRATA La nécessité et la négation du libre arbitre dans la controverse Hobbes-Bramhall	47-67
Thomas M. LENNON Will and Freedom: The Theology of Descartes's View	69-92
Éric MARQUER Usage civil et usage philosophique du langage selon Locke	93-110

Ego sum, ego existo : un pléonasma?

Plínio Junqueira Smith

Universidade Federal de São Paulo

Chercheur au Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

À la mémoire de Gordon P. Baker.

Une nouvelle question : la structure interne de l'ego sum, ego existo

Chaque nouveauté dans l'interprétation d'un philosophe classique doit être considérée comme suspecte et évaluée avec le plus rigoureux esprit critique, surtout quand le sujet a été examiné sous tous les angles et semble épuisé. C'est certainement le cas du *cogito* cartésien : on pourrait probablement dire qu'il n'y a aucun aspect du *cogito* qui ait été négligé ou oublié par les philosophes ou les commentateurs. En effet, un grand nombre de philosophes, tels Arnauld, Malebranche, Leibniz, Spinoza et Kant, ainsi que les meilleurs commentateurs de Descartes – Gilson, Gouhier, Gueroult, Bernard Williams, H. Frankfurt et M. D. Wilson – ont déjà exploré toutes les caractéristiques du *cogito*, raison pour laquelle on pourrait conclure qu'il n'y a peut-être rien de nouveau à dire sur ce dernier. Ce n'est donc pas sans hésitation que je formule ici une question qui me semble nouvelle à son sujet.

Descartes a proposé une diversité de formulations pour le *cogito* : « je pense, donc je suis » (1996¹ : II, 38.10; V 138.3; VI 33.16); « *cogito, ergo sum* » (III, 507.20); « *ego cogito, ergo sum* » (IV, 444.23; VIII-1 7.8; VIII-1, 8.9); « *ego cogito, ergo sum, sive existo* » (VII, 140.20); « *cogito, sum* » (VII 551.10); « *dubito, ergo sum* » (X, 523); « *ego sum, ego existo* » (VII, 25.12; VII, 27.9); « je suis, j'existe » (XI-1, 19). Toutefois, la formulation qui a traditionnellement retenu l'attention fut « je pense, donc je suis » ou « *cogito, ergo sum* ». Les philosophes et les commentateurs de Descartes ont ainsi insisté sur toutes sortes de questions entourant cette formulation : la relation entre la pensée et l'existence; l'accès intuitif ou inférentiel; la durée du *cogito* et son caractère substantiel; la démarche qui mène à l'existence et à l'essence du *cogito* (et ses relations); la réponse au doute sceptique,

¹ Les références ultérieures renvoient toutes à cette édition.

Pour citer cet article

Junqueira Smith, Plínio (2016). « *Ergo cogito, ergo sum* : un pléonasma? ». *Studia de philosophia moderna* 2 : 1-30.

son anticipation par Augustin; etc. Personnellement, je veux me concentrer sur la formulation qu'offrent les *Méditations*, soit *ego sum*, *ego existo*. Il me semble que l'on n'a porté jusqu'à maintenant aucune attention à ce que l'on peut appeler la *structure interne* de cette proposition et qu'on n'a pas discuté la relation entre ses deux parties, séparées par la virgule : *ego sum* et *ego existo*. Par conséquent, la question que je discuterai ici est la suivante : *Quelle est la relation exacte entre ego sum et ego existo dans la proposition qui exprime la première vérité du système cartésien²?*

À première vue, cette question appelle deux réponses générales : soit on suppose que *ego sum* et *ego existo* disent exactement la même chose, soit qu'ils ont des significations différentes. À mon avis, l'une de ces réponses, que l'on pourrait nommer *interprétation traditionnelle*, est implicitement partagée par presque tous les commentateurs de Descartes. Selon cette interprétation, il n'y aurait aucune différence remarquable de signification entre les deux parties du *cogito* : « je suis » et « j'existe ». Correctement comprise, on pourrait dire que la structure de la proposition *ego sum, ego existo* est la suivante : p, p, quoique nous faisons face à deux propositions distinctes³. Contre cette interprétation

² Peut-être vaut-t-il la peine d'insister sur le fait que la tradition a presque toujours interprété la relation entre le *ego cogito* et le *ego sum* comme une relation entre la pensée et la réalité/l'existence. La question posée par Cahné s'approche de celle que je pose ici : « [U]ne telle coordination [entre le verbe « être » et le verbe « exister »] implique-t-elle dans la pensée de Descartes la synonymie des deux termes? Ou bien le second est-il là pour expliciter le sens du premier, de telle sorte que l'existence apparaisse comme une glose de l'être, et comme sa définition cartésienne? La réponse n'est pas immédiatement claire, et comme ces mots sont au cœur de toute réflexion métaphysique, une telle ambiguïté exige d'être levée » (1980, p. 49). Malheureusement, Cahné ne parle que de la « coordination » entre ces verbes par « ou » et n'applique pas ses remarques à la formulation *ego sum, ego existo*. Dans ce dernier cas, la coordination se fait par une virgule et non par « ou ». Heidegger et la tradition heideggerienne s'interroge sur le sens du *ego sum*, mais ils ne posent pas la question telle comme elle est posée ici; à ce propos, voir Spaemann (1987), Kieft (2013) et Perrin (2013).

³ Des philosophes des plus diverses tendances ont identifié l'être et l'existence dans le *cogito*. Par exemple, Carnap a soutenu que « le verbe "être" sans doute signifie ici l'existence; car une copule ne peut pas être utilisée sans prédicat; en effet, Descartes a été toujours interprété de cette façon. Mais dans ce cas cette phrase viole la règle logique déjà mentionnée selon laquelle l'existence peut être prédiqué seulement avec un prédicat, pas en conjonction avec un nom (sujet, nom propre). Un énoncé existentiel n'a pas la forme "*a* existe" (comme dans "Je suis", i. e., "J'existe"), mais "il y a quelque chose d'une ou d'autre espèce" » (1959, p. 74). Hintikka (1962), avec l'idée d'un performatif, a attiré l'attention sur le jugement, et non sur la proposition, de façon à assimiler l'être et l'existence. Pour une discussion plus récente de la perspective du *cogito* comme forme performative, voir Kambouchner (2009) et Hintikka (2013). Dans une toute autre tradition, Gilson soutient que « [l]e titre même [...] de la III^e Méditation impliquent [*sic*] manifestement que, dans son esprit, "exister" veut dire "être" » et qu'il y a un « glissement de sens, qui transforme

traditionnelle, on peut soutenir, au moins à titre d'hypothèse, que les deux parties ont des significations distinctes. *Ego sum* n'aurait donc pas le même sens qu'*ego existo*. En effet, est-ce que Descartes voulait vraiment dire exactement la même chose en écrivant *ego existo* après *ego sum*? Il était un écrivain très succinct; on pourrait même dire qu'il n'y a pas un mot manquant ni un mot de trop dans ses *Méditations*. Dès lors, doit-on supposer, même sans enquête, qu'il a dit deux fois la même chose? que la proposition est un pléonasme? Peut-on accuser Descartes de redondance dans la formulation qui devrait être la plus lapidaire et la plus transparente expression du *cogito*? Cela paraît difficile à croire. Selon cette interprétation alternative, la structure interne de la proposition serait alors p, q⁴.

Si l'on accepte, même provisoirement, cette hypothèse, il se forme autour d'elle un réseau d'autres questions. Par exemple, comment Descartes peut passer d'*ego sum* à *ego existo*? Qu'est-ce qui lui permet de faire cette transition? Est-ce une inférence? Comment peut-on extraire l'*ego existo* de l'*ego sum*? On peut alors aussi se demander si la relation entre nos idées des choses et les choses hors de l'entendement est valide dans le cas du *cogito*. Il s'ensuit aussi d'autres questions concernant la philosophie cartésienne en général; par exemple : quelle est la relation entre « Dieu est » et « Dieu existe », entre « le triangle est » et « le triangle existe » ou encore entre « la cire est » et « la cire existe »? Ou encore, d'une manière plus générale : quelle est la relation entre l'être et l'existence chez Descartes? Pour réfuter le sceptique, l'*ego sum* suffit-il ou est-il plutôt nécessaire

existere en un simple substitut d'*esse* » (1994, p. 17). Dans la même direction, Beyssade soutient que « Descartes souligne la parfaite équivalence entre *esse* et *existere* » (1979, p. 224, n. 4).

⁴ Je ne connais personne qui ait soutenu cette interprétation. Une fois qu'on a pensé à elle, on peut chercher des indications chez les commentateurs et philosophes. Cahné, qui a posé la question de la relation entre le signifié de l'« être » et de l'« existence », parle malheureusement surtout de Dieu; dans ce contexte, il parle aussi du *cogito*, mais pour dire que Dieu est un *cogito* sans le manques du *cogito* humain (1980, p. 49-52). Comme le on verra plus loin, il écrit des lignes très suggestives sur notre question (voir la *infra*, n. 22). Robinet, quant à lui, semble suggérer que l'interprétation alternative que nous proposons ici serait possible, quoique Descartes ne l'aurait pas souhaitée. Il effet, il n'aurait voulu être lu qu'analytiquement, ayant lui-même mis de côté toute information historique : « L'énoncé restreint de l'axiome en (A) [*ego sum, ego existo*] réduit à deux expressions verbales différentes de la même expérience, peut donner lieu à trois sortes d'interprétation. a) On peut le réduire à la formulation d'un fait empirique, "sum, existo", mais c'est là un constat indéterminé : analytiquement parlant, on ignore que "se exister" fait partie des natures simples de la "vis cogitandi", parce qu'on n'opère pas sous contrôle synthétique. On ne sait pas non plus que des deux verbes, être et exister, peuvent déceler un grave contentieux historique entre le tout fait et le faisant, puisqu'on est hors de tout référentiel culturel » (1999, p. 119). De toute façon, pour Robinet, *ego sum* et *ego existo* sont deux expressions qui se réfèrent à la même expérience et il ne développe pas une interprétation sur ses différentes signifiés; il parle de « la » formulation.

de poser l'*ego existo* (ou les deux à la fois)? Mais, avant de discuter de ces questions complémentaires, examinons soigneusement notre question principale.

Naturellement, comme la question est nouvelle, on ne trouve pas dans les écrits sur Descartes d'arguments en faveur de l'une ou de l'autre de ses deux réponses possibles. Mais comment, alors, développer d'une manière satisfaisante et détaillée chacune de ces deux interprétations générales? Existe-t-il des arguments décisifs pour soutenir une interprétation contre l'autre? Quoique notre question, qui concerne spécifiquement la structure interne de la proposition *ego sum, ego existo*, soit très précise, il semble pour cette raison légitime de poser qu'elle soulève des questions centrales pour la philosophie cartésienne.

Mon intention n'est pas de soutenir l'interprétation la plus probable, mais de poser une question. Or, pour que la question soit légitime, il est nécessaire de montrer qu'elle appelle plusieurs réponses plausibles ou, du moins, qu'il y a une alternative possible à son interprétation traditionnelle. Examinons ce qu'on peut en dire, comme le faisaient les sceptiques anciens, *in utramque parte*. Si je développe avec plus de soin une nouvelle interprétation, ce n'est pas parce qu'elle me semble la réponse correcte, mais plutôt parce que l'interprétation traditionnelle paraît si évidente et naturelle qu'il apparaît nécessaire de la contrebalancer. Dans la suite de cet article, je me concentrerai surtout sur les *Méditations*, auxquelles la formulation *ego sum, ego existo* appartient, mais je tirerai également parti, dans un objectif comparatiste, des autres œuvres de Descartes.

L'interprétation traditionnelle : p, p

L'interprétation traditionnelle peut être explicitée d'au moins trois façons. On pourrait dire, premièrement, que le *cogito* n'est qu'une seule proposition et que, au fond, Descartes ne parle que de l'*ego sum*. L'*ego existo* ne serait qu'une addition superflue et redondante que l'on devrait purement et simplement supprimer ou ignorer. En revanche, la deuxième approche reconnaîtrait qu'il s'agit de deux propositions simples, mais qu'elles ne forment qu'une seule proposition complexe. Selon cette sous-interprétation, il n'y aurait, entre les deux propositions simples de la proposition complexe « je suis, j'existe », aucune différence de sens à strictement parler : une fois les deux propositions logiquement analysées, on verrait qu'elles ont la même signification et qu'elles

sont donc en relation d'*identité*. Il s'ensuit que l'on pourrait remplacer la virgule par le signe d'égalité (*ego sum = ego existo*); dès lors, la virgule ne serait qu'un signe de l'identité des deux propositions. Selon une troisième perspective, l'on pourrait soutenir que la fonction de la virgule est *explicative*, ce qui revient à dire que la virgule montre qu'*existo* doit expliquer ce que l'on doit comprendre par *ego sum*. Dans ce cas, la proposition devrait être comprise ainsi : « *ego sum*, ce qui veut dire *ego existo*⁵ ». Ces trois approches ne sont pas nécessairement irréconciliables et n'expriment peut-être, au fond, qu'une même interprétation générale, selon laquelle la proposition serait une forme de *pléonasme* : Descartes dirait deux fois la même chose⁶. En faveur de cette première interprétation, on pourrait dire qu'il semble lui-même insister sur le fait qu'il s'agit d'une seule proposition; que « je suis, j'existe » n'est qu'une seule proposition : « [I] faut conclure et tenir pour constante que cette proposition : *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie » (IX-1, 19). Il parle ici de la proposition au singulier et non au pluriel. De plus, presque toutes les autres formulations du *cogito* ne mentionnent que le « je suis ». Or, s'il n'y a qu'une proposition et si la proposition la plus importante est le « je suis », il faudrait conclure que, dans « je suis, j'existe », ce qui joue vraiment un rôle significatif est le « je suis »; le « j'existe » serait une addition superflue qui ne jouerait aucun rôle important dans la proposition. Mais cet argument n'est pas convaincant.

D'un côté, il est vrai que Descartes parle d'un *pronunciatum* (VII, 25). Or, une énonciation est, dans ce contexte, l'équivalent d'une proposition⁷. Mais, d'autre côté, même si l'on suppose que Descartes parle d'une proposition, cela n'impliquerait pas qu'il s'agit d'une proposition *simple*. Il y a aussi des propositions *complexes*, qui sont composées d'au moins deux propositions simples. On pourrait dire, selon un sens grammatical de « proposition », qu'il y a deux propositions distinctes quand les sujets ou les verbes sont différents et cela semble être le cas de la proposition qui nous intéresse, parce qu'elle paraît être composée de deux propositions simples, chacune ayant son propre verbe. Or, s'il y a deux verbes distincts, il est naturel de supposer que, aussi dans sens logique de « proposition », ce sont deux propositions différentes. La charge de la

⁵ Pour une analyse grammaticale de la virgule au XVII^e siècle, voir Buffier, 1709, p. 420-424.

⁶ Chauvet-Dusoul (1941, vol. II, p. 203) parle d'un pléonasme, mais il se réfère à l'identité entre le sujet pensant et la vérité, entre le « je pense » en tant que sujet et le « je suis » en tant qu'attribut. Il ne pense pas un pléonasme au même sens qu'ici : entre les signifiés ces deux propositions *ego sum* et *ego existo*.

⁷ Voir, par exemple, l'article « Proposition » dans le *Dictionnaire* de l'Académie française : « Proposition en termes de Logique est une Énonciation, un discours qui affirme ou que nie quelque chose » (1694, p. 289).

preuve est donc du côté de ceux qui soutiennent l'identité : il leur faut démontrer que les deux verbes ont un même sens. Dans le *Discours de la méthode*, Descartes parle de « cette vérité : je pense, donc je suis [...] » (VI, 32). Ensuite, il cherche « en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine » (VI, 33). Il me paraît alors clair que, pour Descartes, « je pense, donc je suis » est *une seule proposition*. Et il semble dire de même dans les *Principes*, dans lesquels il caractérise aussi le « je pense, donc je suis » comme « cette conclusion » (IX-2, 7⁸). Dans ce cas, il n'y a aucun doute que « je pense » et « je suis » sont deux propositions distinctes l'une de l'autre. Les deux ont le même sujet, mais un verbe différent. Pourquoi, alors, le cas ne serait-il pas le même dans la proposition « je suis, j'existe »?

Il y a une raison pour défendre une position voulant que ces deux cas ne soient pas similaires. Les verbes « penser » et « être » ont des significations très distinctes, mais ce n'est pas le cas avec « être » et « exister ». Quand nous n'avons que le sujet et le verbe « être », il a le sens d'« exister ». Si quelqu'un dit : « La pierre est », il veut dire : « La pierre existe ». Or, ceci semble être le cas avec « je suis, j'existe ». On sait que, quand il dit que cette proposition est vraie toutes les fois qu'il pense, Descartes ne veut établir que sa propre existence. Dans ce sens, l'analyse logique de la proposition « je suis » comme signifiant « j'existe » s'accorde parfaitement avec tout le contexte de la discussion cartésienne. À partir de cela, on pourrait dire qu'il y a une *identité* entre le « je suis » et le « j'existe ». Cet argument est plus fort que le premier.

Il est vrai que les verbes « être » et « exister » ont le même sens quand on n'a que le sujet et le verbe « être ». Donc, « je suis » et « j'existe » peuvent exprimer la même proposition de deux manières distinctes. Il s'agirait alors de deux phrases, mais d'une seule proposition, comme « il pleut » et « it's raining ». Cependant, est-ce qu'il s'ensuit nécessairement que Descartes identifie « je suis » à « j'existe »? Il est certes permis de douter de cette conclusion. En effet, toute la question est de savoir si, par « je suis », Descartes ne suppose aucun attribut au sujet par le verbe « être ». Or, il semble que le sujet ait un attribut dans plusieurs occurrences. Par exemple, Descartes dit explicitement que la pensée qu'il a de lui-même, et qui sert de base pour prouver la validité de la proposition « je suis, j'existe », est la pensée qu'il est *quelque chose* : « *Ut nihil sim quandiu me aliquid esse cogitabo* » (VII, 25; je souligne). Dans les quatrièmes objections, Arnauld reprend ce point-là : « Voire même, encore que je soutienne opiniâtement qu'il n'y a

⁸ Voir aussi le *Dictionnaire* de l'Académie Française (1694, p. 201).

aucun corps au monde, cette vérité néanmoins subsiste toujours, je suis *quelque chose*, et partant, je ne suis point un corps » (IX-1, 154⁹; je souligne).

On pourrait aller plus loin et voir d'autres attributs du sujet par l'entremise du verbe « être », qui l'éloignent encore plus du sens d'« exister ». Descartes revient à notre proposition quand il établit son essence ou l'inséparabilité de la pensée de soi-même : « *Je suis, j'existe* : cela est certain; mais combien de temps? À savoir, autant de temps que je pense » (IX-1, 21). Suivant ceci, il semble que « je suis » doive être compris d'une manière qui ne se réduise pas à son sens d'« existence » : « Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est à dire, un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue » (IX-1, 21). Dans ce passage – crucial pour notre sujet –, il faut noter deux choses. D'un côté, Descartes insiste sur la nouveauté de la signification de ces mots : « esprit », « entendement », « raison ». Il reconnaît qu'il ignorait leur signification tout en affirmant que, désormais, il sait ce que ces mots signifient. À partir de là, quand il dit « je suis », qu'est-ce que cette proposition *signifie* exactement? Qu'il « existe », cela semble certain. Cependant, la vraie question serait plutôt la suivante : *Est-ce que cela épuise toutes les significations que Descartes attribue au « je suis »?* N'attache-t-il pas une autre signification à ces mots? Quelle pourrait être la signification du mot « suis » dans le « je suis »? Que veut dire Descartes précisément quand il affirme « je suis »? Il semble que le sens du « je suis » doive être compris dans une étroite relation avec les nouvelles significations d'« esprit », d'« entendement » et de « raison ».

Il faut y insister : il ne s'agit pas d'une utilisation du verbe « être » employé seul. Au contraire, il est fondamental pour comprendre la pensée de Descartes de remarquer que la vérité de la proposition *ego sum, ego existo* dépend entièrement de la nature de l'esprit en tant qu'être pensant : *ego sum cogitans*. Dans sa deuxième énonciation, le « je suis » est une espèce d'abréviation pour « je suis une chose qui pense »; Descartes ne veut pas seulement établir son existence, mais aussi son essence ou sa nature (ou encore mieux : la nature de l'esprit humain en général). Dans ce cas, on ne peut pas identifier « je suis » à « j'existe » dans la deuxième énonciation de la proposition. Plus précisément, « je suis » voudrait dire « je suis une chose qui pense »; « je suis » ne serait donc qu'une formulation elliptique de « je suis une chose qui pense ». Bref, même quand Descartes prouve son existence, le « je suis » doit être interprété comme « je suis

⁹ « *Imò, atiamsi obstinata mente contendam, nullum esse omnino corpus, manet nihilminus positio : ego aliquid sum, non sum igitur corpus* » (VII, 198; je souligne).

quelque chose » et, quand il prouve son essence, le « je suis » doit être interprété comme « je suis une chose qui pense ». Dans les deux cas, le sujet a un attribut désigné par la présence du verbe « être » et, dès lors, ce verbe ne peut être réduit à son sens existentiel. Le sens de « je suis » n'est saisi que dans la mesure où l'on apprend les significations – nouvelles – que Descartes attribue aux mots « esprit », « entendement » et « raison ». Si ce sens n'était qu'existentiel, probablement que tout le monde tomberait d'accord avec le *cogito* de Descartes. À tout le moins, l'on pourrait dire que, passant de « j'existe » à « je suis une chose qui pense », le sens de « je suis » est délibérément incertain. Il y aurait là une ambiguïté délibérée de Descartes : une fois la phrase « je suis » considérée ambiguë, elle ne peut plus être réduite au pur et simple « j'existe ».

Faut-il pour autant abandonner l'interprétation traditionnelle? D'aucune façon. On pourrait peut-être avancer que, quoiqu'il n'y ait pas de lien d'identité entre « je suis » et « j'existe » (bien sûr, parler d'une identification serait trop fort), il est tout de même possible de soutenir qu'il y a là une sorte d'*explication*¹⁰ : « j'existe » sert d'explication à « je suis », précisément pour éviter l'ambiguïté. Si la signification d'un mot est donnée par l'usage qu'on en fait, il faut alors examiner comment Descartes lui-même utilise « je suis » et « j'existe » dans les *Méditations*. Cet examen montre que Descartes les utilise de façon interchangeable, qu'il ne voit aucune différence importante entre ces deux expressions. L'usage établit l'équivalence de signification entre les deux parties. Voyons de plus près cet argument ou, plutôt, des exemples de l'usage que Descartes fait de « je suis » et de « j'existe ». Je ne vais pas me limiter à fournir des exemples concernant le « je », mais aussi Dieu et les choses en général.

Commençons par des exemples dans lesquels Descartes semble utiliser les deux verbes sans distinction. Dans la traduction française, on lit, par exemple : « [D]e cela seul que cette idée [de Dieu] se retrouve en moi, ou bien que *je suis ou existe*, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu » (IX-1, 42; je souligne). Mais en latin, on ne trouve pas la même équivalence : « [E]x hoc uno quod talis idea in me sit, sive quod ego ideam illam habens existam, adeo manifeste concludo Deum etiam existere » (VII, 53). De la même façon, à propos des choses, on lit dans la traduction française : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui *sont* (s'il est vrai qu'il y en ait qui *existent*) ont été créées et produites » (IX-1, 35-36; je souligne). Encore une fois, le texte latin ne fait pas cette

¹⁰ On notera que Buffier (1709, p. 422-423) parle d'un sens explicatif de la virgule.

équivalence : « *Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum* » (VII, 45). Voici un autre exemple similaire, tiré des *Principes* : « [E]xaminant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui *soit* véritablement ou qui *existe*, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'aurons pas besoin d'extension » (IX-2, 28; je souligne). Quant à la version originale, comme c'est aussi le cas des exemples donnés plus haut, elle ne parle que de l'être de toutes les choses : « *Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quae à nobis diversa sunt sponimus falsa esse, perspicuè videmus, nullam extensionem* » (VIII, 7). De plus, le cas paraît être le même dans les passages sur Dieu : « C'est au même lieu où j'ai prouvé que *Dieu est ou existe*, ce Dieu, dis-je, qui peut faire toutes les choses que je conçois clairement et distinctement comme possibles » (IX-1, 171; je souligne). Encore une fois, le texte latin ne parle que de l'existence de Dieu : « *Nempe ubi probavi Deum existere, Deum scilicet illum, qui potest omnia quae clare et distincte ut possibilea cognosco* » (VII, 219). Dans les *Principes*, le traducteur a aussi introduit la formule « est ou existe », alors que le texte original ne mentionne que l'une de ces deux expressions. Par exemple, le titre latin du paragraphe 14 est : « *Ex eo quòd existentia necessaria in nostro de Deo conceutu contineatur, recte concludi Deum existere* » (VIII, 10); or, la version française donne : « Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu, de cela seul que la nécessité *d'être ou d'exister* est comprise en la notion que nous avons de lui » (IX-2, 31; je souligne).

Les éditions françaises consultés traduisent parfois « être » par « exister » et « exister » par « être ». Dans les *Principes* (IX-2, 31-32), quand Descartes parle de l'existence possible et contingente et de l'existence réelle et nécessaire, la traduction parle plutôt de l'être possible et contingent. Par exemple, le titre latin du paragraphe 15 est : « *Non eodem modo in aliarum rerum conceptibus existentiam necessariam, sed contingentem duntaxat contineri* » (VIII, 10), traduit par : « Que la nécessité d'être n'est pas ainsi comprise en la notion que nous avons des autres choses, mais seulement le pouvoir d'être » (IX-2, 31). La même remarque s'applique au paragraphe 16 du chapitre I.

Dans les cas précédents, il me semble que la traduction veut être plus didactique que le texte original : elle semble vouloir clarifier la pensée de Descartes, mais sans retenir exactement la formulation originale. Cela ne prouve pas qu'il n'y a pas d'équivalence entre « je suis » et « j'existe », mais peut-être seulement que le texte original est plus précis et plus subtil. Cependant, on ne peut affirmer que la traduction génère de la confusion, parce qu'il y a des

passages en latin qui semblent autoriser cette équivalence. Dans le *Discours de la méthode* – du moins deux fois dans le cas de Dieu –, l'équivalence est explicite : « [P]ar conséquent, il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet Être parfait, est ou existe » (VI, 36); « [u]ne règle [...] n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe » (VI, 38). On doit en outre remarquer que Descartes lui-même établit l'équivalence entre « être » et « exister ». Par exemple, dans ses deuxièmes *Réponses*, on lit que

lorsque quelqu'un dit : *je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe* (IX 1, 110).

En latin, on lit en effet : « *[E]go cogito, ergo sum, sive existo* » (VII, 140). Dans la préface aux *Principes*, Descartes écrit par exemple avoir « pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier Principe » (IX-2, 10). La lecture la plus naturelle de ce passage est que le « ou » implique une équivalence pure et simple et qu'il devient dès lors possible d'utiliser « être » ou « exister » pour dire la même chose.

Cela s'accorde parfaitement avec le contexte même de la discussion de l'*ego sum* en général. Dans une lettre de mars de 1638 dont on ne connaît pas le destinataire, le philosophe écrit : « Lorsqu'on dit : *je respire, donc je suis*, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien » (II, 37). Il paraît évident alors que « je suis » n'est qu'une conclusion sur « son existence ». Tous les contextes de la discussion du « je pense, donc je suis » seraient par conséquent des contextes d'une discussion sur l'existence du moi. Dans ce cas, il ne reste plus qu'à conclure que « je suis » ne veut dire que « j'existe ». Dans les *Principes*, on lit :

[J]e dois être persuadé que *ma pensée est ou existe*, à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre, encore qu'il n'y a peut-être aucune terre au monde, et qu'il n'est pas possible que moi, c'est à dire, mon âme, ne soit rien pendant qu'elle a cette pensée. Nous pouvons conclure le même de toutes les autres choses qui nous viennent en la pensée, à savoir, que nous, qui les pensons, existons, encore qu'elles soient peut-être fausses ou qu'elles n'aient aucune existence (IX-2, 29; je souligne).

Le texte latin insiste plutôt sur l'existence que sur l'être du moi¹¹, alors que la traduction insère « ma pensée est ou existe », qui, comme nous l'avons vu, ne figure pas dans l'original. Mais, d'un autre côté, au début du passage, Descartes parle d'un jugement qui porte sur l'existence des choses et de l'esprit, alors qu'à

¹¹ « *Ut si terram judico existere, ex eo quod illam tangam vel videam, certe ex ipso adhuc magis mihi judicandum est mentem meam existere : firei enim forsans potest, ut judicem me terram tangere, quamvis terra nulla existat; non autem ut id judicem, & mea mens quae id judicat nihil sit; atque ita de caeteris* » (VIII, 8-9).

la fin, il porte un jugement sur l'être des choses (« *mea mens id judicat nihil sit* »). N'y a-t-il pas là un cas d'équivalence entre « être » et « exister » déjà présent dans le texte latin et que la traduction ne ferait qu'accentuer?

La comparaison entre le *Discours* et les *Principes* illustre bien cette possibilité. Le *Discours* énonce le Principe suivant lequel « pour penser il faut être » :

Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis* [...] je vois très clairement que pour penser, il faut être » (VI 33).

Cependant, dans les *Principes*, on trouve une formulation du même Principe comportant le verbe « être » en tant qu'équivalent d'« exister » : « Car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *je pense, donc je suis*, ne soit vrai » (IX-2, 27¹²). Ce qui capte l'attention ici n'est pas la substitution du verbe « exister » par le verbe « être », mais le fait que Descartes lui-même ait formulé le même Principe des deux façons. On peut aller plus loin et faire d'autres observations sur les usages d'« être » et d'« exister ». Dans ses premières *Réponses*, Descartes utilise le mot « existence » non seulement pour les choses qui existent hors de l'entendement, mais aussi pour celles qui n'existent que dans l'entendement :

Et là être objectivement dans l'entendement ne signifiera pas terminer son opération à la façon d'un objet, mais bien être dans l'entendement en la manière que ses objets ont d'y être; en telle sorte que l'idée du Soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au Ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'y exister dans l'entendement : laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement; mais pourtant ce n'est pas un pur rien, comme j'ai déjà dit ci-devant (IX-1, 82¹³).

Un peu plus loin, il insiste sur l'existence des choses dans l'entendement : « Car [le théologien des Pays-Bas Catérus] dit, premièrement, qu'une chose ainsi existante dans l'entendement par son idée, n'est pas un être réel ou actuel, c'est à dire, que ce n'est pas quelque chose qui soit hors de l'entendement; ce qui est

¹² « [R]epugnat enim, ut putemus id quot cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima » (VIII, 7).

¹³ « Neque ibi, objective esse in intellectu, significat ejus operationem per modum objecti terminare, sed in intellectu eo modo esse quo solent ejus objecta, adeo ut idea solis sit sol ipse in intellectu existens, non quidem formaliter, ut in coelo, sed objective, hoc est eo modo quo objecta in intellectu solent; qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut jam ante scripsi » (VII, 102-103).

vrai » (IX-1, 82¹⁴). À mon avis, il faut conclure non seulement que, par « être », Descartes veut dire « exister dans le monde », mais aussi – et inversement – que, par « exister », il veut dire « être dans l’entendement ». Dans ce sens, la correspondance entre « être » et « exister » serait, pour ainsi dire, double, empruntant tout à la fois deux directions. À partir de là, pourrait-on supposer qu’il y ait, chez Descartes, une *variation stylistique* plutôt qu’un changement de signification entre « être » et « exister »? Cela semble être du moins le cas dans le *Discours de la méthode*. En effet, jusqu’à un moment précis, Descartes n’y parle que de l’être du moi; il introduit alors le vocabulaire de l’existence : « [J]e n’étais pas le seul être qui existait (j’userai, s’il vous plaît, ici librement des mots de l’École) » (VI, 34). Après ça, il s’empêche presque régulièrement d’utiliser le verbe « exister » et ses cognats. Voyant ceci, l’on pourrait peut-être soutenir que Descartes préfère le verbe « être », mais, comme il veut « us[er] [...] des mots de l’École », il emploie aussi volontiers le verbe « exister ».

Bref, quand je lis ces textes sans porter d’attention particulière à la question étudiée, je me persuade entièrement de l’interprétation traditionnelle. La quantité de passages dans lesquels on trouve une équivalence entre « être » et « exister », incluant de mon propre être, est énorme. Je crois qu’il est impossible de rester indifférent à cette quantité impressionnante de passages, si clairs en ce qui a trait à l’équivalence entre « je suis » et « j’existe » qu’elle ne paraît pas même laisser de place à quelque questionnement sur l’aspect illusoire de cette équivalence. En effet, si différence il y a entre les termes, elle ne semble que stylistique. Toutefois, il faudrait examiner les préférences de Descartes, spécialement quand il choisit un terme plutôt que l’autre. Par exemple, l’on verra dans la suite que Descartes réserve principalement le terme « exister » aux conclusions de ses arguments alors que, dans ses considérations préliminaires, il lui préfère « être ». Nous avons aussi vu que, dans le *Discours*, il utilise le verbe « être » jusqu’au moment où il fait la concession consistant à emprunter les « mots de l’École » et qu’il commence à utiliser aussi le verbe « exister ». Dans les *Principes*, Descartes reformule en ces termes celui voulant que, « [p]our penser, il faut être » : « Pour penser, il faut exister », alors qu’en d’autres endroits, il insiste plutôt sur le mot *existentia*. Serait-ce parce que les *Principes* sont une espèce de manuel qui doit se substituer aux manuels scolastiques? Dans ce cas, un langage plus proche du langage scolastique serait-il souhaitable? L’examen de ces préférences, si préférences elles sont, reste encore à faire. Il

¹⁴ « *Ait enim primo, rem ita existentem in intellectu per ideam non esse ens actu, hoc est non esse quid extra intellectum positum; quod verum est* » (VII, 103).

faut cependant, à tout le moins, être plus attentif aux nuances du langage cartésien à propos des verbes « être » et « exister ».

Une interprétation alternative

Il convient maintenant d'examiner l'autre côté de notre question : *Y a-t-il des arguments pour soutenir que la proposition ego sum, ego existo est composée de deux propositions différentes?* Voyons ce que l'on peut dire à cet effet.

A. La double relation de l'existence à l'être

On peut remarquer que, dans son chemin vers le *cogito*, Descartes se montre très soucieux de l'usage même des verbes « être » et « exister ». En général, ce dernier verbe n'apparaît que dans les conclusions ou après ces conclusions, une fois qu'elles ont été établies. Dans ce cas, quelle est la structure argumentative du *cogito*?

Si l'on examine attentivement l'argumentation employée par Descartes dans sa première preuve du *cogito*, on note que les considérations qui nous mènent vers lui ne parlent que de mon être :

Moi donc à tout le moins ne *suis*-je pas quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'*eusse* aucun sens ni aucun corps [...]. *Suis*-je tellement dépendant du corps et du sens, que je ne puisse être sans eux? [...] ne me *suis*-je donc pas aussi persuadé que je n'*étais* point? Non certes; j'*étais* sans doute. [...] Il n'y a donc point de doute que je *suis*, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne *sois* rien, tant que je penserai être quelque chose (IX-1, 19; je souligne).

Dans ce petit – mais crucial – passage, Descartes n'utilise que le mot « être » à la première personne du singulier. Jamais ne le voit-on parler de l'existence du moi. Cependant, quand il revient à la proposition qui exprime la conclusion de ce raisonnement, le vocabulaire change soudainement. La conclusion, d'une manière peut-être surprenante, introduit un verbe absent des prémisses, soit « exister ». Ceci signifierait peut-être que la conclusion porte non seulement sur mon être, mais aussi sur mon existence. Il y a là un pas qui ne se fait pas de façon évidente. En effet, avant de formuler la proposition *ego sum, ego existo*, Descartes avait déjà écrit : « Il n'y a *donc* point de doute que je *suis*, s'il me trompe » (IX-1, 19; je souligne). Mais si la conclusion n'est qu'à propos de mon être, pourquoi Descartes l'a-t-il dédoublée pour y inclure *aussi* mon existence? Pourquoi parler *aussi* de l'existence si dans toute l'argumentation il n'avait parlé que de mon être? On peut observer la même chose en ce qui a trait à la preuve de mon essence. Les prémisses ne concernent que mon être et, cependant, la conclusion porte aussi de mon existence. Cette deuxième preuve part d'une

enquête sur mon être : « Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je *suis*, moi qui suis certain que je *suis* » (IX-1, 19; je souligne). La première réponse de Descartes est la suivante : « [J]'ai pensé que j'*étais* un homme [...]. Mais moi, qui *suis*-je [...] ? » (IX-1, 20; je souligne). Et Descartes passe ensuite en revue les attributs de l'âme pour voir s'« il y en a quelques-uns qui *soient* en [lui] » (IX-1, 21; je souligne). Finalement, il trouve un attribut qui appartient à mon âme, qui ne peut pas être détaché de lui : la pensée. Dans toute cette analyse de ce que je suis, on n'a pas lu le mot « exister ». L'explication ici est facile : l'enquête ne portait pas que sur mon essence.

Même dans la conclusion « [J]e ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense » (IX-1, 21), le mot « exister » n'est pas employé par Descartes. Cependant, dans cette conclusion sur mon essence, on voit apparaître, d'une manière encore surprenante, la référence à mon existence. Non seulement découvert-je qu'elle est ma nature, mais aussi que la proposition *ego sum, ego existo* est certaine ou vraie « autant de temps que je pense » (IX-1, 21). En d'autres mots, cette enquête sur ce que je suis (mon essence) porte aussi sur le temps de mon existence. Bref, l'argument des secondes *Méditations* sur mon essence en tant que pensée a des conséquences sur la durée du *cogito* ou sur la vérité de la proposition *ego sum, ego existo*.

À mon avis, on peut retenir cette idée très importante : *Dans les deux cas, Descartes part des considérations sur mon être (si je suis et ce que je suis) et, dans les conclusions, il se permet de parler aussi de mon existence (que j'existe)*. Au-delà des questions sur l'identité de « je suis » et de « j'existe », il semble que Descartes évite de parler, dans ses analyses préliminaires (ou dans ses prémisses), de l'existence du moi et qu'il en parle seulement dans sa conclusion. Le mot « exister » n'apparaît que dans et après la conclusion, où il y insiste. Par exemple, dans une lettre déjà citée, il affirme que,

[]orsqu'on dit : *Je respire, donc je suis*, si l'on veut *conclure son existence* de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir *prouvé qu'on existe*. Mais si l'on veut *conclure son existence* du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fut pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on eut, si on n'existait, on conclut fort bien [...]. Et si on prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions desquelles nous pouvons ainsi *conclure notre existence*, reviennent à cela même (II, 37-38; je souligne).

On peut noter que cette relation de prémisses à conclusion entre l'être et l'existence se rencontre dans d'autres cas. La structure de la première preuve de l'existence de Dieu en témoigne :

1) Descartes analyse ses idées, les *degrés d'être* de ses idées; c'est là sa première prémisses;

2) Il y a encore une deuxième prémisse : le principe causal qui lui permet de lier l'être d'une idée à sa *cause* (certaine, probable ou possible). Avec cette analyse de l'idée de Dieu et avec ce principe causal, il peut inférer :

3) « Et par conséquent il faut nécessairement *conclure* de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu *existe* » (IX-1, 36; je souligne). Ce qui est important pour nous ici est que, encore une fois, la structure argumentative de Descartes ne mentionne l'existence que dans sa conclusion. Il y a là un passage de l'être de l'idée de Dieu à l'*existence* de Dieu. Le cas des choses matérielles n'est pas différent de ce point de vue. Comme on le sait, dans la cinquième Méditation, Descartes analyse l'essence des choses sensibles et, dans la sixième, il se questionne sur l'existence des choses matérielles à partir des idées de ces choses. C'est toujours à partir d'une analyse de l'être d'une chose, telle qu'elle se présente à nous, qu'on peut en conclure son existence. L'être, au contraire, est présent dans les prémisses et dans la conclusion. On peut alors penser que l'existence peut avoir une double relation avec l'être. D'un côté, face à l'être en tant que prémisse, comme dans le cas où Descartes affirme que de l'être de l'idée de Dieu, on peut conclure l'existence de Dieu. D'un autre côté, face à l'être en tant que conclusion – par exemple, lorsque Descartes écrit que Dieu est ou existe.

J'examinerai d'abord la relation de l'existence à l'être en tant que conclusion, pour ensuite aborder la relation de l'existence avec l'être en tant que prémisse dans le cas du « je ». L'on pourrait penser, d'une part, que l'*ego sum, ego existo* appartient à la conclusion de l'argument, comme c'est le cas dans la proposition « *ego cogito, ergo sum, sive existo* ». Toutefois, d'autre part, l'on pourrait également croire que l'*ego sum* est aussi une espèce de considération préliminaire qui nous mène vers l'*ego existo*, dans la mesure où, si Descartes arrive à la conclusion de son existence, c'est parce qu'il part d'une analyse de son être. L'*ego sum* aurait ainsi peut-être un statut ambigu entre prémisse et conclusion.

À ce propos, on doit remarquer quelque chose de curieux, pour ne pas dire d'un peu étrange. Descartes nomme la formule classique « je pense, donc je suis » une « conclusion » et il inclut dans cette « conclusion » sa prémisse, « je pense », en insistant explicitement, par le biais du « donc », sur le fait qu'il s'agit là d'une relation d'inférence. Il est un peu étrange que le « je pense », qui est indubitablement une prémisse pour la conclusion « je suis », fasse partie de la « conclusion ». Ne pourrait-il alors se passer, dans la proposition « je suis, j'existe », quelque chose de similaire? Le « je suis » fait effectivement partie de la conclusion « je suis, j'existe », de la même manière que le « je pense » fait partie

de la conclusion « je pense, donc je suis ». Descartes inclut, dans cette proposition qui exprime une vérité, la conclusion proprement dite, mais aussi sa prémisse. Bien sûr, il ne s'agit pas là d'une inférence du même type, parce que le « donc » y manque, mais on peut légitimement se demander si « je suis » ne pourrait pas aussi constituer une considération préliminaire et non seulement une partie de la vraie conclusion¹⁵.

B. *Les théories de l'être et de l'existence*

On a supposé que la signification d'un mot est donnée par son usage ou que l'usage en épuiserait toute la signification. Mais, dans le cas d'un mot – ou d'un concept – philosophique, il semble qu'au moins une partie de sa signification soit aussi imprégnée par la théorie à laquelle il appartient. Un concept philosophique semble, en effet, recevoir sa signification de la philosophie dont il fait partie, puisqu'un discours philosophique institue les significations de ses propres termes et que chaque philosophe attribue aux mots qu'il utilise une signification propre. Dans cette attribution, les théories jouent un rôle très important. Dès lors, il faut examiner la théorie de Descartes sur l'être des choses et sa théorie sur l'existence des choses. Si elles permettent d'associer des significations distinctes aux attributions d'être et d'existence à l'*ego*, alors on pourrait avancer que, lorsque Descartes dit « je suis » ou « j'existe », le sens de ces phrases, puisqu'il est au moins en partie déterminé par les théories de Descartes sur l'être et sur l'existence, sera différent.

Il semble qu'il y ait une différence notable, chez Descartes, entre l'être d'une chose et l'existence de cette chose. Concernant leur être, il y a toute une gradation des choses. Voici, à ce propos, un très connu et important passage de la quatrième Méditation :

[J]e suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est à dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit; mais que, si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non être, c'est à dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne dois pas étonner si je me trompe (IX-1, 43).

On trouve beaucoup de textes allant dans cette direction. Or, dans les passages comme celui-ci, il devient clair que l'attribution de l'être à une chose implique de lui trouver une place dans cette hiérarchie. Par exemple, si j'attribue à la pierre

¹⁵ Dans sa *Grammaire*, Buffier (1709, p. 422) écrit que, lorsque les deux phrases sont courtes, on n'utilise pas habituellement de virgule, mais la conjonction « et ». Il attribue alors à la virgule le sens implicite de « donc ». Cela semble suggérer que la relation n'est pas de conjonction, mais plutôt d'implication.

un être, je sous-entends que la pierre occupe une certaine place dans la hiérarchie des êtres : elle n'est pas un mode, mais une substance; elle n'est pas une substance infinie, mais finie; elle n'est pas une substance immatérielle, mais matérielle. Tout cela place la pierre dans la hiérarchie des êtres. La même chose, bien sûr, pourrait être dite à propos de l'*ego*. Lui attribuer l'« être », par exemple quand on prononce « *ego sum* », c'est aussi le placer dans cette hiérarchie des êtres.

Concernant l'existence d'une chose, on peut dire qu'une chose existe ou n'existe pas. Il n'y a pas de degré médian entre ces deux options, il n'y a pas de degrés d'existence : c'est blanc ou noir. Bref, on ne peut attribuer aucun sens à l'idée d'une gradation des existences qui signifierait qu'une chose puisse être « plus existante » qu'une autre. Au contraire, la hiérarchie des êtres est déterminée par les perfections qu'on attribue à chaque être. Descartes penserait ainsi à un ordre de perfections ou à une hiérarchie entre les êtres qui n'a aucun sens quand on pense les choses du point de vue de leur existence. Le sens de l'*ego sum* ne peut donc pas être réduit au sens de l'*ego existo*, puisque le premier admet une gradation que le dernier n'admet pas.

Mais on peut aller plus loin et constater des différences encore plus importantes. L'existence est elle-même, selon Descartes, « une perfection » que l'on peut attribuer à un être (IX-1, 53; VII, 67.26-27), un être pouvant présenter différentes perfections, telles la bonté ou l'intelligence. Dieu possède ces deux perfections à leur maximum; nous, lamentablement, d'une façon très limitée, mais encore d'une façon moins limitée que la substance matérielle. S'il manque l'existence à quelque chose, alors cette chose, dans sa manière d'être, est plus imparfaite (IX-1, 82). Un être peut ainsi tirer ou non la perfection de l'existence. Quand on conçoit un être, on le conçoit toujours comme existant, alors toute idée d'un être enveloppe la perfection de l'existence. Mais cela ne veut pas dire que tout être conçu existe, parce qu'il y a deux types d'existence : l'existence nécessaire de l'être infini et l'existence possible des êtres finis (VIII, 10). Si l'on pense à une licorne, on la pense comme existante, mais comme les licornes n'existent pas, la perfection d'exister manque à son être. Il semble donc que l'on attribue parfois à un être une existence qu'il n'a pas. Ainsi, lorsqu'on dit « je suis », même s'il faut nécessairement aussi que « j'existe » pour être, cela n'implique pas que le *sens* du « je suis » soit le même que le sens du « j'existe ». Il pourrait se faire que « je suis » ait une valeur de vérité que « j'existe » n'a pas. Encore une fois, il semble donc que « je suis » ne puisse pas être réduit ou identifié à « j'existe ».

Ensuite, il me semble que l'être d'une chose est lié à sa réalité et à son essence, d'une manière que l'existence n'est pas. Autrement dit, *esse* est plus proche d'*essentia* que d'*existentia*. Développons un peu la distinction entre l'être d'une chose et son existence en discutant la différence entre l'essence d'un être et son existence. Cette relation de l'*esse* à l'*essentia* – et pas seulement à l'*existentia* – se remarque clairement quand on se rappelle les deux preuves du *cogito*. Nous avons déjà touché ce sujet, mais il faut maintenant l'approfondir. On ne peut pas dégager les deux énonciations du « je suis, j'existe » dans les secondes *Méditations*. Pour Descartes, la preuve de mon existence ne se sépare pas de la preuve de mon essence; c'est le même chemin qui nous conduit à la connaissance de notre existence et de notre essence. C'est ce que Descartes lui-même affirme dans la cinquième de ses réponses : « *Mirror te hic sateri, omnia illa quae in cerâ considero, demonstrare quidem me distincte cognoscere quòd existam, non autem quis aut qualis sim, cum unum sine alio non demonstratur* » (VII, 359) Voici la traduction de la dernière partie de la proposition : « vu qu'un ne se démontre point sans l'autre » (Descartes, 1953, p. 484). Nous devons nous intéresser de plus près au fait que l'existence du moi ne se prouve pas sans la preuve de mon essence (et vice versa). En d'autres mots, les deux démonstrations sont intrinsèquement liées et ne font qu'une seule. À mon avis, le même procédé d'exclusion est à la base des deux démonstrations. Dans le cas de la preuve de mon existence, la procédure consiste à éliminer toutes les existences sauf la mienne; dans le cas de la preuve de mon essence, le procédé consiste à éliminer tous les attributs de l'homme, sauf sa pensée. Ce qui permet de prouver la vérité de « j'existe » est la même chose que ce qui permet de prouver la vérité de « je suis une chose qui pense » : l'activité même de penser à moi-même. Le référent est le même, mais la signification de ces deux propositions est différente. En somme, on pourrait dire qu'il s'agit d'une même démonstration. Ainsi, si l'on ne peut pas séparer ces deux chemins vers le *cogito* et s'il est clair que, dans la deuxième énonciation, « je suis » n'est pas restreint au sens existentiel, il faut conclure que, dans la première énonciation, il ne l'est pas non plus. Or, ne peut-on pas renverser ce raisonnement et dire que si, dans la première preuve, « j'existe » explicite le contenu précis de « je suis », la deuxième preuve n'a aussi à voir qu'avec le sens existentiel du « je suis »? On voit que dans les deux énonciations il n'y a pas d'identification entre « je suis » et « j'existe ».

Comme les deux preuves utilisent la même procédure, Descartes a trouvé une formule dans laquelle les deux preuves aboutissent à la même conclusion, une formule avec laquelle il pourrait exprimer les deux conclusions à la fois. Le

« je suis » serait donc la formule ambiguë ou, du moins, indéterminée, qui permettrait de faire la liaison entre « j'existe » et « je suis une chose qui pense ». Dans ce cas, « j'existe » serait une sorte de restriction du sens de « je suis » ou l'une de ses déterminations possibles. Les significations d'« *ego sum* » et d'« *ego existo* » ne seraient pas tout à fait identiques, mais proches. « Je suis » aurait donc un sens plus large que « j'existe ». Alors, de l'énonciation dans la première preuve, on pourrait dire que le sens de « je suis » est restreint par le sens de « j'existe ». D'un autre côté, de l'énonciation dans la deuxième preuve, « je suis » ne serait que la formulation elliptique de « je suis une chose qui pense ».

Différentes considérations d'un autre ordre semblent confirmer les analyses précédentes. Descartes distingue parfois entre l'*être* d'une chose et son *existence*. Dans le cas des corps, les considérations sur l'être d'une chose sont une étape préliminaire aux considérations sur son existence. L'examen de l'être d'une chose se fait par la considération de son idée en nous : « Mais avant que j'examine s'il y a de telles choses qui existent hors de moi, je dois considérer leurs idées, en tant qu'elles sont en ma pensée, et voir quelles sont celles qui sont distinctes et quelles sont celles qui sont confuses » (IX-1, 50). Dans cette analyse de l'idée des choses matérielles, on apprend que les idées d'extension, de figure, de forme, de quantité, etc., «*sont quelque chose et non pas un pur néant; car il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies* » (IX-1, 51-52; je souligne). Dans ce cas, ces idées d'extension et autres sont quelque chose, ce qui revient à dire qu'*elles ont un être* (qui ne se réduit pas à leur être formel de modification de l'esprit), *même si elles n'existent pas* (l'existence des choses matérielles, comme on le sait, sera prouvée seulement dans la sixième Méditation). À partir de l'être de l'idée d'extension (et ses modifications), Descartes prouve les vérités des mathématiques, «*lesquel[le]s n'ont point d'égard à [leur] existence* » (IX-1, 56). C'est le cas du triangle : on découvre beaucoup de vérités sur le triangle à partir de son essence, même s'il n'y a aucun triangle dans le monde. Hobbes, dans la quatorzième Objection à la cinquième Méditation, proteste contre cette distinction opérée par Descartes : «*S'il n'y a point de triangle en aucun lieu du monde, je ne puis comprendre comment il a une nature; car ce qui n'est nulle part, n'est point du tout et n'a point aussi d'être ou de nature* » (IX-1, 150). On voit ici que, pour Hobbes, ce qui n'a pas d'existence n'a pas d'être ni de nature non plus. Selon lui, pour avoir un être ou une nature, il faut exister; sinon, «*l'essence, en tant qu'elle est distinguée de l'existence, n'est rien autre chose qu'un assemblage de noms par le verbe est; et partant l'essence sans l'existence est une fiction de notre esprit* »

(IX-1, 150-151). Pour le philosophe anglais, toute existence est une existence réelle. La réponse de Descartes est très – peut-être trop – simple : « La distinction qui est entre l'essence et l'existence est connue de tout le monde » (IX-1, 151). Il apparaît ainsi que, pour Descartes, une chose peut avoir une essence sans avoir d'existence, que l'essence n'est pas une fiction de notre esprit et a sa propre réalité, même si la chose n'existe pas.

Malheureusement, la pensée de Descartes à propos de l'autre distinction n'est pas explicite. Il est dommage qu'il n'ait pas écrit quelque chose comme : « La distinction qui est entre l'être et l'existence est connue de tout le monde. » Mais cette distinction ne suit-elle pas de la distinction entre l'essence d'un être et son existence? Hobbes a écrit :

Et comme il semble que, comme l'image de l'homme qui est dans l'esprit est à l'homme, ainsi l'essence est à l'existence; ou bien, comme cette proposition, *Socrate est homme*, est à celle-ci, *Socrate est ou existe*, ainsi l'essence de Socrate est à l'existence du même Socrate. Or ceci, *Socrate est homme*, quand Socrate n'existe point, ne signifie autre chose qu'un assemblage de noms, et ce mot *est* ou *être* a sous soi l'image de l'unité d'une chose, qui est désignée par deux noms (IX-1, 151).

Pour Descartes, dans « Socrate est homme », les deux mots « Socrate » et « homme » désignent une essence (si l'essence de Socrate était « être homme ») et ce n'est pas un assemblage de mots par le verbe « être ». Contrairement à Hobbes, Descartes pense l'essence sans l'existence; cela est clair et s'applique parfaitement au cas du triangle que nous venons de voir. À mon avis, on peut penser l'essence d'un être, même si cet être n'existe pas, parce que l'essence appartient à un être. Le verbe « être » n'est pas seulement un moyen d'assembler deux mots, mais il la relie à l'être qui la possède (par exemple, le triangle). Il faut distinguer non seulement entre essence et existence, mais aussi entre être et existence, entre la réalité d'une chose et son existence.

Peut-être faut-il insister sur cet argument et nous rappeler ici la distinction réelle entre l'esprit et le corps. Cette distinction vient avant que Descartes n'établisse l'existence des corps et ce, en partant de son propre corps. On peut alors dire que l'esprit est réellement distinct du corps, même si les corps n'existent pas. Mais qu'est-ce que signifie cette distinction? Qu'on peut *concevoir* que l'esprit peut exister sans le corps (et vice versa). Bien sûr, il ne veut pas dire que l'esprit existe effectivement sans le corps : l'affirmation est conceptuelle, jamais ontologique. Mais c'est cela même qu'on veut proposer ici en tant que lecture plausible : il y aurait un *sens* dans lequel on peut parler des êtres des choses sans parler de leur existence et ce sens est préalable à l'existence. À l'inverse, il est possible que l'une seulement de ces substances existe (la chose pensante), mais il est certain que ces deux substances sont

réellement distinctes. Et, si elles sont réellement distinctes, cela signifie qu'on peut parler de ces êtres sans parler de leur existence¹⁶.

Bref, l'être ne peut pas être confondu avec l'existence. De plus, l'être implique une relation interne avec l'essence et l'essence doit être distinguée de l'existence. Finalement, l'être semble intimement lié à la réalité d'une chose et la réalité doit être distinguée de l'existence. Si cela est correct, il faut reconnaître que l'*ergo sum* dit plus que l'*ego existo*.

C. De l'être formel à l'existence

Si l'argument discuté en *A* est correct, on peut soutenir que la relation de « je suis » à « j'existe » est *une sorte de relation entre prémisse et conclusion* : on peut en effet inférer des choses sur mon existence à partir des considérations sur mon être. Si cela est vrai, il ne s'agit pas seulement d'une variation stylistique : c'est la logique même du raisonnement de Descartes qui est en jeu. Puisque Descartes distingue l'être formel d'une chose de son être objectif, peut-être vaut-il la peine d'examiner ces deux possibilités pour progresser vers des remarques plus détaillées et ce, en tentant de répondre aux questions suivantes : *De quelle façon peut-on partir des considérations sur l'être et aboutir à une conclusion sur l'existence? Comment savoir si un être a la perfection d'exister? Ou quelle est la relation d'un être à l'existence?*

Voyons le cas de Dieu. La preuve ontologique de son existence dans la cinquième Méditation insiste sur ces questions : « [J]'avoue que Dieu existe, après que j'ai supposé qu'il possède toutes sortes de perfections puisque l'existence en est une » (IX-1, 53). La liaison entre l'être de Dieu et l'existence est pour ainsi dire logique; en effet, la négation de cette relation implique une contradiction :

Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence de Dieu ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne d'une vallée; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est à dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est à dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée (IX-1, 52).

¹⁶ On pourrait même dire qu'il est possible que ces deux *êtres* distincts (l'esprit et le corps) *existent* dans le monde comme une seule chose, dans une sorte d'union substantielle. Dans ce cas, dans le monde créé, l'union substantielle ne serait que l'*existence* de deux substances (ou de deux êtres) dans une même chose : il y aurait une espèce de « fusion » dans l'existence de deux êtres réellement distincts.

On peut dire que l'être souverainement parfait de Dieu implique son existence, parce que son essence comprend l'existence nécessairement : « *[P]lanè concludere debet ens summe perfectum existere* » (VIII, 10). Dans ce cas, au plus haut degré de la chaîne des êtres, on trouve Dieu : comme Dieu est un être souverain et parfait, il ne peut manquer à cet être aucune perfection. Or, comme l'existence est une perfection, elle est incluse dans l'être même de Dieu, dans son essence. Si Dieu (ou l'être souverainement parfait) est, alors il existe. Bref, dans le cas de Dieu, son être enveloppe nécessairement son existence.

L'existence nécessaire n'est pas comprise dans la notion des choses créées, mais seulement l'existence possible (VIII, 10), ce qui revient à dire que l'existence des choses finies est contingente. Ainsi, une connaissance de leur être ou de leur nature ne suffit pas pour établir leur existence. C'est le cas des choses matérielles. Plus haut, on a distingué l'être des choses matérielles de l'existence des choses matérielles. On a vu qu'on peut découvrir beaucoup de vérités sur l'essence de la matière, sur les figures géométriques – comme le triangle, par exemple – sans que la matière existe ou qu'un triangle existe. Ainsi, les propositions « le triangle est » et « le triangle existe » sont certainement différentes. La base des vérités du triangle, qui garantissent sa réalité, est son essence, qui ne dépend d'aucune façon de son existence. Il est concevable qu'une chose (finie) soit et n'existe pas. D'une manière similaire, une pierre et le soleil ont un certain degré de perfection ou de réalité, mais la perfection de l'existence n'est pas incluse dans leur perfection en tant qu'être ou, si l'on veut, dans leur essence ou leur nature. Le soleil peut *être* dans l'entendement, *y être* en tant qu'idée du soleil, « laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement; mais ce n'est pas un pur rien » (IX-1, 82). Cela dit, il faut encore donner une preuve que l'existence des pierres et du soleil n'est pas seulement possible. Que se passe-t-il dans le cas du *cogito*? Premièrement, s'il est vrai que Descartes distingue « l'être des choses finies » de « l'existence des choses finies » (comme il distingue « l'essence des choses finies » de « l'existence des choses finies »), n'est-il pas clair que, comme je suis une chose finie (entre l'être souverain et le néant), mon *être* (aussi bien que mon essence) est distinct de mon *existence*? Cette conclusion paraît naturelle. Dans ce cas, il me semble qu'on peut dire que le sens de « je suis » n'est pas équivalent à « j'existe » et qu'il faut, en commençant par l'*ego sum*, aboutir à l'*ego existo*.

Mais une question se pose alors : *Comment puis-je passer de mon être à mon existence*? Mon propre être est *sui generis* dans les choses finies. En tant que chose

finie, mon essence n'implique pas mon existence : mon être fini ne contient pas en soi la perfection d'exister. Ce qui ne signifie pas qu'il soit nécessaire de donner une quelconque *preuve* de ce passage! Ce n'est pas par un « donc » que Descartes peut passer de l'*ego sum* à l'*ego existo*. Une fois que je me conçois moi-même dans mon esprit, je suis sûr en même temps de mon existence : lorsque je pense que je suis quelque chose ou que je suis une chose qui pense, je suis sûr que j'existe (quand je considère que je suis persuadé d'une opinion, que je me trompe, etc.). Il y a là une espèce de nécessité entre mon être et mon existence qui n'existe dans aucun autre être fini : « [C]ette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » (IX-1, 19). C'est l'acte même de penser à moi-même (ou à mes pensées) qui garantit le passage de mon être à mon existence. Et cependant, quoique nécessaire, mon cas est tout à fait différent du cas de Dieu, parce qu'il me faut sortir de mon essence et de mon être pour avoir la garantie de mon existence! La nécessité, dans le cas de Dieu, est entre son être et son essence, d'un côté, et son existence, de l'autre. Il s'agit là d'une *existentia necessaria* ou d'une relation interne, parce que l'idée d'existence est incluse dans l'essence ou dans l'être de Dieu. L'être de Dieu est suffisant pour garantir son existence : « Dieu est, alors il existe. » Dans le cas du moi, la nécessité est externe, parce que je suis un être contingent et que l'existence n'est pas incluse dans mon être ou dans mon essence. Néanmoins, il y a là encore, selon Descartes, une relation de nécessité : toutes les fois que je conçois en mon esprit la proposition « je suis, j'existe », cette proposition est nécessairement vraie. « Si je suis, alors j'existe » : dans cette proposition conditionnelle, l'existence, comme conséquent, est une condition nécessaire de l'antécédent. Mais, bien sûr, comme je suis un être contingent, cette nécessité s'accomplit seulement dans le cas où je suis et cela dépend d'un acte de ma pensée. Le cas du moi au temps présent est le seul cas où je suis certain qu'une chose finie est et existe nécessairement, en considérant (en pensant) seulement son être et son existence possible.

Bref, on peut parler d'une espèce d'argument ontologique du *cogito*. L'analogie semble naturelle et appropriée, parce que le *cogito* serait une exception parmi les choses créées. Dans « *ego sum, ego existo* », il y aurait un progrès de l'être d'une chose à son existence. L'être même de ma pensée en acte entraînerait nécessairement son existence. La perfection d'exister serait inséparable de mon être « autant de temps que je pense » (IX-1, 21). Il faut insister sur les deux aspects de l'énoncé de Descartes : « [J]e suis une chose vraie et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit : une chose qui pense » (IX-1, 21¹⁷). Ce

¹⁷ « *Sum autem res vera & vere existens sed qualis res? Dixi, cogitans* » (VII, 27).

qui est vrai, nous l'avons vu, a une réalité, même si cette chose n'existe pas. Alors, au-delà de l'existence de l'*ego*, on a sa réalité/vérité et son essence. Le *sum* a alors trois dimensions qui doivent être distinguées : sa réalité/vérité, son essence et son existence¹⁸.

D. De l'être objectif à l'existence

Maintenant, il faut examiner la relation de l'être objectif à l'existence, en particulier de l'idée que j'ai de moi-même à la conclusion que j'existe. Dans la troisième Méditation, après avoir rejeté le raisonnement du sens commun qui paraît être enseigné par la nature, Descartes présente « une autre voie pour rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y a quelques-unes qui existent hors de moi » (IX-1, 31). Cette voie est la voie des idées. Descartes y distingue la réalité formelle des idées de leur réalité objective. Du point de vue de leur réalité formelle, toutes les idées ont un statut ontologique semblable (elles sont des modifications de mon être) mais, du point de vue de leur réalité objective, il y a beaucoup de différences entre elles : une idée représente par exemple une fourmi, l'autre un éléphant, etc.

Pour Descartes, les idées, en tant que représentations des choses, ont une réalité propre. Elles sont des *êtres*, même si rien ne correspond à elles hors de moi : « Et là *être objectivement dans l'entendement* ne signifiera pas terminer son opération à la façon d'un objet, mais bien *être* dans l'entendement en la manière que ces objets ont coutume d'y *être* » (IX-1, 82; je souligne). Cette *manière d'être* est « plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement; mais pourtant ce n'est pas un pur rien » (IX-1, 82); « plus imparfaite », comme on a déjà vu, parce qu'il lui manque la perfection d'exister. L'idée d'une fourmi est une manière d'être, une manière imparfaite par laquelle une fourmi est objectivement dans l'entendement. La fourmi a cependant une autre manière d'être, qui est plus parfaite, qui est celle d'exister dans le monde matériel. Bref, les choses peuvent être de deux manières distinctes : d'une manière plus parfaite, quand elles ont la perfection d'exister (dans le monde matériel) ou d'une manière plus imparfaite, quand elles sont dans l'entendement et n'ont pas d'existence. Chaque idée, en tant qu'être, a un *degré d'être* dépendant de la chose représentée, parce qu'elle participe au degré d'être de cette chose représentée :

Mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en

¹⁸ On pourrait avancer aussi que l'*ego sum* renvoie à une substance et que l'*ego existo* ne le fait pas. Cependant, dans un objectif de concision, j'ai laissé cet argument de côté.

effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est à dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents (IX-1, 31-32).

Chaque idée a son propre degré d'être (ou une certaine quantité de perfections) qu'elle reçoit de la chose qu'elle représente. Bref, les idées, en tant qu'elles représentent quelque chose et participent à la réalité de cette chose, sont des êtres et constituent une manière d'être, quoiqu'imparfaite, parce qu'il leur manque la perfection d'exister et, plus spécifiquement, elles ont un certain degré d'être qui correspond à leur place dans l'ordre des êtres. Une fois que l'on reconnaît que les idées, du point de vue de leur réalité objective, sont des êtres (et non un pur néant), l'on peut se demander d'où elles tirent cette réalité ou ce degré d'être.

Voyons la première preuve de l'existence de Dieu. Ce que Descartes fait, c'est examiner le contenu de l'idée de Dieu afin de voir s'il est capable d'être l'origine de l'être de cette idée. Par exemple, l'idée de rouge est l'idée d'un mode; or, comme Descartes est une substance, il peut en être l'origine, car il a lui-même plus d'être que cette idée. Il dit la même chose pour l'idée d'une pierre ou celle d'un autre homme : dans les deux cas, il a, en tant que chose qui pense, le même degré d'être que l'idée d'une pierre ou que l'idée d'un homme. L'idée de Dieu est la seule dont il ne peut pas être l'origine. La réalité objective de cette idée surpasse la réalité de n'importe quelle chose finie, comme le moi : « Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini » (IX-1, 36). Seul un être infini pourrait créer ou produire une idée avec un degré d'être infini. Ainsi, de l'infinité du degré d'être de l'idée de Dieu, Descartes peut conclure que Dieu existe.

Mais, dans le cas du *cogito*, Descartes analyse-t-il d'une manière similaire l'idée qu'il a de lui-même pour en conclure qu'il existe? Pour arriver à la conclusion de son existence, Descartes a-t-il commencé par raisonner sur l'idée qu'il a de lui-même? Un passage des *Méditations* suggère ceci exactement, soit que, dans le cas du *cogito*, Descartes part aussi de l'être de l'idée du moi : « Or, entre ces idées, [...] celle qui me représente à moi-même [ne représente] aucune difficulté » (IX-1, 34).

Il est vrai que l'original latin¹⁹ ne parle que d'une « exhibition » du moi et de l'idée du moi qui me rend manifeste à moi-même et non d'une « représentation » que l'*ego* se fait de lui-même²⁰. Mais ce qui me semble être important est le fait que Descartes avoue que nous avons une *idée* de nous-mêmes. Cette idée m'exhibe ou me rend manifeste à moi-même. Or, si nous avons cette idée, on peut légitimement se demander si elle correspond à ce que nous sommes ou si elle correspond à une chose qui existe. Il faut encore une fois passer de l'idée à la chose pour envisager les questions suivantes : *L'idée exhibe-t-elle vraiment mon essence? Est-ce que mon existence est vraiment manifestée par elle?* Pour Descartes, dans mon propre cas, en ce qui concerne l'existence, il n'y aurait aucune difficulté à le penser; en effet, qui peut avoir l'idée de moi-même sinon moi-même (le « je »)? Quand j'ai dans l'esprit cette idée du moi, je peux être certain que j'existe. Le sujet (logique, pour ainsi dire) du prédicat (avoir une idée de moi-même) ne peut être que l'*ego*. Dans tous les autres cas, on ne sait pas s'il existe une chose qui correspond à cette idée. Peut-être pourrait-on jeter une lumière rétrospective et dire que, dans la deuxième Méditation, Descartes était déjà en train d'analyser l'idée de « moi-même », en tirant d'abord comme conclusion que j'existe et, ensuite, que je suis une chose qui pense.

E. Trois hypothèses

On a vu trois espèces d'arguments pour soutenir la nouvelle interprétation de l'*ego sum, ego existo*, selon laquelle cette formulation a la forme p, q. À partir de chacune de ces considérations, on peut songer à une hypothèse distincte pour expliquer la différence de signification entre *ego sum* et *ego existo*. Mais, avant d'examiner ces trois hypothèses, il faut faire les remarques générales suivantes : *Le passage entre ego sum et ego existo doit être non seulement immédiat (puisque'il n'y a pas un « donc », mais une virgule), mais l'ego existo doit aussi être présent d'une façon ou d'une autre dans l'ego sum (dès qu'on ne note aucun passage entre ces deux parties de la proposition, que nous avons une tendance à les identifier)*. Naturellement, ces trois hypothèses ne sont pas incompatibles entre elles il est même possible de les soutenir les trois à la fois.

¹⁹ « *Ex his autem meis ideis, praeter illam quae me ipsum mihi exhibet, de qua nulla difficultas esse potest [...]* » (VII, 42-43).

²⁰ Selon le *Dictionnaire* de l'Académie (1694, p. 416), le mot *exhibere* est très polysémique. Il est intéressant à cet égard de remarquer que sa francisation au 17^e siècle sous la forme « exhiber » ne servait que dans les cours de justice, dans des formules telle « exhiber la preuve », le synonyme le plus proche d'« exhiber » étant « représenter ». Peut-être est-ce pour cette raison que la traduction donne « représenter » et non « exhiber ».

La première hypothèse concerne l'*ego sum* comme conclusion, à côté de l'*ego existo*. Selon nos commentaires formulés à partir des théories de Descartes sur l'être (et ses degrés) et sur l'existence (comme perfection), aussi bien que sur ses remarques sur la réalité et la vérité des essences indépendamment de l'existence, on pourrait dire que « je suis » a un sens plus large et que « j'existe », ne serait qu'une *restriction* ou une *détermination* de ce sens plus large. D'un côté, « je suis » insère l'*ego* dans la hiérarchie des êtres, avec ses degrés de perfection (comme l'immatérialité, l'intelligence, etc.), hiérarchie dans laquelle il occupe une place moyenne – pour ainsi dire –, alors que « j'existe » attribue à l'*ego* la seule perfection d'exister. Comme tout être qui n'est pas un pur rien et ce, peu importe son degré d'être, existe, il faut avouer que moi, qui pense, ne suis pas un pur néant et que j'existe. D'un autre côté, « je suis » enveloppe non seulement l'existence du moi, mais aussi son essence : « Je suis une chose pensante. » Nous avons suggéré aussi que l'expression « je suis » contenait une ambiguïté et qu'elle laissait indéterminé son sens entre l'essence et l'existence. D'où le fait que Descartes emploie, en d'autres occasions, une formule telle « *sum, sive existo* », précisément quand l'*existo* n'est qu'une spécification d'un des sens possibles du *sum*. Le *sive* ne signifie alors que cette détermination d'une des significations du *sum* dans ce contexte. Dans les deux cas, cette conclusion est valide et explique pourquoi il est possible de dire « *ego sum, ego existo* » sans aucune médiation ou inférence.

La deuxième hypothèse concerne l'*ego* comme un être et l'*ego sum* comme une prémisse menant à l'*ego existo*. Quand on a l'idée d'un être, on pense toujours à cet être comme existant. Mais, comme on l'a vu, les relations entre être et existence diffèrent : alors que l'être de Dieu renferme son existence, ce n'est pas le cas des êtres finis, comme l'*ego*. Mais l'*ego* présente la particularité suivante : s'il pense, il est nécessaire qu'il existe. On voit donc que la deuxième hypothèse explicite l'attribution de la perfection de l'existence à l'être ou le passage de « l'existence possible » à « l'existence actuelle »; dans le cas de la pensée du moi, le passage n'est pas une inférence, mais l'existence est nécessairement présupposée par l'être comme condition de sa pensée : l'acte consistant à penser que je suis implique nécessairement l'existence du moi. Ainsi, dans l'acte de l'être qui pense, son existence est nécessairement incluse. L'existence possible contenue dans l'idée du moi devient nécessaire une fois que je pense en acte.

La troisième hypothèse découle des considérations sur le passage de l'être objectif d'une chose dans l'entendement à son existence dans le monde²¹. Cette dernière hypothèse explore le passage de l'être objectif de l'idée du moi, une chose dans l'entendement, à l'existence de l'*ego*. La signification de l'*ego sum* serait l'être objectif de l'idée qui m'exhibe et me rend manifeste à moi-même. Quant à la signification de l'*ego existo*, elle serait l'existence même de l'*ego* dans le monde. Dans ce cas, ce passage est immédiat, soit parce qu'il y a une coïncidence entre la chose qui conçoit et la chose conçue (je pense à moi-même), soit parce que l'idée de moi présente comme sujet le moi lui-même. L'*ego* est, d'une certaine manière, déjà anticipé par sa propre idée : pour avoir cette idée de soi-même, il faut que l'*ego* existe. C'est le seul cas où cette transition de l'être objectif à l'existence est immédiate; pas même l'idée de Dieu ne nous permet de passer immédiatement, sans inférence, à l'existence de la chose représentée. Selon cette dernière hypothèse, Descartes serait déjà en train d'analyser ses propres idées depuis la deuxième Méditation.

Conclusion

Nous avons passé en revue quelques arguments qui peuvent soutenir, d'un côté, l'équivalence de la signification de l'*ego sum* et de l'*ego existo* et, de l'autre, la différence de signification entre eux. Au fur et à mesure que l'on a discuté ces arguments, de possibles explications sur la relation entre les deux parties de cette proposition ont surgies : d'une part, l'on a constaté l'identité de l'*ego sum* à l'*ego existo*, puis l'explication de l'*ego sum* par l'*ego existo*; d'autre part, il y avait restriction, détermination et passage de l'être – ou de l'être objectif – à l'existence. Que peut-on conclure de tout cela?

Les arguments pour interpréter les deux parties de la proposition comme équivalentes sont très persuasifs. Quoique limité et partiel, celui qui invoque le sens du verbe « être » sans complément comme ayant un sens existentiel est correct. L'argument fondé sur l'usage des mots est cependant beaucoup plus fort. Quand je lis tous les passages où Descartes emploie ces mots de manière indistincte, j'ai l'impression que la question même que je pose ici est dépourvue de sens : la réponse semble trop évidente... Mais cet argument est-il décisif? Lorsque je m'arrête pour examiner les théories de Descartes sur les degrés de l'être (de l'être parfait jusqu'au néant) et sur l'existence comme étant l'une des

²¹ Ce monde hors de moi n'est pas le monde matériel : Descartes démontre en effet l'existence de Dieu hors de moi.

perfections des êtres, je suis porté à croire que « *ego sum* » n'a pas le même sens que « *ego existo* ». Aussi les arguments sur l'*ego sum* comme prémisse pour l'*ego existo* ne font-ils que confirmer cette inclination. Par contre, alors même que j'incline de ce côté, je me souviens que Descartes aurait pu corriger la traduction du latin, sans confondre l'être d'une chose avec son existence, ou il aurait pu répondre à une objection en éclairant cette distinction. Mais il ne l'a pas fait. C'est pourquoi je penche alors encore une fois vers l'interprétation traditionnelle, jusqu'au moment où je reviens aux théories de Descartes...

Devant cette double argumentation, j'hésite. Il faudrait peut-être suspendre notre jugement. Non pas en raison de capacités insuffisantes à connaître la signification de ces mots; non pas davantage parce qu'il manquerait des informations nécessaires à ce sujet : nous avons, au contraire, tous les textes nécessaires. Toutefois, quand on revient à des détails si subtils, il semble presque impossible de les connaître avec une certitude suffisante et l'on ne peut lancer à leur sujet que des hypothèses plus ou moins probables. Mais, dans ce cas, qui peut décider si le sens de l'*ego sum* est déterminé par l'usage des mots ou par les théories d'un philosophe sur ces mêmes mots? À mon avis, l'on doit épouser, comme on le faisait à l'époque moderne, un pyrrhonisme historique. Du moins, il me semble que la question soulevée est assez importante pour conduire à de nouvelles recherches sur la proposition fondamentale de la philosophie cartésienne. Ainsi, l'on en viendra peut-être à trouver ou à établir la meilleure hypothèse interprétative. Dans ce sens, les trois hypothèses énoncées ici ont l'avantage de nous faire voir et de discuter d'autres aspects de la philosophie de Descartes qui ont été oubliés jusqu'ici²².

Bibliographie

- Académie française (1694). *Dictionnaire*. Paris : Veuve Jean-Baptiste Coignard
 Beyssade, Jean-Marie (1979). *La Philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris : Flammarion.
 Buffier, Claude (1709). *Grammaire française sur un plan nouveau*. Paris : Nicolas Le Clerc *et al.*

²² Je veux remercier les participants du 6^e Séminaire québécois en philosophie moderne (Trois-Rivières, 25-27 septembre 2014), pour leurs suggestions et leurs commentaires et, en particulier, Emanuela Scribano, Julie Walsh, Paolo Leonardi, Syliane Malinowski-Charleset Thomas Lennon; et à Isabelle Lachance, par sa révision et ses très utiles suggestions.

- Cahné, Pierre-Alain (1980). *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris : Vrin.
- Carnap, Rudolf (1959). « The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language ». *Logical Positivism*, éd. Alfred Ayer : 60-81. New York : Macmillan.
- Chauvet-Dusoul, Ferndand (1941). *Philosophie et religion. Essai de synthèse*, vol. 2, Paris : PUF, 1941.
- Descartes, René (1953). *Œuvres et Lettres*. Paris : Gallimard.
- (1996). *Œuvres complètes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery. Paris : Vrin.
- Gilson, Étienne (1994). *L'être et l'essence*. Paris : Vrin.
- Hintikka, Jikko (1962). « “Cogito, ergo sum” : inference or performance? ». *Philosophical Review* 71 : 3-32.
- (2013). « René pense, donc Cartesius existe ». In *Figures du cogito*, éd. Xavier Kieft : 107-120. Caen : Presses Universitaires de Caen.
- Kambouchner, Denis (2009). « Identification d'une pensée : le *cogito* de Hintikka ». *Revue Internationale de Philosophie* 250 : 405-422.
- Kieft, Xavier (2013a). « La typographie de la pensée. Descartes et la constitution du *cogito* ». In *Figures du cogito*, éd. Xavier Kieft : 25-44. Caen : Presses Universitaires de Caen.
- , éd. (2013b). *Figures du cogito*. Caen : Presses Universitaires de Caen.
- Perrin, Christophe (2013). « L'impensé du *je pense* : l'explication heideggérienne du principe cartésien ». In *Figures du cogito*, éd. Xavier Kieft : 81-106. Caen : Presses Universitaires de Caen.
- Robinet, André (1999). *Descartes, a lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris : Vrin.
- Spaemann, Robert (1987). « Le *sum* dans le *cogito sum* ». In *Le discours et sa méthode*, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion : 271-283. Paris : Presses universitaires de France.

Cartesianism and Body-Body Occasionalism

Monte Cook
University of Oklahoma

Time was when most Cartesians were thought to be occasionalists – one finite object could not causally affect another; it could only provide the occasion for God to cause a change in the other finite object (see Prost, 1907 and Garber, 2001a).¹ Now most Cartesians, whatever their views about other sorts of interactions, are still thought at least to be body-body occasionalists: one body cannot causally affect another; it can only provide the occasion for God to cause a change in the other body.

I want to criticize an assumption at the heart of recent discussions of Cartesianism and body-body occasionalism, the assumption that if a Cartesian believes that God alone can cause motion (or perhaps that only God and finite spirits can do this), then that Cartesian believes that bodies cannot causally affect one another. Daniel Garber, Steven Nadler, Tad Schmaltz, and Michael Della Rocca all assume this in arguing about whether René Descartes, Antoine Arnauld, Louis de la Forge, Géraud de Cordemoy, or Robert Desgabets are body-body occasionalists. It is natural to assume this, since Descartes seems clearly to say that any change in bodies is a change in motion. Hence, if God alone can cause motion, then one body cannot cause a change in another. Still, this assumption is wrong, because for the Cartesians some changes in the material world are not changes in motion itself but changes in a feature of motion, its direction. Hence, even if one body cannot change the motion of another, that is, even if it cannot increase or decrease the other's motion, it can still affect the other by changing its direction.

I need to stress immediately (as Nadler has pointed out to me!) that I am not primarily arguing for a position on whether Descartes and the others are

¹ Prost (1907: 156) says that occasionalism was accepted by almost all the Cartesians.

Quoting this article

Cook, Monte (2016). "Cartesianism And Body-Body Occasionalism". *Studia de philosophia moderna* 2: 31-45.

body-body occasionalists. Rather, I am arguing that a faulty assumption permeates the discussion of whether they are and that any argument that a given Cartesian is a body-body occasionalist that rests on this assumption is defective. I do believe, but won't argue here, that Cordemoy is an occasionalist and that Nadler, because he fails to appreciate the importance for Cordemoy of the distinction between the quantity of motion in the universe and the direction of that motion, misses a subtle distinction in Cordemoy's occasionalism. Cordemoy subscribes to the principle of the conservation of motion. But he does not try to use his occasionalism to avoid conflict with this principle. Like Leibniz, he thinks that an occasional cause of motion in the universe would be just as problematic as a real cause of motion. Instead, he seeks to avoid conflict with the principle of the conservation of motion by saying that occasional causes affect only the direction of motion. I also believe, as will become clear, that Desgabets is not a body-body occasionalist, and that Schmaltz, in failing to appreciate the importance for Desgabets of the distinction between quantity of motion and direction of motion, misses how Desgabets thinks that one body can causally affect another without adding to or subtracting from its motion. Still, my primary aim is not to decide who are and who are not body-body occasionalists.

In what follows I first show that Garber and the others make the assumption that I attribute to them. I then explain the importance of the distinction between causing motion and causally affecting the direction of motion by discussing how various Cartesians use this distinction to explain how their understanding of mind to body causation is consistent with a principle of the conservation of motion in the physical world. According to this principle, the total quantity of motion in the physical world remains constant. Leibniz was right, if not about Descartes then at least about many of Descartes's followers, that they believed that the mind does not in any way affect the quantity of motion in the physical world, only its direction. I then show how the Cartesians make this same distinction for body-body causation. Indeed, Desgabets, who like all the Cartesians draws on Descartes's discussion of motion in Part II of the *Principles*, explicitly treats mind to body causation and body-body causation on a par: in both cases there is causation, but in neither case is there causation of motion. Arguing that for the Cartesians bodies cannot cause motion, then, is insufficient to establish that they believe that bodies cannot causally affect one another.

*The Assumption that if God Alone Can Cause Motion
then Bodies Cannot Causally Affect One Another*

I spoke of the assumption that if a Cartesian believes that God alone can cause motion (or perhaps that only God and finite spirits can do this) then that Cartesian believes that bodies cannot causally affect one another. And I said that Daniel Garber, Steven Nadler, Tad Schmaltz, and Michael Della Rocca all assume this in arguing about whether René Descartes, Antoine Arnauld, Louis de la Forge, Géraud de Cordemoy, or Robert Desgabets are body-body occasionalists. Daniel Garber assumes this in “Descartes and Occasionalism,” when he says: “[I]t seems to me as clear as anything that, for Descartes, God is the only cause of motion in the inanimate world of bodies, that bodies cannot themselves be genuine causes of change in the physical world of extended substance” (2001a: 205). Here he clearly means that for Descartes, since bodies cannot cause motion, they cannot be genuine causes of change in the physical world. Steven Nadler makes the same assumption in “Cordemoy and Occasionalism,” and in general in various articles discussing occasionalism among the Cartesians. In discussing Géraud de Cordemoy, Nadler sounds a lot like Garber on Descartes: “When we consider, first, the problem of body-body interaction, there is no mistaking Cordemoy’s view in the *Discernement*. Bodies are not the causes of the motions of other bodies. [...] Only God is the genuine cause of motions of bodies” (2011: 148). Nadler then argues that Cordemoy is a body-body occasionalist by discussing Cordemoy’s argument that bodies cannot cause motions in other bodies. Nadler’s discussion in “The Occasionalism of Louis De La Forge” of La Forge’s body-body occasionalism is similarly cast in terms of La Forge’s denial that one body can move another (1993: 109-111).²

Like Garber and Nadler, Tad Schmaltz also makes the assumption. He denies that Descartes is a body-body occasionalist and assumes that denying this requires that he argue that bodies can be genuine causes of motion. He even states body-body occasionalism as a view about the cause of motion. In fact, in *Descartes on Causation*, Schmaltz misquotes Garber as saying “for Descartes, God is the only cause in the inanimate world of bodies” rather than “for Descartes, God is the only cause of *motion* in the animate world of bodies,” a natural mistake for Schmaltz to make given that he equates the two (2008: 121; 2011: 36). And he argues that Robert Desgabets is a body-body occasionalist because

² Nadler’s discussion in “Dualism and Occasionalism: Arnauld and the Development of Cartesian Metaphysics” of Arnauld’s rejection of body-body occasionalism is cast in terms of Arnauld’s assertion that one body *can* move another (1994: 91-92).

he says that God causes motion and denies that motions can cause other motions (2002: 109-110 and 255-256). Finally, Michael Della Rocca, who like Schmaltz denies that Descartes is a body-body occasionalist, begins his essay “If a Body Meet a Body’: Descartes on Body-Body Causation” with the following question: “Do bodies cause changes in motion in other bodies, according to Descartes?” Though in the first paragraph of his essay Della Rocca does show awareness of the distinction between being a genuine cause of changes in motion and being a genuine cause of changes, throughout the essay he casts his discussion in terms of whether bodies can cause changes in *motion* (1999: 48).

Taking the Cartesians to equate *one body cannot affect another* with *one body cannot move another* is natural. Descartes seems clearly to say that any change in bodies is a change in motion. His crucial discussion of motion in Part II of the *Principles* begins with his stressing the central role of motion in any difference or change in the matter that makes up the world:

All the variety in matter, all the diversity of its forms, depends on motion. [...] All the properties which we clearly perceive in it [matter] are reducible to its divisibility and consequent mobility in respect of its parts, and its resulting capacity to be affected in all the ways which we perceive as being derivable from the movement of the parts. [...] any variation in matter or diversity in its many forms depends on motion (AT: VIII A, II, 52-53; CSM: I, 232-233).³

Nevertheless, while motion is at the heart of any difference or change in matter, some changes in the material world are not changes in motion itself but changes in a feature of motion, its direction. Hence, even if one body cannot change the motion of another, that is, even if it cannot increase or decrease the other’s motion, it can still affect it by changing its direction. In arguing for the importance of distinguishing between moving a body and causally affecting it by changing the direction of its motion, I shall first consider a well-known reason for distinguishing these that arises in discussing the mind’s affecting the body. I shall then explain why we should distinguish them in discussing one body’s affecting another.

³ Garber cites this passage to support the view that for Descartes all the properties of bodies have to be explained in terms of motion (see Garber, 1992: 156). Malebranche and Cordemoy are more forceful in stressing that any change in bodies is a change in motion. In his *Elucidation XV*, Malebranche says that “all the changes that occur in bodies have no other principle than the different communications of motion that take place in both visible and invisible bodies” and that “locomotion is the principle of generation, corruption, alteration, and generally of all the changes that occur in bodies” (1980: 660; see also 449). And in the subtitle of the *Second Discourse of the Discernement*, Cordemoy says that “no change occurs in matter that cannot be explained by local motion” (1968: 106).

Causing Motion and Causally Affecting the Direction of Motion

Descartes and his followers believed that God caused the world as a whole to have a certain quantity of motion and rest. Further, as is well-known, they subscribed to a Principle of the Conservation of Motion (hereafter PCM), according to which the total quantity of motion in the physical world remained constant. As Descartes says in the *Principles*, motion

has a certain determinate quantity; and this, we easily understand, may be constant in the universe as a whole while varying in any given part. Thus if one part of matter moves twice as fast as another which is twice as large, we must consider that there is the same quantity of motion in each part; and if one part slows down, we must suppose that some other part of equal size speeds up by the same amount (AT: VIII A, II, 61; CSM: I, 240).

Following Descartes, the Cartesians justified this principle by appealing to the immutability of God and his manner of operating. This led Cartesians to say that God was the sole and unique cause of motion.

Most philosophers have heard of the problem that PCM allegedly creates for the mind's affecting the body. Leibniz made famous both the problem and Descartes's supposed solution to it. In the *Theodicy* 60, Leibniz says that

Descartes wished [...] to make a part of the body's action dependent on the soul. He believed in the existence of a rule of Nature to the effect, according to him, that the same quantity of motion is conserved in bodies. He deemed it not possible that the influence of the soul should violate this law of bodies, but he believed that the soul notwithstanding might have the power to change the direction of the motions that are made in the body: much as a rider, though giving no force to the horse he mounts, nevertheless controls it by guiding that force in any direction it pleases.⁴

The problem Descartes was supposed to face, often taken – I think misleadingly – to be a traditional part of his mind-body problem, was how to harmonize the mind's affecting the body with PCM. How can the mind affect the body without increasing or decreasing the quantity of motion in the body and thereby in the world? And Descartes's supposed solution was to distinguish between the quantity of motion and its direction. The mind does not affect the quantity of motion in the body: it affects the direction of that motion.⁵

⁴ I am using the abbreviated version in Schmaltz, 2008: 172.

⁵ Recent interpreters have disagreed on whether Descartes faced a problem of harmonizing the mind's affecting the body with PCM, and if he did, whether he gave this solution. Some say, like

According to Leibniz, Descartes did not know that the correct principle of conservation was not PCM, but one that incorporated the conservation of the total direction of motion. Had Descartes realized this, he would have hit upon the system of pre-established harmony:

Descartes recognized that souls cannot impart a force to bodies because there is always the same quantity of force in matter. However, he thought that the soul could change the direction of bodies. But that is because the law of nature, which also affirms the conservation of the same total direction in matter, was not known at the time. If he had known it, he would have hit upon my system of pre-established harmony (*Monadology*, § 80; Leibniz, 1989: 223).⁶

So long as the Cartesians subscribed to PCM and not to Leibniz's principle of conservation there was room for them to use the distinction between motion and its direction to distinguish between the mind's causing motions in the body and its affecting the body by changing the direction of motions in the body. And even Garber, who denies that Descartes ever uses this distinction to harmonize the mind's affecting the body with PCM, admits that many later Cartesians did (Garber, 2001a: 212-213). He mentions that Claude Cleselier appeals to the distinction in a letter to La Forge concerning the action of the soul on the body. Stressing that there is very little difference between his position on the action of the soul on the body and that of La Forge, Cleselier says that only God can cause a new motion in a body, but that a finite soul can direct ["déterminer"] movement that is already present (Cleselier, letter to Louis de la Forge, 4 December 1660, in Descartes, 1657-1667: III, 641-642).⁷

La Forge does indeed hold a very similar position. In the *Traité de l'Esprit de l'Homme*, he stresses the distinction between the mind's causing motions in the body and its affecting the body by changing the direction of motions in the body:

Leibniz, that he did indeed face this problem and gave this solution (see McLaughlin, 1993). Others say that he didn't face this problem because he restricted the Principle to the physical world as untouched by minds (see Garber, 2001b). And, apart from whether Descartes faced the problem, some interpreters have denied that he gives any such solution (see Garber, 2001b). For an overview of the controversy, see Schmaltz, 2008: 171-77.

⁶ Here Leibniz speaks of the same quantity of *force*, but elsewhere, as in the passage from the *Theodicy* quoted above, he speaks of the same quantity of *motion*.

⁷ Contrary to what Garber and Schmaltz imply, Cleselier does not explicitly introduce the distinction between quantity of motion and direction of motion to harmonize mind-body causation with PCM. Rather, Cleselier wants to harmonize mind-body causation with the view that God causes all motion. Besides mentioning Cleselier, Garber and Schmaltz mention the Cartesian Johann Clauberg. See Garber, 2001b: 149-150, and Schmaltz, 2008: 172-173.

[T]he soul has the power neither to augment nor to diminish the movement of the spirits that come from the [pineal] gland, but only to direct [“déterminer”] them, that is to say, to bend them towards the side that it is necessary for them to go to execute its will. That is clearly seen from what we have already said, that God conserves the same quantity of movement that he has put in nature without augmenting or diminishing it (La Forge, 1725: 248).⁸

Interestingly, in “The Occasionalism of Louis de la Forge,” while Nadler believes that La Forge takes the mind to affect the body, he does not mention La Forge’s distinction between the mind’s causing motion and its changing the direction of motion.⁹ As a result, he spends a couple of pages worrying about a passage in which La Forge “lapse(s) into the language of occasionalism” (2001: 116-120).¹⁰ The passage does indeed sound very occasionalistic. It is noteworthy, however, that the passage concerns only motion, not the direction of motion. La Forge can adopt an occasionalist position about the causes of motion while still maintaining that the mind can causally affect the *direction* of motion.

Like La Forge, Desgabets also saves PCM by saying that the mind causally affects the direction of motion. In *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité*, he says that

bodies do not properly speaking move each other and that God is no less the sole mover than he is the Creator. All that bodies and even angels and souls do is determine and change the course of movements that are already in the world and that never either increase or diminish in the totality of matter (1675: 211).

Later we will discuss this passage further, but here we notice that Desgabets draws on the distinction between motion and its direction to explain how the

⁸ See also 84 and 246, as well as La Forge, 1677: 275-276. At one point in the *Traité*, La Forge stresses that “we must distinguish movement from its determination and the cause of movement from the cause that determines it because one is often different from the other just as are movement and the force that moves” (1725: 233).

⁹ Nadler does say that, for La Forge, the pineal gland “controls the direction or course (but not the speed) of the animal spirits,” but he does not say that the *mind* does this. See Nadler, 2001: 117.

¹⁰ The passage is from the *Traité* (I quote here from Nadler): “While God is the universal cause of all the motions that occur in the world, I do not hesitate, nonetheless, to recognize bodies and minds as particular causes of these same motions, not to be sure by producing any *impressed* quality, as the Schools explain it, but by determining and obliging the first cause to apply his force and motive virtue on those bodies upon which he would not have exercised it without them, following the manner according to which he resolved to govern himself regarding bodies and minds, that is to say, for bodies following the laws of motion [...] and for minds following the extension of the power *that he desired to give to the will*. *The virtue that bodies and minds have to move* consists in this alone” (118; La Forge, 1997: 148).

mind can affect the physical world by changing the direction of motions in it.¹¹ In the *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes*, Desgabets says that souls can only direct [“biaiser et déterminer”] the course of movements that are already in the world (1983: 247 and 259).

Finally, in his *Cours entier de Philosophie, ou Système général selon les Principes de M. Descartes*, Pierre Sylvain Régis says that “God is the first and total cause of all the movement in the world,” and that “the moving force is no other thing than the will that God has to move matter, whence it follows moreover that as the will of God is immutable, the quantity of moving force must also remain always the same;” as a result, he believes that the soul “cannot bring any change to the movements of our own members [...] it can at most only direct [“déterminer”] them” (1691: I, 305-306).¹² As he says in the Preface to this work, movements of the body “do not come from the soul because experience shows that the soul has only at most the power to determine the movements of the body” (1691: I, n.p.).

In general, then, we cannot for the Cartesians equate something’s affecting a body with its moving a body. Various Cartesians believed that the mind could affect the body while denying that the mind could move the body. Still, we have to be careful here. Just as taking God to be the only cause of motion does not commit a Cartesian to occasionalism, distinguishing between motion and the direction of motion does not commit a Cartesian to denying occasionalism.

So far I have been concentrating on Cartesians who use the distinction between motion and its direction to explain how, consistently with PCM, the mind can affect the body by changing the direction of motions in the body. Clerselier, La Forge, Desgabets, and Régis all explain in this way how the mind can affect the body. But Cordemoy gives us a different sort of case. Cordemoy is an occasionalist about the influence of the mind on the body. In *Le*

¹¹ And while Clerselier did not explicitly refer to PCM, Desgabets, like La Forge, does. Indeed, chap. XVII of Desgabets’ *Traité de l’indéfectibilité des créatures* has the heading *De l’indéfectibilité du mouvement, où l’on fait voir qu’il est impossible que la quantité de mouvement et de repos qui est dans le total des parties du monde cesse entièrement ni qu’elle augmente ou diminue* (“Of the indefectibility of movement, where it is shown that it is impossible that the quantity of movement and rest that is in the totality of the parts of the world cease entirely or that it increase or diminish”). See Desgabets, 1983: 91.

¹² For the understanding of “determining” as directing, see Régis’ discussion of moving with the same force but with a different “détermination” (1691: 350ff). See also Régis, 1704: 94, where he asserts PCM, and 181, where he speaks of souls as directing the motion that God produces.

Discernement du corps et de l'âme, he is quite explicit that just as the impact of one body on another is the occasion, not the cause, of the second body's moving, the mind's will for the body united to it to move in a certain direction is the occasion, not the cause, of the body's moving in that direction. Like the other Cartesians, he wants to explain how, consistently with PCM, the mind can affect the body by changing the direction of motions in the body. Only in his case, to say that the mind can affect the body is really a way of talking about occasional causes. The mind can be an occasional cause, not of motion in the body – that would violate PCM – but of the direction of motions in the body (see Cordemoy, 1968: 140-142 and 151).¹³

In general, then, we cannot for the Cartesians equate something's affecting a body with its moving a body. Various Cartesians believed that the mind could affect the body while denying that the mind could move the body. And even Cordemoy, who denied that the mind could do either one, saw an important difference between the two.

Causally Affecting the Direction of Motion in Body-Body Causation

Appealing to change of direction to solve the mind-body problem created by PCM might seem a desperate, *ad hoc* move. Indeed, the standard practice of discussing change of direction only in the context of the mind-body problem encourages such a view. Nevertheless, the Cartesians discussed change of direction not only while discussing mind-body causation but also while discussing body-body causation.

Descartes himself says in *The World* that “it must be said that God alone is the author of all the motions in the world in so far as they exist and in so far as they are rectilinear; but it is the various dispositions of matter which render them irregular and curved” (AT: XI, 46; CSM: I, 97). And at least one Cartesian, Desgabets, appeals to change of direction in the same sentence for both mind-body causation and body-body causation. In the passage from *Critique de la Critique* quoted above Desgabets first indicates that the view he is giving has

¹³ It is worth mentioning that when Leibniz attacks Cartesian attempts to save PCM by distinguishing between motion and the direction of motion, he explicitly attacks occasionalists as well as non-occasionalists. See Leibniz's letter to Arnauld of April 30, 1687, in Leibniz, 1989: 83; *Theodicy* 61; and “Considerations on Vital Principles and Plastic Notions,” in Leibniz, 1969: 587.

been very well explained by Cordemoy, so that he need not say much about it. He then says, to repeat, that

bodies do not properly speaking move each other [...] God is no less the sole mover than he is the Creator. All that bodies and even angels and souls do is determine and change the course of movements that are already in the world and that never either increase or diminish in the totality of matter.

Here Desgabets asserts PCM and appeals to change of direction to explain the effect of bodies as well as angels and souls. The first part of the passage admittedly sounds very much like body-body occasionalism, especially when coupled with Desgabets' statement elsewhere that "it is the encounter of bodies that determines God to move what wasn't moving and to put at rest what was moving" (Desgabets, 1983: 88). This sounds like for Desgabets the encounter with bodies is the occasional cause of different movements of bodies. Even if this is true, however, the second part of the above passage tells us that bodies, angels, and souls do cause the direction of movements. Moreover, Desgabets says "bodies and *even* angels and souls," suggesting that the primary application of change of direction is not to mind-body causation but to body-body causation.

In the *Traité de l'indéfectibilité des créatures* and the *Supplément*, Desgabets says similar things. In the *Traité* he not only talks of both bodies and minds changing the direction of bodies without causing their motions; he uses a prior understanding of how things work with body-body causation to explain how they work with mind-body causation. After telling us how the wall in a game of tennis can cause the ball to go one way rather than another without adding any movement to the ball, he says:

[E]xperience teaches us that this directing force [that determines and limits the course of movement that is already there] is not only in bodies; our souls immediately exercise this same power on the animal spirits that they determine to go here and there in our bodies and by their means our souls make several voluntary movements (89).

In the *Supplément*, after asserting PCM and citing Descartes, Desgabets says that "God is the sole mover and [...] bodies and spirits can do nothing other than direct ["biaiser et déterminer"] the course of the movements that are already in the world" (247; see also 89 and 259).¹⁴

¹⁴ In contrast, Clerselier limits the change-of-direction approach to mind-body causation. He says that neither the force that moves nor the force that directs [*déterminer*] movement can be physical, only a spiritual substance can move or direct something. He then says that only an infinite spiritual substance can move a body but that a finite spiritual substance can direct movement that is already there. Note also that Clerselier sees no clash between saying that the soul can direct the

When Cartesians like Desgabets distinguish between a body's motion and the direction of its motion, they are not drawing on places where Descartes uses this distinction to harmonize mind-body causation with PCM. It is not even clear that Descartes does this.¹⁵ They are drawing on Descartes's discussion of motion in Part II of the *Principles*, "The Principles of Material Things."

In the *Principles* II, 36, Descartes distinguishes between the universal and primary cause of motion and particular causes of motion. There is the general cause of all the motions in the world, which Descartes will tell us is God, and the particular cause in some matter of a motion that it lacked – that is, of a change in its quantity of motion. After expressing PCM and grounding it in God's nature, Descartes lays down three "rules or laws of nature, which are the secondary and particular causes of the various motions we see in particular bodies" (AT: VIII A, 62; CSM: I, 240).

For our purposes, the crucial law is the third one, since Descartes tells us that "all the particular causes of the changes which bodies undergo are covered by this third law" (AT: VIII A, 65; CSM: I, 242).¹⁶ Descartes says causes of the *changes*, not causes of the *motions* – there are causes of changes that are not causes of motions. When in *Principles* II, 40, he states the third law he introduces the notion of *direction*:

When a moving body collides with another, if its power of continuing in a straight line is less than the resistance of the other body, it is deflected so that, while the quantity of motion is retained, the direction is altered; but if its power of continuing is greater than the resistance of the other body, it carries that body

motion of animal spirits and saying that God is the author of everything that happens. These two are consistent because the direction of movement "does not add anything real in nature" (letter to Louis de La Forge, 4 December 1660; Descartes, 1657-1667: 642).

¹⁵ See footnote 5 above.

¹⁶ Descartes qualifies this statement by saying: "[O]r at least the law covers all changes which are themselves corporeal. I am not here inquiring into the existence or nature of any power to move bodies which may be possessed by human minds, or the minds of angels". This qualification is relevant to whether Descartes allows exceptions to PCM. It is also relevant to whether Descartes is a body-body occasionalist. Della Rocca argues persuasively that the first part of this qualification is a mistranslation, and that it should read "at least those that are themselves corporeal" (1999: 52). On Della Rocca's reading (1999: 52-54), Descartes is not limiting discussion to *changes* that are corporeal (wouldn't *all* changes that bodies undergo be corporeal?); he is limiting discussion to *causes* that are corporeal. On Della Rocca's reading, then, Descartes is treating changes in bodies as having corporeal, non-occasionalist, causes.

along with it, and loses a quantity of motion equal to that which it imparts to the other body (AT: VIII A, 65; CSM: I, 242).

The law has two parts, one involving change of direction but not of motion and one involving change of motion but not of direction.¹⁷ Descartes is trying to explain how what happens when two bodies collide is consistent with PCM. Here he assumes that PCM is satisfied in a collision between two bodies – the total quantity of motion in the two bodies is the same before and after the impact. In the first part of the law, the first body does not lose any of its motion, it changes its direction. The sort of case Descartes has in mind is where a body, without losing any motion, reflects off a wall. In the second part of the law, the first body does lose some of its motion, but this motion is imparted to the second body. As Descartes says in *Principles* (II, 42) in justifying of this part of the rule, “the motion which he [God] preserves is not something permanently fixed in given pieces of matter, but something which is mutually transferred when collisions occur” (AT: VIII A, 66; CSM: I, 243). The sort of case Descartes has in mind is where a body loses motion in a fluid: the body continues but slows down as it loses motion to the fluid.¹⁸

When Desgabets says that “all that bodies and even angels and souls do is determine and change the course of movements that are already in the world” he is rejecting a natural understanding of the second part of this law and concentrating on the first part. On a natural understanding of the second part of the law, when one body transfers part of its motion to a second body it causes the second body to move. Desgabets rejects this understanding (“bodies do not properly speaking move one another”). Indeed, if bodies, angels, and souls affect bodies in the same way, this can’t be a matter of motion’s being transferred: angels and souls obviously have no motion to transfer. Moreover, the *idea* behind the change-of-direction account of mind-body causation is that the mind can affect the body without adding to the body’s motion. Instead of drawing on the second part of the law, Desgabets draws on the first part: bodies, angels, and souls affect bodies by changing the direction of their motions.

¹⁷ The word translated here as “direction” is *determinatio* (“détermination”). Alan Gabbey argues that *determinatio* is not equivalent to direction. Still, he believes that it has a directional component: “[T]he most comprehensive (and also the most concise) definition of Descartes’ *determinatio* (*détermination*) is that it is *the directional mode of motive force*” (1980: 258). See also Garber, 1992: 188-93.

¹⁸ For discussions of the third law, see Des Chene, 1996: 286ff, and ch. 8 of Garber, 1992.

Suppose, then, that God alone causes all motion. One body can still affect another by affecting the direction of its motion. The first part of Descartes's third law describes how a body's impact with a second body can affect a change of direction without a change in the quantity of motion. The point is not that an occasionalist cannot account for this sort of change of direction. The occasionalist can obviously say that the third law describes ways in which God acts: *on the occasion* of the events described in the third law, *God* causes the relevant changes. Indeed, Cordemoy says precisely this. The point is that arguing that God alone causes motion is not enough to establish that one body cannot affect another. To argue that Cordemoy was an occasionalist about body-body interaction, for example, one needs to argue more than that Cordemoy thought that God alone caused motion; one needs also to argue that Cordemoy thought that God caused the direction of motion. In general, arguing that various Cartesians were body-body occasionalists requires more than simply arguing that they believed that God alone causes motion.¹⁹

Bibliography

- AT Descartes, René (1964-1976). *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris: Vrin and CNRS.
- Cordemoy, Gérald de (1968). *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme* [more commonly known as *Le Discernement du corps et de l'âme*]. In Pierre Clair and François Girbal (eds.), *Œuvres philosophiques. Avec une étude bio-bibliographique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CSM Descartes, René (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Della Rocca, Michael (1999). "If a Body Meet a Body': Descartes on Body-Body Causation". In Rocco J. Gennaro and Charles Huenemann (eds.), *New Essays on the Rationalists*: 48-81. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, René (1657-1667). *Lettres de Mr. Descartes*, ed. by Claude Clerselier. Paris: C. Angot.

¹⁹ I wish to thank audiences at the 2011 New York City Workshop in Early Modern Philosophy, the 2012 Pacific Division meetings of the American Philosophical Association, and the 2014 Quebec Seminar in Early Modern Philosophy for helpful comments. I am particularly grateful to Stephen Nadler, Daniel Garber, Patricia Easton, Michael Della Rocca, and my colleague Martin Montminy.

- Des Chene, Dennis (1996). *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press.
- Desgabets, Robert (1983). *Œuvres philosophiques inédites*, ed. J. Beaudé. Amsterdam: Quadratures.
- (1675). *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*. Paris: Du Puis.
- Gabbey, Alan (1980). “Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton”. In Stephen Gaukroger (ed.), *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*: 230-320. Sussex: Harvester Press.
- Garber, Daniel (2001a). “Descartes and Occasionalism”. In *Descartes Embodied*: 203-220. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001b). “Mind, Body, and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz”. In *Descartes Embodied*: 133-167. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992). *Descartes’ Metaphysical Physics*. Chicago: University of Chicago Press.
- La Forge, Louis de (1997). *Treatise on the Human Mind (1664)*, trans. Desmond M. Clarke. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- (1725). *Traité de l’Esprit de l’Homme*. Geneva: Fabri & Barrillot.
- (1677). *L’Homme de René Descartes* [2nd ed]. Paris: Girard.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989). *G.W. Leibniz; Philosophical Essays*, ed. and trans. Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- (1969). *Philosophical Papers and Letters*, ed. and trans. Leroy E. Loemker [2nd ed.]. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Malebranche, Nicolas (1980). *The Search After Truth*, trans. Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp, and *Elucidations of the Search After Truth*, trans. Thomas M. Lennon. Columbus: Ohio State University Press.
- Nadler, Steven (2011). *Occasionalism. Causation Among the Cartesians*. Oxford: Oxford University Press.
- (2005). “Cordemoy and Occasionalism”. *Journal of the History of Philosophy* 43 (1): 37-54.
- (1994). “Dualism and Occasionalism: Arnauld and the Development of Cartesian Metaphysics”. *Revue internationale de Philosophie* 48 (4): 421-439.
- (1993). “The Occasionalism of Louis de la Forge”. In S. Nadler (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy*: 57-73. University Park: Penn State University Press.
- McLaughlin, Peter (1993). “Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion”. *Philosophical Review* 102: 155-182.
- Prost, Joseph (1907). *Essai sur l’atomisme et l’occasionalisme dans la philosophie cartésienne*. Paris: Paulin.
- Régis, Pierre Sylvain (1704). *De l’Usage de la Raison et de la Foy*. Paris: Jean Cusson.

- Régis, Pierre Sylvain (1691). *Cours Entier de Philosophie, ou Système General selon les Principes de M. Descartes*. Amsterdam: Aux dépens des Huguétan.
- Schmaltz, Tad M. (2011). "From Causes to Laws". In Desmond M. Clarke and Catherine Wilson (eds.), *Philosophy in Early Modern Europe*: 32-49. Oxford: Oxford University Press.
- Schmaltz, Tad M. (2008). *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmaltz, Tad M. (2002). *Radical Cartesianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

La nécessité et la négation du libre arbitre dans la controverse Hobbes-Bramhall

Celi Hirata

Universidade Federal de São Carlos

Le but de l'article est d'exposer les arguments employés par Hobbes dans *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* pour affirmer que tous les événements se produisent nécessairement. Il s'agira de déterminer quel type de nécessité Hobbes établit en opposition à la doctrine des futurs contingents soutenue par Bramhall. Dans cet ouvrage, l'auteur du *Léviathan* présente plusieurs arguments en faveur de la nécessité de toutes choses. Il le fait non seulement au moyen de l'identification sémantique de la cause suffisante et de la cause nécessaire (preuve qu'il présente également dans le *Short Tract* et dans le *De Corpore*) ou par l'argument selon lequel tout changement serait inintelligible sans une cause nécessaire, ou recourant au principe de bivalence, mais également en faisant appel à des arguments théologiques. Il affirme à ce titre que la doctrine des futurs contingents est incompatible avec la prescience et la providence divines et que la nécessité de toutes choses découle du décret divin. Il y a donc une superposition d'arguments logiques et théologiques, à tel point qu'il est difficile d'établir une hiérarchie entre eux; il en va de même de la fusion des différents sens conféré au terme *nécessité*, à savoir ceux de nécessité *logique* et de nécessité *physique*. Ainsi, il s'agira ici de délimiter le contenu et la signification de la nécessité défendue par Hobbes : est-ce que sa validité se limite au domaine de la connaissance et de la représentation ou s'étend-elle au-delà de ceux-ci?

La thèse de la nécessité de toutes choses et ses arguments

Hobbes est l'héritier d'une tradition qui interprète la cause comme une condition *sine qua non*. Selon Vincent Carraud (2002 : 78-79), cette tradition prend son origine dans le commentaire d'Avicenne, puis dans celui de Thomas

Pour citer cet article

Hirata, Celi (2016). « La nécessité et la négation du libre arbitre dans la controverse Hobbes-Bramhall ». *Studia de philosophia moderna* 2 : 47-67.

d'Aquin, sur le Livre α de la *Métaphysique* d'Aristote. Dans son argument contre la régression à l'infini, Thomas d'Aquin soutient que s'il n'y a pas de cause première, il n'y a pas de causes intermédiaires et que, en l'absence des causes intermédiaires, il n'y a pas d'effet¹, c'est-à-dire que, une fois enlevée la cause, l'effet est supprimé, si bien que s'établit une formule négative qui définit la cause non seulement comme ce qui est suivi d'effet, mais aussi comme ce dont l'absence empêcherait le causé de se produire.

Cette interprétation de la cause, Hobbes la tient d'Ockham, qui la définit d'une manière générale comme ce qui, une fois posé, tout le reste étant détruit, l'effet s'ensuit, et comme ce qui n'étant pas posé, tout le reste étant donné, l'effet ne s'en suit pas². Cependant, par opposition à Ockham, qui distingue la cause *sine qua non* de la cause réelle et efficace – dans la mesure où la première est une condition nécessaire pour produire l'effet mais ne le produit pas, exprimant plutôt négativement la raison pour laquelle un effet ne se produit pas (voir Goddu, 1996 : 358) –, Hobbes identifiera la totalité des causes *sine quibus non* ou des réquisits à la cause suffisante de l'effet, qui non seulement est efficace par soi-même dans la production de l'effet, mais qui, de plus, le produit nécessairement. Et c'est grâce à cette définition du terme *cause* que le philosophe défend le principe selon lequel tout effet a une cause nécessaire, de sorte que tout événement se détermine de façon nécessaire :

Je tiens pour cause suffisante ce à quoi rien ne manque qui soit indispensable à la production de l'effet. Une cause nécessaire est aussi identique à cela, car s'il est possible qu'une cause suffisante ne suscite pas l'effet, alors il manquait quelque chose d'indispensable, et la cause donc n'était pas suffisante. Mais s'il est impossible qu'une cause suffisante ne produise pas l'effet, alors une cause suffisante est une cause nécessaire; puisque, par définition, produit un effet nécessairement ce qui ne peut que le produire. Il est ainsi manifeste que tout ce qui est produit est produit nécessairement : car tout ce qui est produit a eu une cause suffisante pour le produire ou bien n'eût pas été (Hobbes, 1999, Débat XXX : 358).

Cause suffisante et cause nécessaire deviennent alors des concepts interchangeables, car une cause suffisante ne peut pas, par définition, être déficiente, si bien que la production de l'effet est nécessaire une fois posée la cause. Par conséquent, Hobbes s'oppose à la tradition aristotélicienne, reprise par Bramhall, selon laquelle les concepts de cause suffisante et de cause nécessaire sont habituellement distincts, vu que le premier est compatible avec la

¹ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, L. I, chap. 13.

² Occam, *Sentences*, L. II, chap. 12-13 et *Opera theologica*, L.V : 276.

perspective téléologique et que le second indique une causalité mécanique dépourvue de fins. Selon Bramhall, une cause n'est vraiment suffisante que lorsqu'elle produit ce qui a été recherché; autrement, il s'agirait d'une cause insuffisante (voir Hobbes, 1999, Débats XVII et XXXI). Une cause suffisante concerne un but visé et a un caractère instrumental. Elle ne correspond pas à la cause nécessaire, tant par son caractère téléologique que par la possibilité que l'effet ne se produise pas, soit en vertu de la concurrence accidentelle d'une ou de plusieurs causes qui entravent la réalisation de l'effet visé, soit de la non-concurrence de la volonté.

Hobbes, au contraire, soutient que toute cause suffisante est une cause nécessaire. Et dans la mesure où la totalité des conditions requises pour produire un effet équivaut à sa production, l'effet devient la *ratio cognoscendi* de la cause, de sorte qu'à partir de l'effet, il faut conclure qu'il a été produit par une cause suffisante. Inversement, l'absence de l'effet proposé est un indice que la cause n'était pas suffisante. Ainsi, à partir de tout effet produit, considérant qu'il est l'indice d'une cause suffisante, on conclut qu'il a sa cause nécessaire, ce qui s'applique également aux effets produits dans le passé et à ceux qui se produiront à l'avenir. Donc, en opposition à la doctrine des futurs contingents, Hobbes attribue de la nécessité à tous les événements, *indépendamment* de leurs déterminations temporelles. La même connexion logique d'antécédence et conséquence doit s'appliquer à toutes les relations de cause à effet, indépendamment de la position temporelle des hommes à l'égard du phénomène étudié; ainsi » tout ce qui a été ou sera réalisé, aura sa nécessité dans des choses antécédents », comme l'écrit Hobbes dans le *De Corpore* (Hobbes, 1839, chap. IX : 122-123).

Dans sa défense de la nécessité de tous les événements en raison même de l'identification sémantique de la cause suffisante à la cause nécessaire, Hobbes insiste sur la question de l'intelligibilité : une cause entière ou suffisante est celle en présence de laquelle on ne peut pas *comprendre* que l'effet proposé ne s'ensuit pas. La production de l'effet rend *manifeste* sa cause et sa non-production – son absence –, si bien que *la cause et l'effet ne peuvent pas être séparés dans l'esprit*. C'est ce que Hobbes soutient à nouveau, quittant cette fois le champ restreint des définitions et de l'analyse sémantique pour aller vers celui de l'imagination et de la représentation : sans la représentation de la cause, personne ne pourrait imaginer ni le début ni la fin d'un phénomène. En un mot, on ne pourrait ni concevoir ni représenter aucun changement dans la nature :

Qu'on ne peut imaginer une chose qui commence sans cause, est impossible à faire connaître autrement qu'invariant à essayer de l'imaginer; mais, si l'on essaye,

on trouvera tant de raisons, au cas où la chose n'aurait pas de cause, de concevoir qu'elle devra commencer à un moment donné que de concevoir qu'elle devra commencer à un autre moment, ce qui vaut à dire qu'on a d'égales raisons de penser qu'elle devrait commencer à tout moment, ce qui est impossible; on doit donc estimer qu'il y avait quelque cause particulière expliquant qu'elle commença à ce moment précis, et non pas plus tôt ou plus tard; à moins de n'avoir jamais commencé et d'être éternelle (Hobbes, 1999, Débat XXXIII : 366-367).

Pour Hobbes, la représentation de l'événement dans l'espace et le temps se voit nécessairement accompagnée de la représentation de sa cause. Sans l'intervention de la notion de cause, il y aurait autant de *raisons* de penser qu'un événement pourrait commencer à la fois dans un temps *et* dans l'autre, de sorte que son début serait inimaginable. Étant donné que, selon lui, une idée ou un concept est une image (Hobbes, 2004, chap. III, § 12 : 31; 1989 : 139-140), de telle façon que notre imagination limite ce que nous arrivons à concevoir – ce qui explique pourquoi il n'y a pas d'idée de l'infini, par exemple –, l'événement et son apparition seraient *inintelligibles* en absence de la représentation d'une cause. En d'autres termes, *il n'y aurait pas une raison suffisante pour imaginer que l'événement aurait commencé à un moment donné plutôt qu'à un autre*, mais celui qui représente la chose aurait » d'égales raisons de penser qu'elle devrait commencer à tout moment, ce qui est impossible » (Hobbes, 1999, Débat XXXIII : 390).

En l'absence de représentation de la causalité, il ne serait pas possible de représenter un phénomène quel qu'il soit, c'est-à-dire un changement dans la nature; le phénomène serait alors représenté comme éternel, ce qui est contraire à la structure de la représentation humaine, qui se fait dans l'espace et le temps. La représentation d'un événement implique, par conséquent, la conception d'une cause particulière, car c'est grâce à elle que cet événement a commencé à un certain moment précis et non pas plus tôt ou plus tard. Sans ce lien de causalité, un événement serait indéterminé, sans insertion précise dans le temps et l'espace, puisque le début de tout événement serait inintelligible. Bref, la représentation serait impossible. Que chaque événement ne puisse être représenté que comme ayant un commencement prouve que chaque événement a une cause nécessaire, puisque l'événement ne peut commencer que si la cause est suffisante pour le produire, c'est-à-dire si rien ne manque à sa production. Or, comme la cause et la production suffisante de l'effet sont équivalentes, l'effet est produit lorsque la cause est entière, de sorte qu'« en toute action le commencement et la cause sont prises pour la même chose » (Hobbes, 1839, chap. IX, § 6 : 124).

Cependant, à partir de l'argument souvent repris selon lequel l'effet montre que les causes qui l'ont produit étaient suffisantes pour le produire et donc nécessaires, Bramhall soutient que Hobbes ne prouve qu'une nécessité *hypothétique* ou, comme il l'appelle, une nécessité *par supposition* : « Il est vrai que, quand chaque chose est faite, il est nécessaire qu'elle soit faite comme elle l'est, c'est-à-dire, par une nécessité d'infailibilité ou de supposition, si l'on suppose qu'elle est ainsi faite; mais ce n'est pas là cette nécessité absolue, antécédente » (Hobbes, 1999, Débat XVI : 230); encore : « Notre question est de savoir si le concours et la détermination des causes sont nécessaires avant qu'elles ne concourent ou ne soient déterminées. Il prouve [seulement] que l'effet est nécessaire une fois que les causes ont apporté leur concours et une fois qu'elles ont été déterminées » (Débat XXXIV : 384). Supposée la cause, l'effet s'ensuit, mais, soutient Bramhall, on ne peut pas conclure à partir de cela que l'événement ou l'action effectuée étaient nécessaires avant le concours des causes qui les déterminent (c'est-à-dire, on ne peut pas prouver une nécessité antécédente) ni que l'effet est absolument nécessaire, car il s'effectue uniquement à partir de sa cause. Dans le même sens, l'évêque soutient que Hobbes démontre une nécessité de conséquence, à savoir qu'il y a une nécessité dans la relation entre la cause et l'effet, mais il ne prouve pas la nécessité de la conséquence, c'est-à-dire que l'événement soit en lui-même nécessaire; ainsi écrit-il, au sujet de la détermination de la volonté par la dernière injonction de l'entendement : « Voici une infailibilité, ou une nécessité hypothétique comme nous disons, *quicquid est quando est, necesse est esse* : une nécessité de conséquence, mais pas une nécessité du conséquent » (Débat XXIII : 307).

Hobbes rejette les distinctions – traditionnelles – faites par Bramhall entre les différents types de nécessité. Comme il l'affirme dans le *Short Tract*, « la nécessité n'a pas de degrés. Car il est impossible que ce qui est nécessaire soit autrement [...] et ce qu'il est impossible est non-ens; un non-ens ne peut être plus non-ens qu'un autre » (cité depuis Hobbes, 1998 : 22). Tout comme un impossible n'est pas plus impossible qu'un autre, son contraire, le nécessaire, n'est jamais relatif : il est toujours absolu. Pour cette raison, la *nécessité hypothétique* n'est, pour Hobbes, qu'un terme de jargon (voir 1999, XXVIII : 348). De fait, le philosophe définit le nécessaire comme « ce qui ne peut être autrement, ou ce qui ne peut absolument se produire autrement » (chap. I : 77) et poursuit en soutenant que son « nécessaire a de toute éternité été nécessaire » (*id.*), antérieur à l'effet et indépendant des modalités des temps :

L'évêque aurait pu se rendre compte facilement que la nécessité que je soutiens est la même nécessité que lui nie, à savoir une nécessité des choses futures, c'est à dire une nécessité antécédente remontant à l'origine du temps; et que j'emploie

nécessité pour désigner une impossibilité de ne pas être [...]. La cause, lorsque elle est adéquate, comme il dit, ou entière, comme je dis, et son effet sont simultanés. Mais, malgré tout cela, la nécessité peut précéder –et précède– l’effet, autant qu’une nécessité le peut. Et bien qu’il parle d’une nécessité de supposition, celle-ci ne l’est pas plus que n’importe quelle autre nécessité (*id.*).

Tant dans le *Short Tract*, où il stipule que la nécessité n’a pas de degrés, que dans le *De Corpore*, Hobbes soutient la nécessité de tous les événements en affirmant que tous les effets, par le simple fait d’être produits, ont leur cause suffisante, qui, à son tour, ne pouvait que les produire, si bien que cette cause est nécessaire. Mais les deux textes ne disent rien sur la question de l’origine première de la nécessitation des événements ni sur la question de l’union des chaînes causales infinies dans une cause unique entière et suffisante, puisqu’il s’agit de questions qui dépassent le domaine de la raison naturelle. En revanche, dans les *Questions*, Hobbes affirme, provoqué par Bramhall, que le philosophe ne prouve qu’une nécessité hypothétique; il fournit alors d’autres justifications de sa nécessité, qui vont au-delà du domaine de la raison naturelle, tel qu’il est défini dans le *De Corpore*. Luc Foisneau considère « importante » l’objection faite par Bramhall selon laquelle Hobbes ne prouve qu’une nécessité hypothétique, car elle oblige [ce dernier] à préciser la signification théologique de son nécessitarisme » :

[I]l n’importe pas seulement de prouver que tout événement, une fois produit, est un événement nécessaire, mais encore que cet événement était nécessaire avant même qu’il ne soit produit. Or, pour cela, il faut quitter le champ de la seule logique, afin de postuler une cause première qui puisse donner un sens à l’idée de cause nécessaire (Foisneau, 2000 : 102).

C’est ainsi que, dans sa controverse avec l’évêque, Hobbes emploie plusieurs arguments du champ théologique en faveur de la nécessité de tous les événements.

Parmi ces arguments, l’un des plus utilisés par Hobbes est celui affirmant que la doctrine des futurs contingents et du libre arbitre est *incompatible avec la prescience divine*, de manière que, selon le philosophe, de la doctrine de la nécessité absolue ne s’ensuit rien qui aille au-delà de ce « qui ne découle pas de la confession d’une prescience éternelle » (Hobbes, 1999, Débat XIV : 204) :

Quand on pose la thèse selon laquelle on est libre de vouloir, il résulte que la prescience de Dieu disparaît totalement. Car comment peut-on savoir à l’avance ce que voudra un homme, si sa volonté ne procède pas de causes nécessaires, mais s’il a en sa puissance de vouloir ou de ne pas vouloir? Il en va de même pour ces choses que l’on nomme des futurs contingents : s’il n’est pas certain

qu'elles adviennent, c'est-à-dire si elles ne procèdent pas de causes nécessaires, elles ne peuvent jamais être connues par avance. De sorte qu'il arrivera parfois à Dieu de prévoir des choses qui n'advieront pas, ce qui revient à dire que sa prescience est nulle [...] Car tout ce que Dieu connaît par avance, ne peut qu'advenir, c'est à dire, qu'il est impossible que cela n'advienne pas [...] Mais tout ce qui, parce que c'est impossible, ne peut être autrement qu'il n'est, est nécessaire; car la définition de nécessaire est, ce qui ne peut absolument pas être autrement qu'il n'est (« Les sources des arguments débattus en cette question » : 64-65).

La doctrine des futurs contingents est incompatible avec la prescience divine, car l'incertitude des événements futurs rend impossible l'attribution d'une valeur de vérité à toute proposition, ce qui empêche toute connaissance certaine de l'avenir. Le principe de bivalence, qui établit que parmi deux propositions opposées l'une est vraie et l'autre fautive, serait ainsi détruite par l'indétermination des événements :

« Il est nécessaire qu'il pleuve ou ne pleuve pas demain. » Si, par conséquent, il n'est pas nécessaire qu'il pleuve, il est nécessaire qu'il ne pleuve pas; autrement, il n'est pas nécessaire que la proposition, « il pleuvra ou il ne pleuvra pas » soit vraie. Je sais que, selon certains, il peut être nécessairement vrai que l'une des deux choses ait lieu, mais non pas l'une et l'autre prises séparément : qu'il pleuve, d'une part, ou qu'il ne pleuve pas, d'autre part; ce qui revient à dire que l'une est nécessaire et que, pourtant, aucune ne l'est. Aussi, pour sembler éviter cette absurdité, ils font une distinction en vertu de laquelle aucune de ces deux propositions est vraie, mais nous ne savons laquelle, si bien que la nécessité demeure, quoique nous ne la percevions pas (Débat XXXIV : 379-380).

Tout comme une proposition est vraie ou fautive, un événement – tel que, par exemple, la pluie future – est soit nécessaire (de sorte que la proposition selon laquelle il pleuvra est vraie) ou pas nécessaire; ce qui équivaut, dans la philosophie de Hobbes, à l'impossible³, de sorte que la proposition selon

³ Dans le chap. X du *De Corpore*, Hobbes identifie le non-nécessaire à l'impossible, une fois qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre le nécessaire et l'impossible. En identifiant la relation de la puissance et de l'acte avec celle de la cause à l'effet, de sorte que la puissance pleine ne puisse que produire son acte, tout comme la cause entière par rapport à son effet, Hobbes assimile, au moyen du concept de puissance, la *possibilité* à la *nécessité*, et l'absence de la puissance pleine pour produire un effet quelconque à l'*impossibilité*, si bien que la modalité traditionnelle de la possibilité est supprimée : « Il est impossible un acte pour la production dont il n'y a pas de puissance pleine. Dans la mesure où la puissance pleine est celle dans laquelle tous les réquisits pour la production de l'acte concourent, si la puissance n'est jamais pleine, manquera toujours une de ces choses sans lesquelles l'acte ne peut pas être produit; si bien que cet acte ne peut jamais être produit, c'est-à-dire, il est *impossible*. Et tout acte qui n'est pas *impossible est possible*. Tout acte qui est donc *possible* doit être produit à un moment donné; parce que si jamais il est produit, alors ces choses qui sont

laquelle il pleuvra est fausse. Hobbes présente donc un argument similaire à « l'argument du Dominateur », exposé par Diodore Cronos (IV^e s. av. J.-C.) et qui vise à démontrer que le monde est complètement déterminé, puisque un monde où les événements futurs seraient contingents et indéterminés serait logiquement inconcevable.

En mettant de l'avant le principe de contradiction et en partant du principe que le passé est nécessaire, Diodore montre qu'un fait qui se produit devient *nécessaire* (les Grecs ont détruit Troie) et sa négation (les Grecs n'ont pas détruit Troie), *impossible*. Or, du possible ne se suit pas l'impossible. Autrement dit, la non-destruction de Troie par les Grecs n'a jamais été possible, puisqu'elle est devenue impossible, de sorte que tout ce qui est arrivé, arrive et arrivera a toujours été nécessaire (Santos, 1998 : 92-93). De même, pour Hobbes, l'*indétermination* ne concerne le fait et la proposition qui lui correspond que du point de vue de nos connaissances; en effet, objectivement, toute proposition est vraie ou fausse et chaque événement est nécessaire ou impossible, si bien que Dieu, dont la science est illimitée, connaît ces valeurs de vérité :

Toutes les propositions futures concernant les choses futures [...] sont soit nécessairement vraies soit nécessairement fausses; mais nous les appelons contingentes parce que nous ne savons pas encore si elles sont vraies ou fausses, alors que leur véracité ne dépend pas de notre connaissance, mais de l'antériorité de leurs causes (Hobbes 1839, chap. X, § 5 : 130).

Si, d'une part, la doctrine des futurs contingents est incompatible avec la prescience et le principe de bivalence, de l'autre, tant la prescience (ainsi que toute sorte de connaissance) que la valeur de vérité des propositions dépendra à son tour des causes qui nécessitent un événement et empêchent les autres. Comme Hobbes le dit dans le passage cité ci-dessus, ne peuvent être connus que les événements qui sont précédés par des causes nécessaires, de façon que les événements futurs, s'ils ne se produisent pas avec certitude, c'est-à-dire à partir de causes nécessaires, ne peuvent jamais être connus à l'avance par Dieu. Ainsi, cette preuve de la nécessité des propositions et de la prescience divine est subordonnée à la preuve de la nécessité au moyen des causes. Comme Hobbes affirme dans la *Critique du De Mundo de Thomas White* la « nécessité de propositions, selon laquelle nous disons qu'un tel événement se produit, résulte de la nécessité qui exige que les événements se déroulent à partir des causes » (Hobbes, 1973, chap. XXXV, § 13 : 393).

des réquisits pour sa production ne devront jamais concourir. De sorte que cet acte est *impossible* par définition, ce qui est contraire à ce qui était supposé » (Hobbes, 1839 chap. X, § 4, : 129).

Chez Hobbes, par conséquent, la nécessité logique par laquelle une proposition est vraie et son contraire impossible semble être basée sur la nécessité antécédente, produite par l'effectuation des événements par leurs causes – bien que Hobbes ne distingue pas la nécessité antécédente et la nécessité dite logique. C'est la relation de la cause à l'effet qui produit et assure la connaissance des faits, dans la mesure où la valeur de vérité des propositions dépend de la détermination des faits par leurs causes. En d'autres termes, les causes des événements sont également les causes de la connaissance et non l'inverse : « [Q]ue la prescience de Dieu soit la cause de quoi que ce soit ne peut vraiment se dire, étant donné que la prescience est science, et que la science dépend de l'existence des choses connues, et non l'inverse » (Hobbes, 1999, Débat XI : 137). Mais si, d'une part, les causes des événements sont les causes de la connaissance, d'autre part – et à l'inverse –, la connaissance infaillible d'une proposition prouve que l'événement auquel elle se réfère a été nécessité par ses causes. Ainsi, le dogme de la prescience divine, accepté par Hobbes et Bramhall, prouverait la nécessitation de tous les événements et les actions par le biais de leurs causes, si bien que « de la négation de la nécessité découle nécessairement la négation de la prescience de Dieu » (Débat XV, p. 222).

Ainsi, Hobbes, défenseur de la nécessité de toutes choses, reprend le raisonnement qu'Aristote utilise pour réfuter l'argument du dominateur, en même temps qu'il nie la doctrine des futurs contingents affirmé par le philosophe grec. Afin de nier le déterminisme complet et de sauvegarder les futurs contingents et la condition de la délibération, Aristote, dans le chapitre IX du *De Interpretatione*, restreint le principe de bivalence aux déclarations qui se rapportent aux faits passés et présents, puisque les événements futurs étant indéterminés, les énonciations qui y correspondent ne sont ni vraies ni fausses. Pour justifier cette restriction du principe de bivalence, Aristote affirme que la relation entre la vérité et l'être est asymétrique : c'est la vérité qui dépend de l'être et non pas le contraire, c'est-à-dire, l'énonciation ou proposition doit correspondre au fait et non le fait à la proposition, de sorte que le concept de vérité doit être temporellement relativisée⁴. Hobbes soutient également que la vérité et la connaissance dépendent du fait ou, plus exactement, de la priorité des causes qui le produisent, et non l'inverse. Cependant, il ne s'ensuit pas que pour Hobbes, comme pour Aristote, le concept de vérité doive être temporellement relativisé, car la causalité qui fonde tant le fait que la

⁴ Voir Aristote, *De Interpretatione*, chap. IX, 19b-6. Pour une commentaire de cette solution proposée par Aristote, on consultera Santos, 1998 : 95.

connaissance est antérieure et déterminée dès le début des temps. De même que la connaissance n'est pas la cause des choses connues, mais, au contraire, que les causes des choses sont les causes de la connaissance, la prescience divine repose sur sa volonté (qui, à son tour, n'est pas différent de son omnipotence), de manière que la nécessité avec laquelle Dieu connaît tous les événements et les actions provient de son décret : en ce qui concerne la relation entre la prescience divine et la nécessité des choses, Hobbes dit que « la prescience de Dieu n'est cause de rien, bien que sa *volonté* soit une cause » (Hobbes, 1999, Débat XI : 143).

Ainsi, en opposition au *De Corpore* – dans lequel Hobbes laisse ouverte la question de l'origine première de la nécessitation des événements et de l'union des chaînes causales infinies dans une cause unique entière et suffisante, car elles dépassent les limites de la raison naturelle –, dans les *Questions*, il détermine comment cette union des causes se conjugue dans la cause entière. La cause entière d'un effet quelconque – cause qui consiste dans la totalité de toutes les conditions requises pour produire l'effet, qui, à son tour, est l'ensemble des mouvements (Débat XXI : 295), – n'est pas « une seule chaîne ou concaténation, mais un nombre incalculable de chaînes jointes ensemble, non pas dans toutes leurs parties, mais dans le premier maillon, le Dieu tout-puissant » (Débat XI : 137). L'union de toutes les causes se fait dans le premier lien, car c'est de la première cause efficiente que toutes les autres découlent. Ainsi, Hobbes détermine dans les *Questions* que la cause entière et suffisante de chaque événement et de chaque action n'est rien d'autre que le décret divin, duquel découle la nécessité de tout :

Ce qui, dis-je, nécessite et détermine chaque action [...] est la somme de toutes ces choses qui, existant maintenant, conduisent et concourent ensuite à la production de cette action, et dont une seule, si elle vient à manquer, empêcherait que cet effet fût produit. Ce concours de causes, dont chacune est déterminée à être telle qu'elle est par un semblable concours de causes antérieures, peut parfaitement s'appeler – attendu qu'elles furent toutes fixées et ordonnées par la cause éternelle de toutes choses, le Dieu tout-puissant – le décret de Dieu (*id.*).

La nécessité avec laquelle tous les événements et les actions se produisent est antécédente et absolue parce qu'elle vient de Dieu : c'est son décret qui est la cause entière et suffisante de tous les effets qui seront produits dans le monde entier. La première cause est la cause entière de tous les effets parce qu'elle constitue la totalité de toutes les parties, la totalité des conditions nécessaires pour produire tous les effets qui peuvent se produire dans le monde. Elle est, comme le dit Luc Foisneau, le seul dénominateur commun de toutes les chaînes

de causalité qui forment ensemble une cause entière (voir Foisneau, 2000 : 102-103). De l'efficacité de la cause première découle l'efficacité de toutes les autres causes qui lui sont subordonnées :

Ce que j'appelle la cause nécessaire de tout effet consiste en la conjonction de toutes les causes subordonnées à la première en une cause totale unique. Si l'une de celles-ci [...] en particulier la première, produit son effet nécessairement, alors, toutes les autres sont déterminées et l'effet est également nécessaire. Or, il est évident que la première cause est une cause nécessaire de tous les effets qui en résultent immédiatement, d'où il suit [...] que tous les effets sont nécessaires (Hobbes, 1999, Débat XVIII : 246).

Enracinant la nécessité de tous les événements dans le décret divin éternel, Hobbes fonde également la nécessité antécédente de toutes choses, puisque la cause première est la cause entière et suffisante de tous les effets qui se produisent dans le monde, si bien qu'elle transmet son efficacité à tous les maillons suivants de la chaîne causale dont elle est le dénominateur commun. Dans la mesure où la nécessité logique, par laquelle la valeur de vérité des propositions est déterminée, se fonde dans la nécessité antécédente, au moyen de laquelle les événements sont nécessités par leurs causes, il s'ensuit de même la nécessité logique de tous les événements.

Ainsi, Hobbes abolit la distinction traditionnelle entre la nécessité absolue de Dieu et la nécessité des causes secondaires, affirmant que toute nécessité vient de la toute-puissance divine, qu'elle est antécédente et dérive du début du temps. Commentant la relation de Hobbes avec l'aristotélisme tardif, CeesLeijenhorst indique que l'auteur radicalise à deux égards un courant déterministe de l'aristotélisme en vigueur dans le haut Moyen Âge et représenté par Avicenne et Ockham : en premier lieu, contrairement à ce courant – qui restreignait le déterminisme des causes efficientes à la sphère des agents naturels, en excluant le libre arbitre humain –, Hobbes étend la nécessité à tous les domaines et considère la détermination de la volonté et de l'action humaine aussi nécessaire que celle d'un événement régulier de la nature, de sorte à soutenir, écrit-il, que « le choix que je ferai d'une chose par la suite est maintenant aussi nécessaire qu'il est nécessaire que le feu qui brûle maintenant, et qui continue à brûler, brûle toute matière combustible qu'on y jettera par la suite » (Débat XX : 288). En deuxième lieu, pour Hobbes, il n'y a qu'une seule sorte de nécessité. Il s'oppose ainsi à la doctrine des degrés de nécessité, qui établit une distinction entre une nécessité simple ou absolue, qui convient seulement à Dieu en tant qu'être nécessaire, et les degrés mineurs de nécessité, comme la nécessité hypothétique et la physique (voir Leijenhorst, 2002 : 184-

186). Comme dans le reste de sa philosophie, Hobbes est très économe et réduit les différents types de nécessité à un seul.

Toutefois, s'il rejette la doctrine scolastique des différents degrés et sens de la nécessité, de manière à réduire toute la nécessité à une seule et à répudier des termes tels que « nécessité hypothétique » ou « nécessité morale » comme des « jargons incompréhensibles », il présente tout au long de son argument *une fusion des différents sens de la nécessité*. D'une part, l'essence de l'argument de la nécessité de tous les événements semble résider dans l'incapacité d'un changement quelconque sans une cause nécessaire : c'est ce qui est impliqué dans l'identité sémantique de la cause suffisante et de la cause nécessaire (l'argument le plus souvent repris par Hobbes) et dans le raisonnement selon lequel il est impossible de représenter un événement quelconque dans l'espace et le temps sans la représentation concomitante d'une cause nécessaire. Que le sens de la nécessité soutenu par Hobbes est de type logique, lié à la connaissance et à la possibilité de la représentation des événements, peut être également déduit de la démonstration de la nécessité de tous les événements au moyen du principe de bivalence : tout comme une proposition ne peut pas être vraie et fausse en même temps, un fait ne peut pas être indéterminé. Il est soit nécessaire soit impossible.

À partir de ces arguments, la nécessité pourrait ne concerner que notre connaissance et la représentation des événements. Selon l'argument de l'impossibilité de l'imagination d'un événement sans l'imagination d'une cause nécessaire, la nécessité pourrait appartenir exclusivement à la structure de nos représentations, qui conditionne toute notre expérience et qui ne concernerait pas les choses en soi. De plus, l'argument de l'identification sémantique entre cause entière, cause suffisante et cause nécessaire, pourrait faire croire que la nécessité serait quelque chose d'encore plus restreint, non pas liée à la représentation en général, mais seulement à la connaissance rationnelle ou scientifique, car elle pourrait être liée exclusivement à l'utilisation du langage, ne trouvant pas de place dans la réalité extra-mentale.

D'autre part, Hobbes fonde toute connaissance ou nécessité logique des propositions sur les causes antécédentes, qui nécessitent l'événement et sa proposition correspondante. La nécessité de type logique se fonde ainsi sur la nécessité naturelle et mécanique, qui, à son tour, provient de la communication des mouvements d'un corps à l'autre. Autrement dit, les modifications ou les phénomènes ne deviennent intelligibles et les propositions qui leur

correspondent, vraies, que par la nécessité physique et mécanique qui est antérieure à l'événement. En outre, la notion même de possibilité est définie en termes causaux et non proprement logiques, puisqu'un acte n'est possible que si tous les réquisits (c'est-à-dire tous les mouvements indispensables) à sa production y concourent, de sorte que tout ce qui est possible se produira. Et cette « nécessité antécédente dérivée du commencement même du temps » ne gagne force qu'à partir d'arguments théologiques, puisqu'elle est fondée sur le décret divin. De cette façon, il semble que les arguments théologiques de la nécessité sont cruciaux pour qu'on puisse soutenir une nécessité réelle et physique, c'est-à-dire d'une nécessité qui ne soit pas qu'hypothétique.

Or, Hobbes définit la nécessité comme « ce qui est impossible d'en être autrement ou ce qui ne peut se produire autrement » (Hobbes, 1999, Débat I : 77) – définition très proche de celle qu'énonce Aristote dans la *Métaphysique* (L. V, chap. 5, 1015^a). Il affirme expressément que la nécessité telle qu'il la défend est précisément la nécessité niée par Bramhall concernant les actions (la nécessité comme l'impossibilité de ne pas être; voir Hobbes, 1999, Débat III : 88). La nécessité soutenue par Hobbes serait, ainsi, une nécessité qui dépasse notre connaissance scientifique des phénomènes ou leurs représentations dans l'imagination. Il s'agirait, semble-t-il, d'une nécessité non seulement logique, mais ontologique. En outre, cette nécessité des événements même ne serait pas une nécessité simplement hypothétique, mais, selon la lettre de Hobbes, une nécessité des choses futures, qui est antérieure aux événements et dérivée de l'origine du temps (voir III : 88-89). Le philosophe affirme que la nécessité n'a pas de degrés (Hobbes, 1988, § 14 : 22) et considère du « jargon » scolastique (1999, Débat XXVIII : 348) les termes qui indiquent la distinction des degrés de nécessité, c'est-à-dire la distinction entre une sorte de nécessité seulement hypothétique, physique ou morale, qui serait compatible avec la contingence et le libre arbitre, et une nécessité absolue.

Cependant, ces arguments présentent un caractère problématique, puisque Hobbes préconise à plusieurs reprises l'exclusion de la théologie de la philosophie. Dans le *De Corpore*, par exemple, il avance que, étant donné que Dieu est éternel, non engendré et incompréhensible, il ne peut pas constituer un objet de la raison et de ses opérations, l'addition et la soustraction. Autrement dit, si l'on ne peut pas soumettre Dieu au plus et au moins, on ne peut pas le soumettre à un calcul. Ou encore, comme il affirme dans la *Critique du De Mundo de Thomas White*, on ne peut pas définir quelque *ens* qui ne nous soit pas concevable, mais seulement ceux que nous pouvons concevoir, c'est-à-dire ceux

qui occupent un espace et peuvent être mesurés dans les trois dimensions (Hobbes, 1973, chap. XXVII, § 1 : 312). Comme les définitions sont les principes de toute connaissance rationnelle, la philosophie ne doit pas traiter des choses qui ne sont pas susceptibles de faire l'objet d'une conception mentale. Hobbes, comme nous le savons, identifie l'idée et l'image (Hobbes, 1989 : 138-144) et soutient qu'il n'y a pas de conception dans l'esprit qui ne vienne pas des impressions que les objets extérieurs causent dans les organes des sens; un homme ne peut donc pas avoir une représentation de quelque chose qui ne soit pas assujéti à la sensation (Hobbes, 2004, chap. I, § 2 : 15 et chap. III, § 12 : 31). Ainsi, les hommes ne peuvent se former aucune idée de Dieu. Ils peuvent seulement savoir *qui* il est, mais non *ce* qu'il est (voir Hobbes, 1969, L. I, chap. XI, § 2 : 54). On peut admettre l'hypothèse de l'existence de Dieu à partir de la régression infinie des causes, mais non une preuve rigoureuse de cette existence (Hobbes, 1989 : 140).

Dans la mesure où tout ce qui concerne Dieu est hors du champ de la représentation humaine, rien de ce qui est dit à son propos n'a de valeur de vérité ni ne cherche à dire ce qu'il est, mais signale exclusivement l'intention de l'honorer. Il n'y a pas de concept ou d'idée qui corresponde à ce qu'on appelle l'*infini*, qui est un nom qui n'indique pas la connaissance, mais, au contraire, notre incapacité à concevoir l'être nommé :

Quand nous disons qu'une chose est infinie, nous voulons seulement dire que nous ne pouvons pas concevoir les termes et limites de cette chose, ni concevoir autre chose que notre propre impuissance. On n'utilise donc pas le nom de Dieu afin de le concevoir (il est en effet incompréhensible, sa grandeur et sa puissance sont inconcevables), mais afin de l'honorer (2004, chap. III, § 12 : 31).

Ainsi, dit Hobbes dans les *Elements of Law* (Hobbes, 1969, L. I, chap. XI, § 3 : 54), les attributs que les hommes attribuent à Dieu marquent soit notre incapacité – « infini » et « incompréhensible » sont des adjectifs qui définissent Dieu par opposition à nous, qui sommes finis – soit notre révérence – « omnipotent », « omniscient », « juste » signalent des qualités valorisées par les hommes. Enfin, dans la mesure où il ne s'agit pas de dénominations représentatives, toute discussion concernant ces termes est dénuée de sens. Même dans les *Questions*, Hobbes soutient que la nature divine en général n'est pas un sujet propre à la philosophie, que chaque fois que les hommes évoquent ce thème, ils sont obligés de recourir au langage métaphysique – au moyen duquel ils peuvent se contredire sans le savoir, en raison de son obscurité, puisqu'il est impossible de parler de façon intelligible dans ce domaine (voir 1999, XXXVIII : 436 et XXIV : 342-343). Mais à un autre moment dans les mêmes *Questions*, Hobbes distingue dans le discours sur les attributs divins ceux qui ne

sont utilisés que pour l'honorer et le vénérer (les oblations) et ceux qui sont *argumentatifs* – qui peuvent être objet de discours (Hobbes, 1999 : 6) et que Hobbes utilise à plusieurs reprises dans l'affirmation de la nécessité de toutes choses.

Même sans tenir compte de cette oscillation de l'opinion de Hobbes sur la possibilité ou l'impossibilité d'une discussion rationnelle sur Dieu et ses attributs, la déclaration que le décret divin est la cause absolument première qui détermine toutes les autres causes reste problématique. Comme Karl Schuhmann l'indique dans son article « La question de Dieu chez Hobbes », l'un des problèmes découlant de cette thèse (qui, affirmant Dieu comme la cause première, suppose que Dieu crée *ex nihilo*) est son incompatibilité avec la théorie hobbesienne de la causalité (voir Schuhmann, 2005 : 127). En effet, comme le philosophe l'explique dans le *De Corpore*, la relation de la cause à l'effet ne s'applique qu'aux *accidents* et non à la *matière*. Un agent provoque un effet sur le patient non parce qu'il est corps, mais parce qu'il est un corps affecté de tels et tels accidents. Le feu chauffe non pas parce qu'il est un corps, mais parce qu'il est chaud (Hobbes, 1839, chap. IX, § 3 : 121). Ainsi, la thèse selon laquelle Dieu est la cause première – celle qui crée non seulement les mouvements de la matière, mais aussi la matière elle-même – est une thèse incompréhensible pour la raison : « Le corps et la matière peuvent être créés à partir de rien et être réduits au néant par la toute-puissance divine; mais comment cela peut se faire, les hommes ne peuvent pas concevoir » (Hobbes, 1973, chap. XXVII, § 1 : 312). C'est sur cette base que Karl Schuhmann soutient que l'affirmation selon laquelle Dieu est la première cause ou que le décret divin est la cause entière de tous les événements doit être, tout comme l'attribution de l'infinité à Dieu, seulement une expression de révérence, appartenant par conséquent au domaine de la religion et de la foi, car il serait impossible de donner un sens philosophique à la notion de cause première, puisque, par la raison naturelle, un corps ne peut être ni créé ni détruit. On pourrait dire de même, selon Schuhmann, au sujet du nom de Dieu en tant que « premier moteur », qui apparaît dans le *De Cive*, dans l'*Anti-White* et dans le *Tractatusopticus*⁵.

Même si dans ce cas précis ne se pose pas la question de la production de la matière – la notion aristotélicienne de premier moteur concernant la première cause du mouvement d'une matière déjà donnée –, cette expression serait également honorifique et non philosophique, étant donné qu'on ne peut pas

⁵Voir Hobbes, *De Cive*, chap. XIII, § 1; *Critique du De Mundo de Thomas White*, chap. XXXVII, § 3; *Tractatusopticus*, L. II, chap. IV, § 15 : 208 (cités par Schuhmann, 2005 : 128).

comprendre comment quelque chose meut d'autres corps sans être mue par ceux-ci et sans être elle-même en mouvement, puisque un mouvement ne peut venir que d'un autre mouvement, qui, à son tour, doit provenir d'un autre et ainsi de suite. Or, ce premier moteur, pour cette raison, ne peut pas être en mouvement, mais doit être immobile, ce qui semble être en contradiction avec la raison. Comme Hobbes le dit souvent, chaque mouvement, par sa nature même, ne peut provenir que d'un autre mouvement : « [Q]ue Dieu meuve étant immeuble n'est pas naturel, mais surnaturel, et aussi quelque chose au-delà de la compréhension humaine; cela ne peut être accordée que par la foi afin d'honorer Dieu, dont la nature ne permet d'attribuer rien de ce que nous comprenons, sauf au sens figuré » (Hobbes, 1973, chap. VII, § 1 : 146). Quoi qu'il en soit, selon Schuhmann, Hobbes reste fidèle à son affirmation que Dieu ne peut pas être sujet du discours rationnel, et chaque fois que l'auteur utilise cette notion, c'est juste « une commode façon de parler » (Schuhmann, 2005 : 149) parce qu'on ne peut pas vraiment parler de Dieu.

Mais, si cela est vrai, comment comprendre la distinction, présentée par Hobbes dans les *Questions*, entre attributs divins entre oblatifs et argumentatifs? Pour Schuhmann, la thèse selon laquelle Hobbes n'utilise pas la notion de Dieu de façon argumentative est confirmée par le fait que, lorsque le philosophe utilise cette notion dans le domaine de la philosophie naturelle, c'est pour indiquer que les effets observés dans la nature pourraient être produits de plusieurs façons. Ce qui importe dans la philosophie naturelle est que l'effet ait réellement pu être produit par les mouvements que nous supposons, sans qu'il soit important de se reporter à leurs causes nécessaires. Par conséquent, selon Schuhmann, « l'appel à Dieu intervient à l'endroit où il explique la possibilité de produire un effet donné de différentes façons » (150⁶).

Par exemple, dans le *De Corpore* – qui contient l'un des passages mentionnés ci-dessus par Schuhmann –, Hobbes se réfère à l'« auteur de la nature » pour entrer dans le domaine de la physique, en indiquant comment l'étude des phénomènes naturels se distingue de la philosophie première dans la mesure où les principes de la première ne sont pas établis par nous-mêmes, contrairement aux principes de la deuxième, qui consistent en définitions. En ce sens, la connaissance rationnelle de la nature est hypothétique : contrairement à la nécessité caractéristique d'une connaissance *a priori* (à partir de la connaissance d'une cause on déduit un effet déterminé), dans la connaissance *a*

⁶ Schuhmann se réfère aux passages suivants : Hobbes, *De Corpore*, chap. XXV, § 1; *English Works*, vol. VII : 3 et 88; *De Homine*, chap. X, § 5.

posteriori, c'est à partir de la connaissance d'un effet donné qu'on peut conjecturer sur les façons dont il aurait pu être produit :

Je reviens maintenant à une autre partie [de la philosophie], qui consiste à rechercher à partir des apparences ou des effets de la nature, que nous connaissons par les sens, les voies et moyens par lesquels ils ont pu être – j'en dis pas qu'ils ont été – générés. Les principes, donc, dont le discours suivant dépend ne sont pas tels que nous-mêmes faisons et prononçons en termes généraux, tels que les définitions, mais tels que, étant mis dans les choses par l'auteur de la nature, ils sont observés chez eux par nous (Hobbes, 1839, chap. XV, § 1 : 388).

Si, d'une part, Hobbes utilise la notion de Dieu pour indiquer le caractère hypothétique de la physique et le fait que, à partir de la connaissance d'un effet, on peut lui supposer des causes différentes, d'autre part, le philosophe utilise la même notion pour prouver la nécessité précédente de tous les événements dans le monde, dans la mesure où le décret divin est la cause complète et nécessaire de tout ce qui se passe dans la réalité, comme il en ressort des passages cités ci-dessus (Hobbes, 1999, Débat XI : 105 et XVIII : 241). Et tel que le souligne Hobbes à de nombreuses reprises, la nécessité en question n'est pas seulement hypothétique, comme le veut Bramhall, mais antécédente. Les deux positions ne sont pas incompatibles, dans la mesure où, à partir de la nécessité antécédente, Hobbes soutient que tous les événements sont nécessaires et – à partir de la nécessité hypothétique – que, néanmoins, notre connaissance de ses causes soit seulement hypothétique en raison de la différence de l'auteur qui les produit et de ceux qui les recherchent. Quoi qu'il en soit, il subsiste toujours la nécessité réelle des événements dans le monde, initiée par le décret divin.

C'est cette nécessité réelle et physique provenant du décret divin qui rend possible la prescience divine, présentée par Hobbes comme un dogme dans sa controverse avec Bramhall. C'est seulement parce que les événements sont nécessités à partir de leurs causes, qui remontent en dernier ressort à l'omnipotence divine, que Dieu peut savoir à l'avance la valeur de vérité des propositions. Même si l'omniscience est conçue par Hobbes comme l'un des attributs simplement ablatifs et non représentatifs de Dieu – parce qu'ils ne cherchent qu'à honorer la divinité, sans dire ce qu'il est vraiment –, le fait est que Hobbes l'emploie souvent comme argument bien accepté à la fois par une partie autant que l'autre pour la nécessité des événements et des actions et contre la notion traditionnelle de libre arbitre, avec laquelle elle serait incompatible. De plus, Hobbes pose dans le *Léviathan* un autre argument contraire à l'attribution du libre arbitre aux hommes et qui repose sur une conception théologique particulière. Il avance à cet égard que la liberté humaine

(qui consiste dans l'absence d'obstacles à faire ce qu'on veut) est compatible et concomitante avec la nécessité de tous les événements et les actions, en ce que « Dieu, qui voit et dispose toutes choses, qui voit que la liberté que l'homme a pour faire ce qu'il veut est accompagnée par la nécessité de faire ce que Dieu veut » (Hobbes, 2004, chap. XXI : 170). Dans le cas contraire, si les actions humaines étaient contingentes et si la liberté humaine consistait en l'absence de nécessité et dans le pouvoir d'autodétermination, indépendamment des chaînes causales; si la volonté divine ne garantissait pas la nécessité de la volonté de l'homme, « la liberté de la Volonté humaine supprimerait l'omniscience, l'omnipotence et la liberté de Dieu » (Idem, *ibidem*. Telle position, qui soutient le déterminisme au détriment du libre arbitre humain, se conforme à la position de Luther et de Calvin, qui attribuent le salut à la prédestination et à la grâce et non à l'action humaine, comme Hobbes lui-même le revendique dans les *Questions*⁷. Selon lui, l'opinion contraire (celle de Bramhall), selon laquelle les actions ne dérivent pas de la volonté irrésistible de Dieu mais de la volonté humaine, n'a pas été soutenue par saint Paul ou par les anciens docteurs du christianisme, mais seulement plus tard, par certains docteurs de l'Église romaine. Cette position, discréditée par Luther, Calvin et d'autres théoriciens de l'Église Réformée, a été récupérée par Arminius et ses successeurs, et son adoption est devenue le moyen le plus rapide pour la promotion ecclésiastique. Pour Hobbes, cette opinion a été une partie importante de la cause de la guerre civile en ce qu'elle a mécontenté les partisans du point de vue opposé (1-2).

Conclusion

Le débat sur le libre arbitre n'a pas seulement une importance philosophique et théologique, mais aussi un grand poids politique. La position de Hobbes tout autant que celle de Bramhall étaient controversées : tandis que la doctrine du libre arbitre défendue par Bramhall se voulait une doctrine distinctive de l'arminianisme – qui, à son tour, a été associée au papisme –, la doctrine de prédestination, qui marque la position Hobbes, a été lié au calvinisme et au puritanisme, considéré une tendance séditeuse, si bien que tous

⁷ Hobbes (1999, chap. XX : 298-299) revendique que sa position concernant la liberté humaine est semblable à celle de plusieurs docteurs des églises réformées et affirme que Luther, Zanchius, Bucer, Calvin, Moulin soutiennent, comme Saint Augustin, que la liberté humaine n'est pas une liberté de la nécessité et la détermination.

deux ont été poursuivis à différents moments par différents groupes⁸. Du point de vue du contexte de la guerre civile, la querelle du libre arbitre avait pour toile de fond, comme le soutient Nicholas Jackson, le désaccord sur la relation entre l'autorité religieuse et politique, surtout si l'Épiscopat est de droit divin ou civil.⁹ En ce sens, le débat entre Hobbes et Bramhall était un chapitre parmi d'autres de la lutte ecclésiastique de l'Angleterre inaugurée par Henri VIII en 1530, et ce qui était en cause était l'identité de l'Église dans ce pays. Ainsi, la dispute sur la nécessité, la contingence et le libre arbitre était en grande partie un différend sur l'esprit de Charles II, qui était théologiquement indifférent. En fin de compte, l'Église de la Restauration était laudienne, l'arminianisme a prévalu et le calvinisme a commencé à décliner dès 1660. Dans cette perspective, Bramhall a été le vainqueur du débat.

Les aspects philosophiques, théologiques et politiques de l'argument de Hobbes dans son débat avec Bramhall sont reliés entre eux de telle sorte que, comme le dit Jackson, sa position philosophique, qui est marquée par le déterminisme et le nécessitarisme, ne se distingue pas de sa position théologique, prédestinatoire et calviniste; à son tour, celle-ci est inséparable de sa position politique (la thèse selon laquelle l'épiscopat est basé sur le droit civil et la soutenance de la sujétion de l'Église à l'État), entre autres parce que la déclaration de la prédestination et le déterminisme implique que les évêques ne sont pas nécessaires pour le salut, de sorte que la puissance spirituelle ne doit pas être distincte de la temporelle. Or, l'examen de ces dimensions du débat semble renforcer l'interprétation selon laquelle la nécessité défendue par Hobbes est non seulement épistémologique, mais ontologique. Il ne s'agit pas simplement d'une exigence interne à la connaissance; dans ce cas, la position théologique et politique qui s'y rapporte échouerait, car l'affirmation d'une nécessité purement phénoménale n'interfererait pas du tout dans le débat théologique, ce qui ne semble pas avoir été le cas dans cette dispute. C'est pourquoi Hobbes insiste sur le fait que la nécessité dont il parle est une nécessité antécédente et non pas seulement hypothétique ou liée à nos représentations, comme le voudrait Bramhall.

⁸Voir Jackson, 2007. Il faut cependant noter que Hobbes, dans le *Behemoth*, écrit douze ans après les *Questions*, accuse les presbytériens liés au Parlement d'avoir utilisé la disqualification de la doctrine du libre arbitre comme doctrine papiste, en tant que prétexte pour retirer le pouvoir du roi. Or, il s'agissait là de sa propre position dans la controverse avec Bramhall. Il est à penser que le changement de la position de Hobbes est attribuable au changement de circonstances occasionné par avec la Restauration.

⁹ Comme Hobbes lui-même l'indique dans le *Behemoth*, surtout dans le Deuxième Dialogue.

Il n'y aurait aucun sens à ce que Hobbes nie catégoriquement que la nécessité qu'il préconise soit seulement hypothétique, s'il voulait soutenir une nécessité qui serait simplement une nécessité interne soit à notre connaissance rationnelle soit à notre représentation, sans aucune prétention ontologique. Il ne s'agit pas d'indiquer le caractère hypothétique des connaissances sur les phénomènes naturels, mais il s'agit bien plutôt de l'affirmation d'une nécessité qui est incompatible avec l'attribution du libre arbitre aux hommes. Non seulement il est inconcevable que quelqu'un puisse agir de différentes manières, une fois données toutes les circonstances qui déterminent une telle action, mais cela est vraiment impossible.

Bibliographie

- Carraud, Vincent (2002). *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris : Presses universitaires de France.
- Foisneau, Luc (2000). *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris : Presses universitaires de France.
- Goddu, André (1996). « William of Ockham's distinction between "real" efficient causes and strictly *sine qua non* causes ». *The Monist* 79 : 357-367.
- Hobbes, Thomas (2004). *Léviathan*, trad. François Tricaud et Martine Pécharman. Paris : Vrin.
- (1999). *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhall, II)*, trad. Luc Foisneau et Florence Perronin, éd. Luc Foisneau. Paris : Vrin.
- (1989). *Troisièmes Objections à la Méditation de Descartes*. In René Descartes. *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam, Charles et Tannery, Paul. Paris : Vrin.
- (1988). *Court traité des premiers principes*. Paris : Presses universitaires de France.
- (1973). *Critique du De Mundo de Thomas White*. Paris : Vrin.
- (1969). *Elements of Law*, éd. Tönnies, Ferdinand. London: s. n.
- (1839). *De Corpore - Elements of Philosophy. The first section Concerning Body, written in latin by Thomas Hobbes of Malmesbury, and translated into English. English Works*, vol. I, éd. William Molesworth. London : John Bohn..
- Jackson, Nicholas (2007). *Hobbes, Bramhall and the politics of liberty and necessity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Leijenhorst, Cees (2002). *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*. Leyde, Boston et Cologne : Brill.

- Santos, Luiz Henrique Lopes dos (1998). « Leibniz e a questão dos futuros contingentes ». *Analytica* 3 (1) : 91-122.
- Schuhmann Karl (2005). « La question de Dieu chez Hobbes » ». In *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, dir. par Dominique Weber : 121-154. Paris : Vrin.

Will and Freedom: The Theology of Descartes's View

Thomas M. Lennon

University of Western Ontario, Professor Emeritus

After announcing his doctrine of the created eternal verities, Descartes was warned by Mersenne of the perils of theological entanglements. Nonetheless, he later found himself involved with theologically charged issues ranging from the Eucharist to heliocentrism. The doctrine of free will set out in the Fourth Meditation was an especially sensitive topic. Though directed to the problem of cognitive error, it obviously had parallel implications for moral error. When pressed on them he recoiled with this remark: “The only thing which prevented me from speaking of the freedom which we have to follow good and evil was the fact that I wanted to avoid as far as possible all theological controversies and stay within the limits of natural philosophy” (Letter to Mesland¹, 2 May 1644, in AT: IV, 117; CSMK: 234). His effort to avoid theology may in fact have had the unfortunate effect of generating confusion about certain of his philosophical views, but examining the theological picture helps to understand those views, especially with regard to free will.

According to Descartes, will *is* freedom; they are the same thing for him. In a text that seems not to have been noticed at all, Descartes says this, almost verbatim.² One reason for this neglect is that the main point of the text is not the relation between freedom and the will, but a response to Hobbes's objection that Descartes had assumed, without proof and against the Calvinists, that the will is free. As will be noted below, however, there are other texts indicating the

¹ On this letter, more below.

² The French translation by the Duc de Luynes says it explicitly: “[L]a volonté & la liberté ne sont qu'une mesme chose.” Interestingly, the translation then says, apparently as a clarification, explicitly what Descartes's Latin text says: “*unum & idem esse voluntarium & liberum*” (AT: VIII, 191); Luynes's translation: “[I]l n'y a point de difference entre ce qui est volontaire et ce qui est libre” (AT: IX, 148).

Quoting this article

Lennon, Thomas M. (2016). “Will and Freedom: The Theology of Descartes's View”. *Studia de philosophia moderna* 2: 69-92.

identity which bear more closely on free will, but which also have been neglected. A second reason for the neglect, then, is that the capital importance of the identity has not been appreciated. The argument below is that, given his theological context, the identity of freedom and will for Descartes makes the currently popular Molinist, or libertarian reading of his view highly implausible.³

Molinism

There are two theological works that are essential for understanding seventeenth-century debates over free will. One is Luis de Molina's *Concordia*, first published in 1588, and then in an expanded, definitive edition, in 1595. Its thrust is given by the full title, *The agreement of free will with the gift of grace, divine foreknowledge, providence, predestination and damnation*. Molina's *Concordia* is a Counter-Reformation work, directed against Luther, Calvin, and other reformers, who in his view denied free will on the basis of their doctrines on grace, providence and the other items of his title.

Molina's own doctrine on free will was not entirely original with him, and in fact sprang from a long tradition back to Antiquity. Lucretius relates the view that the ultimate constituents of the universe are uncuttable individuals that have no necessary connections with each other. Their organization into worlds begins, famously, when one of them unpredictably swerves and collides with another, an event which occurs thereafter, no less unpredictably, only in the breast of a human who exercises free will.⁴ Ockham is in this atomist tradition, and so is his view on freedom:

I call freedom the power [*potestatem*] by which I can indifferently and contingently bring about [*ponere*] different things, such that I am both able both to cause and able not to cause the same effect, without there being any difference anywhere beyond that power [*potentiam*] (Quod. 1, Quest. 16, § 1, in 1991: I, 75; slightly modified).

So, my act is free just in case I could have not performed it, maybe by doing something else, or just by doing nothing at all, without any alteration in the circumstances of the act.

³ A work that was obviously sensitive to the theological context is Gilson, 1982 [1913]. Despite the criticism of his views below, this work deserves more attention than it now receives.

⁴ See Lucretius, *De rerum natura*: “[I]ncerto tempore ferme incertisque locis spatio depellere paulum” (1982: II, 112-115; trans.: 216-224 and 251-262: “The unpredictability is a function of the lack of causal determination; the same is true of the Molinist will”)

Ockham was Molina's immediate source for his view. He begins his book by setting out and summarily rejecting both the Stoic view that freedom is simply opposed to servitude, and the Thomist view that freedom is simply opposed to coercion. His alternative view of freedom is richer. Here is what he says:

An agent is said to be free when, with all necessary conditions for acting satisfied [*positis omnibus requisitis ad agendum*], it can act and not act, or do one thing such that it can also do the contrary. And from this freedom by which the agent is thus able to act, the faculty is said to be free. Because it cannot operate in this way unless possessed of decision and judgment [*arbitrio judicioque rationis*], to that extent the faculty is called free decision or free will [*liberum arbitrium*], which is nothing but the will in which its freedom is formally explicated, and which distinguishes a free agent from a merely natural agent, which, with all the necessary conditions for acting satisfied, necessarily acts and does one thing and cannot do the contrary (1595: 8).

So, although there are certainly conditions for acting, so long as those conditions remain unaltered, the action is free just in case the agent could have acted otherwise. To use the signature term that was claimed by defenders of the view, an action is free if the agent acted *indifferently*. Although the term itself does not occur here, this text is the *locus classicus* for the libertarian freedom of *indifference* that came to be called Molinist. The view was developed and refined, especially over the next half-century, by such Jesuits as the Venerable Leonard Lessius, Robert Bellarmine, Francisco Suarez, and François Annat. Whatever sophistications they added to it, the view retained in their hands the essential element of libertarian indifference.

On the Molinist theory, freedom comes in degrees. Perfect freedom is a state that is naturally captured by the static metaphor of a balance, or the state of a balance in equilibrium. The metaphor was used repeatedly for various, sometimes competing views, both in the period and subsequently. But for the Molinist, the equilibrium is almost a literal one. It is a causal balance among the circumstances in which a perfectly free action takes place. The balance of forces acting upon the agent is such that at least two actions are equally possible, and which of the two actions that eventuates depends on a free act of the will; this act is the cause that, independently of all else, makes the difference. In this sense, the agent, by tipping the balance, is said to be self-determining.

Will is an absolute notion – the power of choosing (*eligere*), without constraint. It is an *intrinsic* or essential part of what it means to be a certain kind of being, one capable of morality, of praise and blame, reward and punishment.

In this sense, the will itself is indifferent in the absolute libertarian sense. (But the human will differs from God's indifference because its finite power limits its choice.) Freedom lies with the indifference in the actual exercise of the will, the lack of constraints imposed by the circumstances of that exercise. This is why it can vary in degree. When there are no choices to be made, the will has no freedom at all. Freedom is thus *extrinsic* or accidental to the will or the person having it. The distinction between will and freedom is important to the Molinist view, since it explains how the actions of Christ, or of the blessed in heaven, none of whom can be said to act indifferently, can nonetheless, be meritorious. While none of them acts indifferently, and thus none has any freedom, all still have a will and act voluntarily. Indifference in this sense is had only by humans in this life, a time of trial that ends with the next life.

The view that freedom essentially requires indifference seems to entail, however, that we are free only *before* we act, while competing alternatives are still open to us, and that we are least free *while* we act because, with all alternatives but the chosen one closed, we are no longer indifferent. The balance has been upset. Molina realizes that, as it stands, his view of freedom is open to this preemptive freedom criticism, that exercise of freedom pre-empts free acts, for if I do a given thing, obviously, it is necessarily true that I cannot do the contrary. In any case, he himself later raises the criticism against Ockham and others, and modifies his original view to accommodate it:

Following Gabriel [Biel], Ockham [Quod. 38, Quest. 1] and other nominalists asserted that the will, at the instant that it elicits a volition, is not free not to elicit it or to elicit a contrary act, and conversely, at the instant that it does not will, or that it elicits a non-will [*nolitionem*], it is not free to will the same object; but only before that instant was there freedom in it, such that at the same instant it was in a position to will or reject an object, or not will concerning the object at all (Quod. 1, Quest. 14, § 13, Disp. 24, in 1991: I, 103).

The argument for this view ascribed to Ockham by Molina, citing Aristotle's *De interpretatione*, is that *what is, when it is, cannot not be*. According to Molina, the view itself, however, is "not only false, but also dangerous and temerarious," that is, theologically very problematic. One problem that he sees concerns divine freedom: since there is no previous moment before God creates, the act of creating would itself be not free (see *id.*). Similarly, theologians generally believe that the angels earn merit in the first instant of their creation, but there can be no merit without freedom; hence they must have been free before they were created, which is "ridiculous" (see *id.*). Thirdly, sin would occur before the sinful act.

It is not clear whether any of these arguments apply to Ockham's view, or if they do whether they might not be answered. All of them, in any case, rely on the temporal consideration which Molina tries to avoid by appealing to Scotus's notion of priority by nature. The ability indifferently to will or not is not *temporally* prior to the will's act, but only prior *by nature*, "as any other cause is prior by nature to its effect [*ut quaevis alia causa suum effectum praecedat*]" (*ibid.*: 104). Although it is exercised at the same time as the act emanating from the will, the will's freedom is prior in nature to that act.

An important early critic of the Molinist view of freedom was Guillaume Gibieuf. Early in his life, Gibieuf was at least inclined to the Molinist view of free will. But he came under the influence of Pierre Cardinal de Bérulle, who appointed him the first head of the Oratory in Paris. Bérulle also dissuaded him of his Molinism, and prevailed upon him to write against it. The result was *De libertate*, published in 1630. Gibieuf's book was dedicated to Pope Urban VIII, and was published with *approbationes* from, among others: Isaac Habert, a Paris theologian; Jean de Hauranne, the Abbé de Saint-Cyran, who was the long-time spiritual director of Port-Royal; Eustache de Saint-Paul, a scholastic theologian whose textbook was later consulted by Descartes to establish the acceptability of his views; and Cornelis Jansenius, Bishop of Ypres. In his *approbatio*, Jansenius praises the erudition and piety of the author, and credits him with showing that "the true freedom of will known by ancient authors does not lie in the commonly-held philosophical indifference of acting" (1630: *frontis* matter, n. p.).⁵ As for Habert, he was to play an important role a decade later in one of the earliest, and bitterest debates between the Molinists and their Jansenist critics. *De libertate* was no minor publication.

The first chapter of Gibieuf's book attempts to demonstrate that freedom consists in what he calls *amplitude*, not in the indifference found to be essential to freedom by the Molinists. He begins the work by saying that free means being uncircumscribed by any limits, and that acting freely means operating (*versatur*) with the greatest amplitude or unconstrained by any limits (see 1630: 6). Unfortunately, the central concept of amplitude is never made clear, and subsequent attempts by commentators to make it so have not been notably successful (see Gilson, 1982 [1913], and especially Ferrier, 1976). The lack is especially regrettable since the term is picked up by Descartes at crucial points of his discussion of the will in the Fourth Meditation. Jansenius later said that

⁵ Gibieuf, Jansenius, and Saint-Cyran had been students together at the Sorbonne, twenty-five years earlier. See Gilson, 1982 [1913]: 302, n. 1.

although he had approbated Gibieuf's book, he felt that Gibieuf had not gone far enough. He might have been repeating his approval of the attack on indifference as the essence of freedom, but also expressing the regret that the alternative was not made clearer.

On the other hand, Gibieuf also says that everyone agrees on amplitude as the meaning of freedom: Scripture, the Fathers, philosophers, both early and late, including the scholastics and the moderns. So, if his aim is simply to refute Molina, he need not produce a complete and clear account of freedom, but only to show that Molina's account is not to be found in the tradition, which in theology is ultimately the only kind of argument. This is not to say, however, that Gibieuf does not have direct arguments against Molina's views. But here too, his effort is not altogether successful. For example, in chapter 32, he argues, in a single chapter, that several "absurdities" follow from Molina's view of freedom as indifference (see the section headings, in 1630: 230-31). For one thing, it includes the power of sinning, which in fact is not freedom or even a part of it. And, insofar as it includes such a power, freedom is not to be found in God, who surely must be free. Now, to be sure, Augustine (sometimes) claims that freedom is not a power of sinning, but by merely asserting this view, Gibieuf rather begs the question against Molina.

Gibieuf also argues in the same chapter that, on Molina's view, freedom can be only with respect to future acts. But this is the view as found in Ockham, which Molina tried to repair with the notion of priority of nature: indifference is naturally, but not temporally, prior to the free act. On the other hand, Gibieuf has a slightly different version of this argument that Molina's emendation might not answer. Early in the work, he offers four "proofs" against Molina. The fourth "proof" is the "obvious contradiction" in the view of those for whom the nature of freedom includes an absolute indifference of acting and not acting: "For if indifference were a condition for freedom, man would never be less free than when he acts freely; for he who acts is not indifferent with respect to acting, but rather is determined by his act. If, therefore, he were free who is indifferent with respect to acting, anyone who acts freely does not act freely at all" (13-14). That we are free when we act is contradicted, according to Gibieuf, by the necessity, i. e., the lack of freedom, imposed by that very act. The problem for the Molinist is not one of priority, but the incompatibility between indifference and the putative free act.

A number of these arguments were later picked up by Jansenius. Perhaps the strongest of them, certainly the most fundamental, is the “absurdity” that if freedom consisted in indifference, then freedom would be diminished by grace, and destroyed by the Beatific Vision, and that if we wished to increase our freedom, grace should be resisted. To be applicable to Molina’s view, these claims need some careful clarification. Not all grace would diminish freedom, only an additional grace that would overcome an existing balance between previous grace and concupiscence. If there were already an imbalance in favor of concupiscence, then an additional grace might bring about an equilibrium and thus freedom. Similarly, the Beatific Vision would not alter the freedom of someone already in a perfect state of grace, under no influence of concupiscence; in such a state, there would already be no freedom. Perhaps a way of making Gibieuf’s point would be to say that a freedom of indifference is not intrinsically valuable, something to be sought for its own sake – unlike his own view, according to which perfect freedom is equivalent to salvation.

Jansenism

In terms of the duration, extent, and intensity of the controversy that it generated, the *Augustinus* was by far the single most important work dealing with issues of will and freedom in the whole early modern period. One would have expected *a priori* that a work of that description would be short, lively, and easily digestible. In fact, it is just the opposite: over a thousand double-columned pages *in-folio*, written in scholastic Latin (though itself critical of the scholastics), expressing views whose lack of clarity helped to foment, in spectacular ways, the controversy itself. The book claimed to be expressing the views only of Augustine; thus its title. But the same claim had been made, with no less plausibility, by the condemned heretic Jean Calvin a century earlier. Moreover, Augustine was read as expressing the views only of Paul; so the stakes of the debate were momentous, but complicated.

The *Augustinus* appeared posthumously in 1640. It was known about and expected, however, and the reaction to it was immediate and various, typifying much of the conflict during the next eight decades. The first of the work’s three books attacks the Pelagians’ view of grace, but it was clear to all that the target was Molina. So the Jesuits, particularly at Louvain, sprang to his defense. The most notable of their responses came from Denis Petau, who was prevailed upon to publish, early, part of a text he was working on. This appeared in 1643

as *De libero arbitrio*. In the political sphere, Prime Minister Richelieu's reaction was also negative, partly because he himself was inclined toward Molinism, but mainly because Jansenius was the author of the *Mars gallicus* of 1635, which criticized France's alliance with Protestant states against Catholic Spain. This publication adumbrated Jansenist opposition to the development of royal absolutism. Richelieu died at the end of 1642, but not before he had instructed Louis Habert, the same theologian at Notre-Dame already encountered above, to preach there against the *Augustinus*.

Politicking in Rome was also a part of the reaction, resulting in a papal bull, *In eminenti*, an obscure text of questioned authorship, from the enfeebled Urban VIII. While the *Augustinus* was condemned by the text, its major fault was simply to have addressed topics on which the Church had called a truce earlier in the century, when Molina's work generated debate.⁶ In any case, the bull was generally ignored, and Habert preached three sermons, one at the end of the 1642, the others early in 1643, occasioning the entry into the debate of Jansenius's great champion, Antoine Arnauld. His first question concerned how it could be that someone who had approved Gibieuf's book would then attack Jansenius's work.

Early in the work, Jansenius had identified the mistaken Pelagian view of free will as lying essentially in the indifference of choosing good or evil (see 1640: I, b. 2, chap. 2, 42; my translation, here and elsewhere unless indicated otherwise.). In fact, the free on this view is later defined as that which removes the two-way power (*hoc ipso quo alterius potestas auferetur*) in the exercise of free will in one direction rather than the other (see III, b. 1, chap. 2, 4). But human nature as capable of good and evil remains. "The natural possibility of not sinning, or of leading a good or evil life, conferred on man by God aboriginally, cannot be taken from his will because it is an inseparable part of human nature" (I, b. 2, chap. 2, 42). The upshot is that free will is unaffected by sin, even by Original Sin.

⁶ Clement VIII formed the *Congregatio de auxiliis* that first met in 1598, tasked with adjudicating the dispute between the Molinist Jesuits and their Dominican critics. Two condemnations of the *Concordia* quickly emerged, too quickly for the Pope, who ordered further deliberations, which proceeded, interminably, with papal participation. In 1607, Pope Paul V decreed that both sides could continue teaching their doctrine, but should refrain from attacking their opponents, and in any case should await a final decision. In 1611, all publication of books on efficacious grace were prohibited, until that final decision. None has ever appeared. See Astrain, 1908.

Jansenius, of course, has a very different conception of freedom, as something that must be brought about. Freedom of the will is freedom from the effects of sin, and “the efficient cause of this liberation is not any natural possibility of the free will [*liberae voluntatis*], but grace” (III, b. 1, chap. 2, 4). Distancing himself from the Molinist position, Jansenius claims that “the firmly held teaching of the Church is that divine grace is necessary, beyond the will’s power of decision [*voluntatis arbitrium*], by which the power of decision [*arbitrium*] is freed, so that it can not only do the good but also will it” (III, b. 1, chap. 2, 5); “[t]he power of decision [*arbitrium*] must be liberated by grace in order for there to be any morally good act, much less one of supernatural value” (III, b. 1, chap. 4, 6). He directly enlists Augustine to show that, so paralyzed are the powers of free will [*liberi arbitrii*] that “no good act of will or of moral virtue, no good impulse, can be elicited from any circumstance unless sustained and thereby liberated by the grace of Christ. For this sustenance and liberation vary concomitantly. For this freedom of the will provided by grace is thus its health and its power” (III, b. 1, chap. 4, 6-7).

For both Molina and Jansenius, the free is what is in our power to do. But they understand this formula differently. For the Molinist, an act is in our power when, with the conditions remaining the same, we can either perform it or not perform it. The will is free because of this indifference in which it finds itself.⁷ For Jansenius, will and freedom are one and the same thing; so whenever we will, even if there is no alternative, we will freely.

For the will [*voluntas*], that is, deliberative volition [*volitio deliberata*], of which alone we speak of here, is of itself [*seipse*] free; and implies a contradiction that it should not be free; because *it happens when we will it and does not happen when we do not will it*, not by another volition [*volitione*], but of itself [*seipse*]. Nor is this way of freeing freedom [*istae librandi libertatis modus*] vicious or nugatory; for should the explanation according to the essence of a thing be sought, it is necessarily to be found within it. Indeed, no explanation according to its essence can be given. Willing yea or nay [*velle...nolle*] is essentially free [...] (III, b. 6, chap. 35, 301).⁸

⁷ “For moderns [*Recentiores*] go beyond saying that that act is in our power, i. e. is under our free will [*in libero nostrae voluntatis arbitrio*], when we are master of it, to imagine also that with all things necessary for acting given according to our liking [*pro libitu nostro*], we can perform it or not perform it. In this, according to our explanation of Augustine’s view, they are undoubtedly mistaken” (1640: III, book 6, chap. 4, 260).

⁸ Also: “[N]othing more is constituted as in our power than the will itself [*ipsa voluntas*], i. e. the volition. For this is the very root of all freedom, which appears whole in all [free] actions, whether internal or external, and because of which they are in our power. Thus the will, i. e. volition, is free by reason of itself, because it is essentially free [*essentialiter libera*]. For it implies a contradiction that

As for Gibieuf, so for Jansenius, the will is essentially free, and its freedom is beyond further explanation. All that can be added beyond that is what it means to be free or to have a will. Moreover, according to Jansenius, this is a view widely held all the way back to Augustine, including, crucially, the Council of Trent:

Thus the scholastics, when they heard the Council of Trent say that the will can dissent if it so wills [*posse dissentire si velit*], as Augustine had said earlier that man can consent to the divine call if he so wills, they thought, and did so correctly, that by freedom was meant the human will [*humani arbitrii*], and thus they also understood for the same reason that freedom indicated that if the will should be said to will if it so wished [*velle si velit*], it could also not will if it so wished. For what is it to be able to consent if not so to will? What is it to dissent if not to so will (*id.*)?

Jansenius follows this statement of freedom as essential to the will with a number of illustrations of it. Their plausibility, perceived by him in contrast to the Molinist view of indifference as essential to freedom, is clearly taken to have argumentative force. The thrust is that if freedom is taken in the Jansenist sense, the examples comport with common sense; if they are taken in the Molinist sense, however, they involve paradox. Some of the illustrations derive from Gibieuf, two in particular.

Thus, on the Jansenist account, the better our reasons for choosing one way rather than another, the more free we are. But on the Molinist account, the better our reasons, the more our freedom is weakened; and ultimately it would be destroyed if we had, as God and the blessed always have, a reason for a permanent decision. Instead, the indifference that the Molinist takes to be the essence of freedom comes from our frequent ignorance of which is the best way to decide, or from our lack of resolution in adhering to the best way, both of which are indications not of our freedom, but of corruption and lack of freedom (see III, b. 6, chap. 35, 302). In other words, while it is true from a Jansenist perspective that only those who have freedom are capable of indecision, it is only in this life of trials that such indecisiveness occurs (even if, sometimes, as an indicator of freedom; apart from such a life of trial and indecisiveness, there is no indifference, yet there can be freedom, because indifference is not of the essence of freedom.) Moreover, even this limited indifference that Jansenius recognizes is of a sort different from the freedom of indifference invoked by Molina. For Molina, indifference, which grounds

the will should not be free, just as it is a contradiction that in willing we should not will, or that we not do what we will, i.e. that the will not be the will" (III, b. 6, chap. 5, 261-262).

freedom, is causal, when an equilibrium of forces leaves the will in position to act as a cause by choosing. For Jansenius, indifference is more like the *epoché* of the skeptic, which, rather than empowering the will, paralyzes it.

A second illustration of freedom as essential to the will is of particular importance, since it was later identified by Petau as the objection on which the “whole pile” of Jansenius’s objections to Molina rested (see 1865-1868 [1643]: IV, 495).⁹ Again, it aims at a *reductio ad absurdum* of indifference in the libertarian sense as the essence of freedom. If that account were accepted, according to Gibieuf and Jansenius, then the virtuous, who are most entrenched in a habit of doing good, and the vicious who are most entrenched in their habit of doing evil, would be least indifferent, therefore least free, and least worthy of reward or punishment (see Jansenius, 1640: III, b. 7, chap. 14, 336-338).¹⁰

Descartes

The main argument for placing Descartes on the Jansenist side in this debate rests on internal, textual evidence.¹¹ But first, there is also a persuasive argument based on external, circumstantial evidence. It comes from two sources, Descartes’s relation to Gibieuf, a source for Jansenius, and his relation to Arnauld, Jansenius’s great champion.

⁹ The other three consequences of taking indifference to be the essence of freedom to which Jansenius objects as absurd deal with technical issues of grace. See 1640: III, b. 7, chap. 14, 335-338.

¹⁰ Earlier, Jansenius had offered a similar example, aimed not only at the failure of the Molinist account of freedom, but also at the success of his own account. It is an example that in one form or other is found repeatedly in the period’s literature on human freedom. Suppose someone to be of impeccable and longstanding sober virtue, and ask whether he can decide to become inebriated. He himself would reply that he could if so willed, but he would also say that he is not going to so will. And we can be sure of what he says, that unless he undergoes some dramatic alteration mind, he will steadfastly maintain his sobriety (see *ibid.*, b. 6, chap. 35, 302). All things being equal, he is, we might say, morally incapable of becoming inebriated; yet for all that, his sobriety is free and worthy of praise.

¹¹ Even before Jansenius, his side had been staked out by Baius, whose view was condemned, and by the Dominicans, whose view was not condemned. Before them it is found in the *Republic*: to know the good is to do the good. Focusing on Jansenius’s view sharpens the difference between the two sides.

Descartes was reading Gibieuf's *De libertate* not long after its publication in 1630.¹² Even before reading it, Descartes was apprised of its contents by Mersenne, and agreed with what was reported to him: "As for God's freedom, I completely share the view which you tell me was expounded by Father Gibieuf" (Letter to Mersenne, 27 May 1630, in AT: IV, 117; CSMK: 26; slightly modified).¹³ Nor was Descartes disappointed when finally he got to see the book itself. He at first got to read "very little of Gibieuf's book; but I greatly admire what I have seen of it, and completely subscribe to his view" (Letter to Mersenne, October 1631, in AT: I, 219-220).¹⁴ The first of these letters was one in which Descartes explained to him his doctrine of the created eternal truths, according to which the truth of mathematics depends on God's will. So his focus would have been on what Gibieuf had to say about God's will. A decade later, with his *Meditations* ready for publication, Descartes sought to curtail in advance the "cavils of ignorant contradiction-mongers" by securing the approbation of the work by "the authority of several learned people. With this in mind, I thought that I might send you my treatise in manuscript for you to show to Father Gibieuf and that I might write to him myself to ask him to examine it. He will, unless I am much mistaken, be kind enough to approve it" (Letter to Mersenne, 30 September 1640, in AT: III, 184; CSMK: 153). Descartes's reliance on the authority of Gibieuf continued, six weeks later, when

¹² Kenny, a key author on this topic, is aware of Gibieuf's interest to Descartes. But aside from what he takes to be a bad argument common to both, their shared denial of a distinction between will and freedom, and an appreciation of Gibieuf as an authority on divine volition and on the Jesuits' Molinist doctrine of indifference, Kenny does not investigate this Oratorian as a source of Descartes's own positive views. See Kenny, 1972: 30-31, 24, and 6-7. Zbigniew Janowski is well aware of Gibieuf's importance to Descartes, and, moreover, provides an excellent account of the context. See Janowski, 2004: 119-127. Of Molina's view of freedom, he says: "Nothing seems further from Descartes's doctrine, [...] which is in perfect conformity with that of St. Augustine" (123). At the end, however, he takes Descartes's definition of freedom to be an effort to "maneuver" between the "mutually exclusive" accounts of the Molinists and the Augustinians. The rest of the English language literature seems to ignore him. He has been noticed in the French literature: Ferrier (1975), whose work is, alas, not very user-friendly; Gilson (1982 [1913]), who, despite the later reservations of the author himself about Gibieuf's work as a whole, remains the most useful account of Gibieuf in relation to Descartes on human freedom.

¹³ The letter continues: "I did not know that he had published anything, but I will try to have his treatise sent from Paris as soon as possible so that I can see it. I am very pleased that my opinions coincide with his, because that assures me at least that they are not too extravagant to be defended by very able men."

¹⁴ The reason for the initially abbreviated reading was that the first copy of the book he has borrowed from André Rivet, and that when the copy sent by Mersenne arrived, he was "otherwise occupied and would not have understood a matter that in [his] view is one of the highest and most difficult in all of metaphysics".

he proposed to Mersenne that the *Meditations*, plus a letter dedicating the work to the Doctors of the Sorbonne, be shown to Gibieuf, “and one or two others, if you see fit.” Confident of Sorbonne approval, but still uncertain of it, Descartes “put [him]self entirely in your hands and those of Father Gibieuf, whom I am asking in my letter to help you in conducting this business” (Letter to Mersenne, 11 November 1640, in AT: III, 240; CSMK: 159). When his theory of the human will came under attack by the Jesuits, specifically by their spokesman Pierre Bourdin, Descartes again was prepared to rely on the authority of Gibieuf: “As for what I wrote on the will, it agrees with what Gibieuf also wrote before me, and I have no fear that anything will be objected to me on the topic” (Letter to Mersenne, 23 June 1641, in AT: III, 385-386).¹⁵

Those who find a Molinist doctrine of the will in the *Meditations* are faced with a trilemma: either Descartes is too stupid to see that his doctrine there is actually Molinist, or he thinks that Gibieuf is too stupid to see it, or he is too stupid to see that Gibieuf is a confirmed opponent of Molinism--perhaps Descartes never finished reading Gibieuf's book, but was nonetheless rash enough to stake the reception of the *Meditations* on acceptance by its author. None of these has any credibility. On this evidence, the only credible view is that Descartes was consciously seeking support for his non-Molinist view from an obvious opponent of Molinism.

Descartes's relation to Arnauld on this topic is bit more complicated. A letter of 18 October 1669 from Arnauld to an unknown recipient has this to say: “I [...] find it very strange that this cleric [the Cartesian Robert Desgabets] takes Descartes for a man very enlightened in matters of religion, whereas his letters are full of Pelagianism, and aside from what his philosophy had persuaded him

¹⁵ The objections of Bourdin appeared only with the second edition of the *Meditations*, in 1642, but Descartes might have been steeling himself against them, if he did not already have them at the date of this letter. In any case, he later complained of the Jesuits' lack of candor and forthrightness, and of their determination to continue the dispute. The letter does not indicate the will as the topic of the dispute, but it had been raised by Bourdin, and nothing else could have stirred such rancor among them. See Letter to Mersenne, 19 June 1642, in AT: III, 480-81; in this letter, Descartes included a letter for delivery to Gibieuf, evidently replying to questions on many topics in his *Meditations*. Absent is any mention of the will, a topic on which they were in accord (see AT: III, 472-480). The questions arose in connection with Descartes's efforts to have his work approved, through the agency of Gibieuf, by the Sorbonne, of which Gibieuf was a member. Descartes had begun enlisting this support by Gibieuf 11 November 1640 (see AT: III, 237-38; CSMK: 157-158). But his cultivation of Gibieuf had begun much earlier, when he wrote to Gibieuf, reminding him of his promise to correct and put the finishing touches on a 'little treatise' he was then just starting. 18 July 1629. See AT: I, 17, and CSMK: 5.

of, such as the existence of God and the soul's immortality, all that can be said to his advantage is that he always appeared to submit to the Church" (1775-1783: I, 671). This is the whole of the allegation. Arnauld cites no particular letter, and gives no argument or explanation. This text of Arnauld's that alleged Descartes's Pelagianism was first brought to light by Jean Laporte, who thought that it was "likely" a letter to Chanut that Arnauld had in mind (1988: 445-47). It seems that this French ambassador to Sweden had passed along to Descartes certain questions from Queen Christina about his views on love, among other topics. The question, as reported by Descartes, was "whether the natural light by itself teaches us to love God, and whether one can love him by the power of that light alone" (AT: IV, 607; CSMK: 308).¹⁶ After some discussion of the contrary view, he concludes: "I have no doubt at all that we can truly love God by the sole power of our nature. I do not assert that this love is meritorious without grace – I leave it to the theologians to unravel that – but I make bold to say that with regard to the present life it is the most delightful and useful passion possible" (*id.*).

This is no sudden revelation on Descartes's part. That we are naturally in a position to love is essentially asserted in the Third Meditation. Self-reflection, he says, shows me to be incomplete and dependent, yet aspiring to something greater, by which I see that there is someone on whom I depend and who contains what I aspire to, "not just indefinitely and potentially [as I do], but actually and infinitely" (AT: VII, 51; CSM: II, 35). Arnauld had no comment on the claim in his Objections. Descartes's crucial comment in the letter to Chanut is that such a love without grace would be non-meritorious. That by itself should defang the Pelagianism charge.¹⁷

The really cogent evidence for reading Descartes as a non-Molinist comes not from what Arnauld did say, but from what he did not say. The awaited publication of the *Augustinus* occurred in 1640. It was immediately picked up by all the main players here, including, probably, Descartes according to Gilson (see 1982 [1913]: 376).¹⁸ Probably many were like Saint-Cyran and did not read

¹⁶ At this point, Christina had not yet converted to Catholicism.

¹⁷ For a great deal more on allegations of Pelagianism against Descartes, see Lennon, 2013a. Maria Scribano has shown that the allegations were a "topos in which the Dutch anti-Cartesian literature was concentrated" (1988: 16). The allegations came, notably, from the University of Leiden, and were ultimately based on a gross misinterpretation of Descartes's texts.

¹⁸ But likely he did not read it before finishing the *Meditations*, the final version of which he sent to Mersenne on 11 November 1640. The *Augustinus* appeared only two months before (see Gilson, 1982 [1913]: 273).

or read carefully the whole text, even if unlike him they were not ailing and near death. In any case, Arnauld was in full vigor, and if anyone devoured the work, it was him. In February of 1641, he received from Mersenne a copy of the *Meditations*, with a request for his objections, which he famously provided. This, the Fourth set of Objections, contains a section entitled “Points which may cause difficulty to theologians”. Though undoubtedly hopped up on the *Augustinus*, nowhere in this section, or anywhere else in his Objections, does Arnauld so much as mention Descartes’s doctrine of the will. (The same seems true of the rest of his enormous *œuvre*.) It is hard to believe that that if he saw even a taint of Molinism in it, Arnauld would have remained quiet. This scourge of the seventeenth century had no hesitation in applying the lash to Malebranche, Bayle, Leibniz, among others, including (though gently) to Descartes himself on the apparent circularity of the *Meditations*. Louis Habert was whipped so badly by him as to counter that Arnauld thought that almost everybody was a Pelagian. But he seems not to have thought that Descartes was.

A nice transition to the internal, textual evidence for Descartes’s non-Molinism is a philological comment that Jansenius provides on the literature leading up to him: “*Liberum arbitrium* refers to the act both of reason and of the will, so that *arbitrium* and *indicium* are the same thing, just as it is customary sometimes to use ‘deciding’ [*arbitrari*] for ‘judging’ [*iudicare*], and thus decision [*arbitrium*] is said to be free both because of reason and because of the will” (1640: III, b. 6, chap. 1, 255).¹⁹ The looseness of terminology in this central domain is to be found even in his most important source: “Throughout his work, Augustine customarily calls *liberum arbitrium* indiscriminately as either

¹⁹ That judgment, which *prima facie* seems to be an intellectual operation, should be free is a view found in Aquinas: “And some act from judgment, but not a free judgment; as brute animals. For the sheep, seeing the wolf, judges it a thing to be shunned, from a natural and not a free judgment, because it judges, not from reason, but from natural instinct. And the same thing is to be said of any judgment of brute animals. But man acts from judgment, because by his apprehensive power he judges that something should be avoided or sought. But because this judgment, in the case of some particular act, is not from a natural instinct, but from some act of comparison in the reason, therefore he acts from free judgment and retains the power of being inclined to various things. For reason in contingent matters may follow opposite courses, as we see in dialectic syllogisms and rhetorical arguments. Now particular operations are contingent, and therefore in such matters the judgment of reason may follow opposite courses, and is not determinate to one. And forasmuch as man is rational is it necessary that man have a free-will” (Quest. 83, Art. 1, in 2007 [1911]: I, part. 1, 418). This intellectualist drift is reversed by Descartes, who makes judgment an act of the will – though perhaps not for the first time, as Kenny claims, 1972: 4, and, following him, Lennon, 2013b: 170. The view seems to have been held by both Augustine, whom Kenny considers, and Jansenius, whom he does not.

liberum voluntatis arbitrium, or voluntatis arbitrium, or arbitrium libertatis, or liberam voluntatem” (256). For Jansenius, who thought he was following Augustine, the will is not something different from freedom. They are the same power. To have a will is to be free, and conversely.²⁰

The crucial text for Descartes’s doctrine of the will is, of course, the Fourth Meditation, where he explains that it is not God but we who are responsible for our errors. There is a mismatch between our intellect, which is very limited, and our will, which Descartes describes using Gibieuf’s unusual signature term. He says of the will that it is both “extremely ample [*amplissima*] and also perfect of kind”, and “the more widely it extends [*quo amplior est*], the greater thanks” he owes to God (see AT: VII, 57, 58, and 60; CSM: II, 40 and 42).²¹

Moreover, following Augustine and Jansenius, this text identifies the will with freedom: *voluntas sive libertas arbitrii*, will or free will. It is an equivalence that he repeats – in the *Principles*, for example: “It is the supreme perfection in man that he acts voluntarily, that is, freely” (I, 37, in AT: VIII, 18; CSM: II, 205).²²

²⁰ An additional usage relevant, though less important, for subsequent discussions of volition is that “although generally *liberum voluntatis arbitrium* means the very power of the will insofar as it is free, often *will* denotes not that faculty but the free act of that faculty” (Jansenius, 1640: III, b. 6, chap. 1, 256).

²¹ The failure of the standard translation to deploy the cognate term in the second instance suggests a failure to recognize its source, and its technical use. The Latin etymology of the term *amplus* is not altogether clear, but it might go as follows. Fundamentally, it means “full,” from *pleo* (cf. *plenum*), in fact “full all around,” and thus “large” or “spacious,” but not just statically. The prepositional prefix, as in *ambio*, walk around, gives it a dynamical sense of “great” or “strong” as applied to power or force, even “violent” or “impetuous,” as in Pliny’s reference to the violent effects of a star upon the earth. It also has an honorific connotation of “great,” “splendid,” or “glorious.” With all this, the substantive *amplitudo* is an ideal term for the Platonic concept exploited by the Pseudo-Dionysius who, along with Augustine and Aquinas, was a principal source for Gibieuf. It is the key term in Gibieuf’s metaphysics. Jankowski has published the source for Descartes’ claim about the will’s amplitude ([...] *vim volendi* [...] *est enim amplissima*) in Gibieuf, who quotes Cardinal Gasparis Contareni, *De libero arbitrio*, 1571, p. 599: “[V]oluntas etiam ipsa *amplissima est*.” See AT: VII, 58, and CSM II, 40; Gibieuf, 1630: 44; Janowski, 2004: 57.

²² Incidentally, this is one of the texts often cited for a *Molinist* reading of Descartes. For Descartes here draws a contrast between automata, the movements of which occur necessarily, and ours, when we voluntarily embrace the truth but were able not to embrace it. But for this contrast between automata, which are never praiseworthy, and us, who sometimes are, the Molinist freedom is not required. Descartes says nothing that could not have been accepted by Jansenius, who distinguishes between two kinds of necessity, only one of which is incompatible with freedom. Tellingly, the French translation, reviewed by Descartes, completes the Latin text in just this fashion. Instead of saying that we are more praiseworthy when we embrace the truth

The fourth Meditation text gives a generic definition of the will as our ability to do or not to do something – to affirm or deny, to pursue or avoid something. No one except someone who denies human free altogether would deny that we have such a will. It is a definition that Descartes gives a specifically non-Molinist thrust as follows: “[O]r rather [*vel potius*], it consists simply in the fact that when the intellect puts something forward for affirmation or denial or for pursuit or avoidance, our inclinations are such that we do not feel we are determined by any external force” (AT: VII, 58; CSM: II, 40). Only external determination is ruled out by this *vel potius* clause; by implication internal determination remains, immediately identified as evidence or grace. Least of all is there any indifference of the Molinist sort. Indeed, the text continues in a way that seems deliberately to repudiate Molinism:

In order to be free, there is no need for me to be inclined both ways; on the contrary, the more I incline in one direction – either because I clearly understand that reasons of goodness and truth point that way, or because of a divinely produced disposition of my inmost thoughts – the freer is my choice. Neither divine grace nor natural knowledge ever diminishes freedom; on the contrary, they increase and strengthen it. But the indifference I feel when there is no reason pushing me in one direction rather than another is the lowest grade of freedom; it is evidence not of any perfection of freedom, but rather of a defect of knowledge or a kind of negation. For if I always saw clearly what was true and good, I should never have to deliberate about the right judgment or choice; in that case, although I should be wholly free, it would be impossible for me ever to be in a state of indifference (*id.*).

The constraint on belief provided by the clear perception of truth is essential to Descartes’s method of doubt. Without it, no belief would be unshakable – all beliefs would be open to doubt. He reiterates the irresistibility of perceived truth, two paragraphs later, in the so-called “great light” passage: speaking of his perception that he exists, he says:

I could not but judge that something that which I understood so clearly was true. But this was not because I was compelled so to judge by any external force; but because a great light in the intellect was followed by a great inclination in the will, and thus the spontaneity and freedom of my belief was all the greater in proportion to my lack of indifference (AT: VII, 58-59; CSM: II, 41).

Incidentally, “spontaneity” is a term of art in non-Molinist doctrines of the will.

voluntarily than if were unable not to accept it, it says that we have something more when in choosing the true we do so by a determination of our will than “if were determined and constrained to it by an external cause [*principe étranger*]” (AT: IX, 40). This is the *vel potius* condition that gives Descartes’s generic definition of free will in non-Molinist sense. See immediately below.

The reiteration continues in the important first extant letter to the Jesuit Mesland, who no doubt had been urging Descartes in the direction of Molinism. Descartes clearly tries to be conciliatory, describing the difference between them as merely verbal since they agree that the will has a power of self-determination. But Mesland thinks that the exercise of this power is free only when accompanied by indifference, which Descartes here explicitly rejects. It is true that without indifference, i. e. lack of clear perception of truth or goodness, sin (and error) would be impossible. But with clarity, virtue (and knowledge) would be not only possible, but irresistible: “We may earn merit [which can be done only freely] even though, seeing very clearly what we must do, we do it infallibly, and without any indifference, as Jesus Christ did in his earthly life” (AT: IV, 117; CSMK: 234). That is, acceptance of clearly perceived goodness or truth depends on the will, is not indifferent, and yet is free. Thus, by contrast to Mesland, who thinks that only what is indifferent can be free, Descartes can say: “I call free generally [generalement] *whatever* is voluntary” (AT: IV, 116; CSMK: 234; slightly modified; my emphasis).

The issue of indifference is front and center in the so-called third letter to Mesland (see AT: IV, 173-175; CSMK: 244-246).²³ By this point Descartes had been led by Mesland to look at Petau’s *De libero arbitrio*, and reports that he “entirely agrees” with what Petau says. The difference between them is, once again, only a verbal one: “Indifference here seems to me strictly to mean that state of the will when it is not impelled one way rather than another by any perception of truth or goodness. This is the sense in which I took it when I said that the lowest degree of freedom is that by which we determine ourselves to things to which we are indifferent” (see AT: IV, 173; CSMK: 245). This is the only sense of indifference ever invoked by Descartes; it is the notion of indifference recognized by Jansenius, a notion that resembles the Skeptics’ *epochē*. Or, more precisely, it is like the equilibrium that brings about *epochē*. This is how it is explicitly understood by Descartes himself, who in this text deploys the Greek term of the ancient skeptics for this equilibrium, *ἀδιάφορα*, as a synonym for indifference.

The paralysis of the will in the face of competing equilibrated perceptions of truth or goodness can nonetheless be a voluntary state and to that extent an exercise of freedom. Indeed, it can be brought about freely, which is what Descartes does in the First Meditation, by doubting everything capable

²³ “So-called” because the text, though certainly authored by Descartes, is probably not to Mesland, and not a letter at all. See Lennon, 2013c: 226-229.

of being doubted. To counter the habitual opinions that nonetheless return to him, he says, he turns his will “completely in the opposite direction” and deceives himself, by pretending that these opinions are utterly false and imaginary (see AT: VII, 22; CSM: II, 15). And how? By supposing the evil demon. In fact, every previous step of his doubt has been an act of the will, as he confects “well-thought out reasons” for doubting what he hitherto accepted as true. The resulting state of paralysis, what Ockham and many others call a *nolitio*, is the volition not to will otherwise, originating with the will and sustained by the will.

Descartes realizes, however, that Petau gives the term “indifference” a different meaning: “But, he says, perhaps others mean by ‘indifference’ a positive faculty of determining oneself to one or other of two contraries, that is to say, to pursue or avoid, to affirm or deny. I do not deny that the will has this positive faculty” (AT: IV, 174; CSMK: 245). Is this to say that Descartes here suddenly accepts Petau’s Molinism? Not at all. To make a long story short, Petau in his *De libero arbitrio* tried to respond to Jansenius’s argument on which the “whole pile” of his objections to Molina rested (see Petau, 1865-1868 [1643]: 495).²⁴ The argument, again, is that if Molinist indifference is the essence of freedom, then the virtuous, who are most entrenched in a habit of doing good, and the vicious who are most entrenched in their habit of doing evil, would be least indifferent, therefore least free, and least worthy of reward or punishment. According to Petau, the argument equivocates on the term “indifference.” He therefore distinguishes two senses of the term, one that he calls essential, the other that he calls accidental. He thinks that in the accidental sense it is true but harmless that the virtuous lack indifference; in the essential sense they do not lack it.

The accidental sense is what Descartes means by indifference, the equilibrium in which for the Molinist Petau the greatest freedom is found, and which for Descartes is its least degree. (This would be the freedom that, according to Molina, is lacking to the entrenched saints and sinners.) The essential sense is the one just noted above, the positive faculty of determining oneself to either of two contraries, to pursue or avoid, to affirm or deny. (This would be the indifference that must be found even in saints and sinners just because they have a will whose essence is this indifference.) This is Descartes’s

²⁴ The other three consequences of taking indifference to be the essence of freedom, to which Jansenius objects as absurd, deals with technical issues of grace. See 1640: III, b. 7, chap. 14, 335-338.

generic definition of the will in the Fourth Meditation, which is why he can accept that the will has the power defined by Petau. Now, Petau also must take it here only in the generic sense. If he meant it specifically in the Molinist sense, then he would beg the question right at the outset against Jansenius. That is, he cannot expect his opponents to accept that as a response to the entrenchment argument that as matter of definition we have a power of indifferently choosing, under the same circumstances, one of multiple options.

What Petau needs, and tries to supply, is an argument for taking it in this Molinist sense, just as Descartes followed the generic definition with the *vel potius* clause, which begins the argument why it should be taken in a non-Molinist sense. When Descartes “entirely agrees” with Petau, he is not espousing Molinism.²⁵ He agrees only with a nominal definition of the will, accepted by everyone.

Descartes tries to emphasize how clearly he is committed to the generic or nominal definition of the will, Petau’s essential indifference. The will has this power not just when it is indifferent in his own sense, which is Petau’s accidental indifference, but even when this indifference is *absent*,

so that when a very evident reason moves us in one direction, although morally speaking we can [*possimus*] hardly [*vix*] move in the contrary direction, absolutely we can. For it is always open [*licet*] to us to hold back [*revocare*] from pursuing a clearly known good, or from admitting a clearly perceived truth, provided we consider it a good thing to demonstrate [*probare*] the freedom of our will by doing so (AT: IV, 173; CSMK: 245).²⁶

Now, this text has an importance beyond my time to do it justice here. For it is the linchpin of all Molinist interpretations of Descartes. Suffice it to say that the claim that resistance to a clearly perceived truth is always possible goes no farther than what Descartes himself demonstrates in the First Meditation when he doubts arithmetic and geometry. The interesting question is: how does he do so? The answer is: only by citing “powerful and well thought-out reasons,” of which the demon deceiver supposition would be an example. If Descartes were a Molinist, the exercise of his freedom would not require any such supposition by which to deceive himself and bend his will in the opposite direction. The will could just act on its own, without any proviso of the sort that Descartes stipulates.

²⁵ Because he does not appreciate Petau’s *neutral* definition, Gilson sees a two-way slippage, of Petau into Descartes’s position, and of Descartes into Petau’s. More on this below.

²⁶ For more on this text see Lennon, 2013c: 236-241.

A final comment on this text before turning to a conclusion. In its original form, it has but two parts, of which the second is generally ignored. Too bad, because it shows how closely Descartes engages the theological dialectic of free will. He distinguishes, as do all the theologians discussed here, between the questions of freedom *before* we act, and *when* we act. I quote the whole of his treatment of the latter, freedom *when* we act:

Freedom considered in the acts of the will taken at the moment when they are elicited does not entail any indifference taken in either of the first or the second sense [*above*]; for what is done cannot remain undone as long as it is being done. It consists simply in ease of operation; and at that point, freedom, spontaneity and voluntariness are the same thing. It was in this sense that I wrote that I moved towards something all the more freely when there were more reasons driving me towards it; for it is certain that in that case our will moves itself with greater facility and force (AT: IV, 174-75; CSMK: 246).

No effort here of the sort made by Molina to introduce an indifference that is simultaneous with the free act, but prior to it by nature. In the period, spontaneity was a term consciously used by opposition to freedom of indifference. And so we find Descartes saying that with more reasons, we have less indifference, greater spontaneity, and greater freedom. So, for Descartes, far from being the essence of freedom, indifference is its lowest degree. A nice conclusion will be to ask why he accords indifference even that minimal degree. The answer reviews and illustrates much of what has been argued above. For it is not just as an incidental implication of his identification of will and freedom that for Descartes the indifference of paralysis is a degree of freedom. (Though paralyzed, the will and this freedom are still involved.) There are important methodological and theological issues at stake as well.

Gilson thinks that the first letter to Mesland involves Descartes in a “formal contradiction” with the Fourth Meditation. Here is what he sees as Descartes’ problem. It is one thing to indicate by a reference to Christ’s will that indifference is not essential to freedom. It is another to show how moral responsibility can be maintained if we infallibly do what we perceive to be good (see 1982 [1913]: 413). According to Gilson, Descartes’s letter tacitly appeals to a version of Aquinas’s distinction between freedom of execution and freedom of kind. With freedom of kind we necessarily assent to the perceived good; with freedom of execution it is up to us, as a matter of Molinist indifference, to engage in the perception, with its consequent necessity of assent, or not to engage it. But the doctrine of the Fourth Meditation has it that indifference is not essential to freedom *at all*. Thus the contradiction.

But suppose Descartes had denied freedom of execution; that would have meant that whenever we had a clear perception of the truth, we could never give it up, and our cognitive life would stall. It would be like the famous trance of Socrates, except that we would never come out of it. But the fact is that we have to get on with life, which includes finding a guarantee for the clear perception of truth that cannot be doubted while we have it. For the method of doubt to arrive not just at certainty, but unshakable certainty, it must be possible to set aside, individually, every clear perception of the truth, in order to provide, with a proof of God's existence, a guarantee of them all. Otherwise, there would be no difference between Descartes and the atheist geometers who, though they had irresistible clear perceptions of the truth, were still liable to skeptical challenge. How does a clear perception of the truth come to an end? In many ways – the postman knocks, the dinner bell rings, and, philosophically most important, by bending the will in the opposite way with a competing hypothesis, e. g. the demon, the capstone of the method of doubt.

It is no surprise, then, that the freedom of execution does not appear for the first time in the letter to Mesland. Indeed, it is to be found even in the Fifth Meditation, *after* the definitive proof of God's existence, which guarantees *all* clear perceptions of the truth: "Admittedly my nature is such that so long as I perceive something very clearly and distinctly I cannot but believe it to be true. But my nature is also such that I cannot fix my mental vision continually on the same thing, so as to keep perceiving it clearly" (AT: VIII, 69; CSM: II, 48). When a skeptical challenge is posed to some clear perception of the truth, even the ultimate one based on the metaphysical doubt, one has only to respond with the proof. For Gilson, the crucial notion is attention. When we attend to a clearly perceive truth, we cannot doubt it – this is the Fourth Meditation; but we are free with a Molinist freedom of indifference not to attend to it – this is the letter to Mesland. Here is the text cited by Gilson: "I did not write that grace entirely prevents indifference, but simply that it makes us incline to one side rather than to another, and so diminishes indifference without diminishing freedom; from which it follows, in my view, that this freedom does not consist in indifference" (AT: IV, 217; CSMK: 234, in Gilson, 1982 [1913]: 419). According to Gilson, Descartes "seems to admit that a minimum of indifference must be left to us by grace for us to be free" (Gilson, *loc. cit.*). But how can Descartes admit such a thing if concludes, as he does, that freedom does not consist in indifference? So, there seems to be a contradiction even in the letter to Mesland.

Now, grace plays the same role with respect to the good as evidence does to the truth. As stated in the Fourth Meditation, there is a parallel between “reasons of truth and goodness [natural knowledge]” and “a divinely produced disposition of my inmost thoughts [grace]” (AT: 57-58; CSM: II, 40). Both produce an inclination in the will, and the greater the inclination, the more free it is. But there is a difference. In the case of natural knowledge, indifference can be eliminated altogether, such that the perception is incorrigible. In the case of grace, however, if there were no residual indifference, we would be impeccable, a dignity reserved to Christ and the blessed in heaven. This is why in the letter Descartes says, counterfactually, “*if* we saw [evil] clearly, it would be impossible for us to sin, so long as we saw it in that fashion” (AT: IV, 117; CSMK: 234).²⁷ He does not say *when*, as he does, by contrast, in setting out the rule of truth in the Third Meditation, which at that point has already brought him incorrigible truth, the first of many such.²⁸ Epistemologically, we can, even in this life, have *unshakable* certainty of the true; but we can have only *moral* certainty of the good sufficient for action. The upshot is that the letter is not in contradiction with itself or with the Fourth Meditation.

Bibliography

- Aquinas, Thomas (2007 [1911]), *Summa theologiae*, trans. English Dominican Province. New York: Cosimo.
- Arnauld, Antoine (1775-1783). *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et Société de Sorbonne*, ed. Gabriel Du Pac de Bellegarde et Jean Hauteffage. Paris and Lausanne: S. d’Arnay.
- Astrain, Antonio (1908). “Congregatio de Auxiliis”. In *The Catholic Encyclopedia*: IV, 238-239. New York: Robert Appleton Company.
- AT: Descartes, René (1996). *Oeuvres*, ed. Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin.
- CSM: Descartes, René (1985-1991). *The Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Dugald Murdoch, Robert Stoothoff. Cambridge: Harvard University Press.
- CSMK: Descartes, René (1985-1991). *The Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Dugald Murdoch, Robert Stoothoff, and Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁷ He continues: “that is why they say that ‘whoever sins does so in ignorance.’”

²⁸ AT VII, 35; CSM II, 24.

- Ferrier, François (1976). *La pensée philosophique de Guillaume Gibieuf*. Paris: Honoré Champion.
- Gibieuf, Guillaume (1630). *De liberate Dei et creaturæ*. Paris: Joseph Cotterau.
- Gilson, Étienne (1982 [1913]). *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: Vrin.
- Janowski, Zbigniew (2004). *Augustinian-Cartesian Index*. South Bend (Indiana): St Augustine's Press.
- Jansenius, Cornelius (1640). *Augustinus*. Leuven, Jacob Zeger.
- Kenny, Anthony (1972). "Descartes on the Will". In *Cartesian Studies*, ed. Ronald J. Butler: 1-31. Oxford: Basil Blackwell.
- Laporte, Jean (1988). *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lennon, Thomas M. (2013a). "Descartes and Pelagianism". *Essays in Philosophy* 14 (2): 194-217.
- Lennon, Thomas M. (2013b). "Descartes's Theodicy *avant la lettre*". In *The Cambridge Companion to Descartes's Meditations*, ed. David Cunning. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lennon, Thomas M. (2013c). "Descartes's Supposed Libertarianism: Letter to Mesland or Memorandum concerning Petau?" *Journal of the History of Philosophy* 51 (2): 223-248.
- Lucretius (1982). *On the Nature of Things*, trans. William H. D. Rouse and Martin F. Smith. Cambridge: Harvard University Press.
- Molina, Luis de (1595). *Liberi arbitrii cum Gratiæ Lonis, Divina Praescientio, Providentia, Praedestinatione ei Reprobatione Concordia*. Antwerp: Joachim Trogney.
- Ockham, William of (1991). *Quodlibetal Questions*, trans. Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelly. New Haven: Yale University Press.
- Petau, Denis (1865-1868 [1643]). *Dogmata theologica*. Paris : Louis Vivès.
- Scribano, Maria Emanuela (1988). *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*. Milan: Franco Angeli.

Usage civil et usage philosophique du langage selon Locke

Éric Marquer

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
(Institut d'histoire de la pensée classique)

Introduction

Cette contribution entend proposer un commentaire développé de la distinction établie par Locke au chapitre 9, « De l'imperfection des mots », du Livre III de *l'Essai sur l'entendement humain*. Rappelons les termes de cette distinction :

§3. *Il y a une double communication par paroles, l'une civile, et l'autre philosophique.*

En second lieu, pour la communication qui se fait entre les hommes par le moyen des paroles, les mots ont aussi un double usage.

I- L'un est *civil*.

II- Et l'autre *philosophique*.

Premièrement, par *l'usage civil* j'entends cette communication de pensées et d'idées par le secours des mots, autant qu'elle peut servir à la conversation et au commerce qui regarde les affaires et les commodités ordinaires de la vie civile dans les différentes sociétés qui lient les hommes les uns aux autres.

En second lieu, par *l'usage philosophique* des mots, j'entends l'usage qu'on en doit faire pour donner des notions précises des choses, et pour exprimer en propositions générales des vérités certaines et indubitables sur lesquelles l'esprit peut s'appuyer, et dont il peut être satisfait dans la recherche de la vérité. Ces deux usages sont fort distincts; et l'on peut se passer dans l'un de beaucoup moins d'exactitude que dans l'autre, comme nous le verrons dans la suite (Locke, 2009 : p. 711-712).

Cette distinction permet à Locke de définir les exigences de rigueur et de précision propres à la communication philosophique et de mettre en évidence les imperfections de la communication civile, c'est-à-dire l'usage imparfait que l'on fait des mots dans la conversation ordinaire. Cependant, Locke admet également au §15 du même chapitre que, malgré cette imperfection, les mots

Pour citer cet article

Marquer, Éric (2016). « Usage civil et usage philosophique du langage selon Locke ». *Studia de philosophia moderna* 2 : 93-110.

(comme les mots généraux de substance) peuvent servir dans la conversation ordinaire, avant de consacrer le chapitre 10 à l'abus des mots. Par ailleurs, on remarque que, dans l'ensemble des onze chapitres du livre 3, la part consacrée proprement à l'usage philosophique du langage est assez restreinte, alors que la question de l'abus des mots et la description des erreurs provoquées par l'usage peu scrupuleux des mots que font les hommes dans la vie courante occupe la plupart des chapitres du Livre III. Si bien qu'à travers la critique de l'abus des mots, Locke fournit une description de la manière dont se constitue la signification, non pas la signification idéale, rigoureuse et précise, mais la signification des mots, telle qu'elle se constitue, avec ses imperfections, dans l'usage que les hommes en font. Locke se livre davantage à une analyse du langage ordinaire qu'à une définition du langage philosophique. Enfin, si les deux types de communication sont distincts, il s'agit essentiellement de deux usages du langage, deux usages d'un seul et même langage, celui dont les hommes élaborent la signification dans les conversations qu'ils entretiennent; l'usage philosophique élève les exigences de rigueur au-delà de ce que peut faire le langage ordinaire, mais l'usage philosophique ne peut contredire ou aller à l'encontre de l'usage civil. Faut-il donc considérer que le langage philosophique est un remède au langage ordinaire, si le langage ordinaire a pour vocation de le rester? Comment les deux usages doivent-ils coexister ou cohabiter?

À partir de ces quelques remarques, nous voudrions formuler plusieurs hypothèses pour tenter de comprendre l'origine et l'intérêt de la distinction établie par Locke. Ces hypothèses ou ces questions devraient permettre d'inscrire les idées linguistiques de Locke dans un contexte riche et complexe, celui des théories du langage à l'âge classique. Ces hypothèses, au nombre de cinq, peuvent être énoncées ainsi :

1. L'idée d'une signification enracinée dans l'usage ordinaire peut être éclairée par une confrontation entre le texte de Locke et la logique de Port-Royal, dont on peut montrer que l'*Essai* reprend certaines thèses essentielles.
2. Le rapport de Locke à Port-Royal pose néanmoins la question de sa transformation au sein de sa philosophie, et des effets de la translation d'une thèse cartésienne ou d'inspiration cartésienne dans un contexte empiriste. Quel est donc le rapport de Locke aux linguistiques cartésiennes?
3. Le rapport entre usage civil et usage philosophique chez Locke est une conséquence de la définition générale du langage comme signe des idées de celui qui parle. Cette définition lie la signification des mots à un sujet

et à ce que ce sujet a à l'esprit lorsqu'il parle. De ce point de vue, la conception lockéenne du langage et sa définition du double usage s'opposent aux conceptions qui sous-tendent l'élaboration des projets de langue universelle, en particulier tels qu'ils sont développés dans les milieux de la Royal Society.

4. La distinction lockéenne s'inscrit dans une perspective qui n'a pas tourné le dos à la rhétorique, et l'on peut situer Locke dans une tradition qui nous conduit de Port-Royal et Lamy à Du Marsais et Rousseau. Ou pour le dire autrement : sur le chemin qui nous conduit de Port-Royal à Rousseau, on trouve assurément Locke.
5. Au début du Livre III, Locke définit le langage comme le grand instrument de la vie civile. Nous reviendrons donc pour finir sur l'importance de cette définition pour comprendre les exigences de la signification telles que les conçoit Locke.

Ces hypothèses dessinent un cadre un peu ample, ce qui nous conduira à traiter chacune d'elles de manière aussi concise que possible. Notre propos vise essentiellement à montrer que les considérations développées par Locke reprennent les éléments d'un héritage complexe, dont la distinction entre rationalisme et empirisme ne suffit à rendre compte. De manière plus précise, il s'agira de montrer comment l'analyse du langage ordinaire, ou de l'usage ordinaire des mots, n'est pas seulement, chez Locke, l'objet d'une critique, mais également l'élément indépassable de toute théorie de la signification.

L'enracinement de la signification dans l'usage : Locke lecteur de Port-Royal

Il est surprenant de constater, de manière plus ou moins fréquente, que Locke apparaît comme le principal représentant ou théoricien de la conception classique de la signification, selon une caractérisation plus ou moins abusive ou réductrice, alors que les principales définitions ou formulations censées incarner cette théorie classique de la signification se trouvent déjà dans la *Grammaire* et la *Logique* de Port-Royal. Locke, il est vrai, a su tirer un grand bénéfice théorique de la formule selon laquelle les mots sont les signes des idées, mais cette définition constitue également un point essentiel de la *Grammaire générale et raisonnée* d'Arnauld et Lancelot, ainsi que de *La logique ou L'art de penser* d'Arnauld et Nicole. La *Grammaire* s'ouvre par cette célèbre définition :

La Grammaire est l'art de parler. Parler, est expliquer ses pensées par des signes que les hommes ont inventés à ce dessein [...] on peut considérer deux choses dans ces signes. La première : ce qu'ils sont par leur nature, c'est-à-dire, en tant que sons et caractères. La seconde : leur signification, c'est-à-dire, la manière

dont les hommes s'en servent pour signifier leurs pensées (Arnaud et Lancelot, 2010 : 27).

On pourrait certes considérer qu'en reprenant la formule selon laquelle les mots sont les signes des idées, Locke ne fait que conserver une définition elle-même déjà très classique et qui au fond se trouve, avec des usages très différents, aussi bien dans la *Logique* de Clauberg que chez Hobbes. Pour ce qui est de Hobbes, malgré la véhémence des critiques d'Arnaud à son égard, il n'en demeure pas moins qu'il considère lui aussi, comme beaucoup à l'âge classique, que les mots sont les signes des conceptions intérieures, selon une perspective qui remonterait à Aristote¹.

Néanmoins, dans l'usage que Locke fait de la formule selon laquelle les mots sont les signes des idées de celui qui parle, il importe d'autres idées marquantes de la *Logique* et de la *Grammaire* de Port-Royal, notamment l'idée selon laquelle les signes sont des marques sensibles, nécessaires à l'expression des pensées et à la communication entre les hommes, marques sensibles sans lesquelles les pensées des hommes resteraient enfermées dans leur esprit. Il s'agit là probablement du problème de la communication, formulé par Descartes et légué par lui aux dites linguistiques cartésiennes, mais il semble que l'on peut aller plus loin dans la mise en évidence d'une affinité entre Locke, Arnaud et, bien sûr, Nicole (dont Locke a traduit les *Essais de morale* pendant son séjour en France entre 1675 et 1678).

À propos des échos de la *Logique* de Port-Royal dans le texte de Locke, on peut faire apparaître, à titre d'exemple, deux éléments significatifs. Le premier porte sur les conséquences de la faiblesse de l'esprit, c'est-à-dire celles que tirent Arnaud et Locke de cette faiblesse pour comprendre sa portée, la manière dont il raisonne et les règles de la méthode qu'il faut élaborer. Ainsi – mais il ne s'agit là que d'un élément parmi d'autres – Arnaud et Nicole, au début de la troisième partie de la *Logique*, consacrée au raisonnement, introduisent de manière à la fois très subtile et très pédagogique la nécessité du syllogisme, en se fondant sur des considérations anthropologiques et logiques :

¹ Cf. Aristote, 2004, p. 89 ; Hobbes, 2008 : chap. 5, §2, p. 35 : « In the number of these marks, are those human voices (which we call the names or appellations of things) sensible to the ear, by which we recall into our mind some conceptions of the things to which we give those names or appellations » ; Clauberg, 2007 : Partie III, chap. 1, §5, p. 183 : « Le discours externe étant composé de mots, pour que son *sens* soit perçu, il faut d'abord rechercher la *signification* des mots; et puisque la signification et le sens consistent dans l'accord du discours et des mots avec les choses signifiées et avec la pensée de l'auteur, il faut aussi considérer l'*auteur* lui-même, le *but* du locuteur, la *chose dont il parle* et les autres *circonstances du discours*. »

La nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle question, ne le peut pas toujours faire par la considération de deux idées qui la composent [...] Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée [...] & cette troisième idée s'appelle *moyen* (Arnauld et Nicole, 1993 : 178).

Si l'on a à l'esprit la définition du raisonnement et de la connaissance démonstrative donnée par Locke au Livre IV de l'*Essai* (chapitre 2, « Des degrés de notre connaissance »), on ne peut que remarquer la proximité des analyses entre Arnauld et Locke :

Et dans ce cas où l'esprit ne peut joindre ensemble ses idées, pour apercevoir leur convenance ou leur disconvenance en les comparant immédiatement [...] il est obligé de se servir de l'intervention d'autres idées (d'une ou de plusieurs comme il se rencontre) pour découvrir la convenance ou la disconvenance qu'il cherche; et c'est ce que nous appelons raisonner (Locke, 2009 : p. 784).

Simplement, alors qu'Arnauld se servait de l'argument pour introduire quelque peu subrepticement les notions de petit terme, grand terme et moyen terme, puis pour développer une syllogistique en bonne et due forme, Locke développe au chapitre 17 (« De la raison ») une critique relativement ferme de l'idée selon laquelle le syllogisme est le grand instrument de la raison. Au-delà de cette comparaison textuelle, ce point est important pour comprendre l'idée, commune à Locke et à Port-Royal, d'un fonctionnement naturel de l'esprit, dont le raisonnement apparaît comme une conséquence : c'est parce que l'esprit humain a des bornes étroites qu'il est naturellement amené à rechercher les médiations nécessaires à la comparaison d'idées. De manière plus générale, on trouve chez Arnauld et Nicole comme chez Locke l'idée que la connaissance et la raison consistent essentiellement en comparaisons d'idées. Même si ce point ne semble lié que très indirectement à la question du langage et de la signification, il mérite d'être souligné, car il permet de comprendre l'importance du rôle de l'esprit – c'est-à-dire de l'activité de l'esprit – dans l'élaboration du raisonnement. Certes, il y a bien des rapports entre les idées, que l'esprit semble *découvrir*, selon l'expression de Locke, mais l'esprit est essentiellement constitué *des idées qu'il a*, c'est-à-dire de la manière dont il perçoit et organise son expérience. De ce point de vue, il ne s'agit donc pas tant de découvrir des rapports préexistants, que d'établir progressivement ces rapports entre idées par un exercice de mise en relation, qui définit la constitution progressive de la signification par le sujet. En d'autres termes, la constitution de la signification est inséparable d'une mise en relation des idées par l'esprit, même si cette mise en relation ne dépend pas entièrement de la liberté ou de la fantaisie de l'esprit.

Le deuxième élément que l'on peut mettre en évidence à propos des affinités de Locke et de Port-Royal – et qui est plus directement en rapport avec notre sujet – concerne l'enracinement de la signification dans l'usage et l'idée selon laquelle l'usage détermine dans une certaine mesure les limites de la signification. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'exemple de l'empereur Auguste qui, « lui-même élevé à ce haut degré de puissance qui le rendait maître du monde, reconnu qu'il n'était pas en son pouvoir de faire un nouveau mot latin » (Locke, 2009 : 619). Face aux projets de réforme du langage suggérant notamment une simplification un peu brutale de l'orthographe (tels qu'on les trouve par exemple chez Ramus), Arnauld et Nicole, tout comme Locke, lient l'arbitraire du signe à l'arbitraire de l'usage et de la coutume, précisément parce que cet usage détermine la manière dont s'organisent les rapports entre signes et idées, si bien qu'un langage construit artificiellement serait à la limite un langage sans signification; plus profondément, l'usage est la raison de la signification, au sens où le besoin, l'utilité, déterminent les hommes à exprimer telle ou telle idée. Les signes servent à communiquer, ce qui veut dire que le choix de tel ou tel son est arbitraire, mais l'existence et la place occupée par ce signe traduisent l'intérêt et les préoccupations des hommes. D'une part, les hommes choisissent les moyens les plus commodes pour se faire comprendre; d'autre part, ce que les hommes expriment à travers le langage, en particulier celui de la conversation, traduit ce à quoi les hommes accordent du prix. En d'autres termes : ce qui les intéresse.

Locke poussera assez loin les conséquences de la détermination pratique de la signification à travers plusieurs exemples, qui montrent que les mots, en particulier les noms des idées de modes mixtes, fixent des rapports entre idées qui traduisent un acte ou un phénomène auquel les hommes d'une certaine communauté et s'exprimant dans une certaine langue accordent une importance particulière, comme c'est le cas de termes tels *parricide* ou *inceste*. Les distinctions entre les termes ont un rôle particulièrement évident lorsqu'il s'agit de caractériser le degré de gravité d'une action afin de pouvoir déterminer les conséquences juridiques qui lui correspondent : *chance-medly* (homicide involontaire), *man-slaughter* (meurtre non prémédité), *murther* (meurtre avec préméditation) sont ainsi des termes qui non seulement signifient des actes différents, mais introduisent, par la désignation même, de la distinction entre des actions dont la qualification a un enjeu décisif². Certains mots, propres à une

² Cf. « This shews us the Reason, Why in *mixed Modes* any of the *Ideas* that make the Composition of the complex one, beign left out, or changed, it is allowed to be another thing, *i.e.* to be of another Species, as is plain in *Chance-medly*, *Man-slaughter*, *Murther*, *Parricide*, etc. The Reason

langue donnée, traduisent également une spécificité du droit, tel le mot *stabbing*, qui désigne le fait de frapper de la pointe de l'épée (estocade) et le résultat (meurtre), acte qui fait l'objet, en Angleterre, d'une condamnation à mort sans espérance de pardon. Les exemples donnés par Locke correspondent donc à des mots qui, dans telle ou telle langue, existent car ils traduisent la valeur pratique, morale, juridique, d'un acte et, de ce point de vue, fixent le sens d'une idée qui correspond à la manière dont les hommes se représentent un aspect important de la réalité, c'est-à-dire qu'ils composent les idées d'une manière qui traduit leur intérêt. En ce sens, le langage exprime les idées qu'un homme a à l'esprit lorsqu'il parle, mais aussi la manière dont les hommes d'une même communauté agencent leurs idées. Le problème est que le langage fixe en quelque sorte les croyances et qu'il est un outil collectif pouvant correspondre à des significations individuelles différentes; pour cette raison, il est nécessaire à la fois de réviser l'actualité de l'usage et de préciser autant que possible la signification que chaque homme donne aux mots lorsqu'il parle.

On comprend alors le caractère à la fois imparfait et indépassable du langage ordinaire : imparfait parce que, fixant les idées, il fixe aussi les préjugés ou donne une forme de fixité aux croyances, ce qui tend à les soustraire à l'examen critique; indépassable car c'est toujours grâce à un certain usage, plus ou moins réfléchi et précis, que la signification est possible.

Le rapport de Locke aux linguistiques dites cartésiennes

À partir de ce cadre commun et de ces points de convergence, il faut maintenant préciser les effets du transfert des thèses d'Arnauld et Nicole vers la philosophie lockéenne. Puisqu'il s'agit d'un changement de cadre ou de système philosophique, pourrait-on dire, la liste des différences serait très longue. Nous insisterons ici sur un argument développé par Locke et qui semble important et nouveau : l'enjeu moral de la libre détermination du sens.

Locke insiste sur le fait que les limites de la signification sont celles des idées, c'est-à-dire des idées que l'on a (qu'un individu a) et qui ont leur source dans la sensation, l'expérience de chacun. Le fait que l'expérience de chacun soit indirectement la source de la signification entraîne une difficulté dans la

whereof is, because the complex *Idea* signified by that name, is the real, as well as nominal Essence; and there is no secret reference of that name to any other Essence, but that » (Locke, 1975 : 501; trad. 2009 : 744).

communication et dans la constitution d'une signification publique ou collective des mots, mais elle permet surtout une grande liberté; ici, la perspective d'Arnauld et Nicole se trouve en quelque sorte renversée. En effet, chez Locke, cette liberté dans la signification prend deux formes essentielles. La première est la possibilité dont dispose chaque individu d'associer tel mot à telle idée, c'est-à-dire la possibilité pour chaque homme d'être un Adam ou, plus exactement d'être comme l'Adam du chapitre 6 de l'*Essai* (« Des noms de substance »), qui décide d'utiliser les termes *Kinneah* (jalousie) et *Niouph* (adultère) pour désigner « le soupçon qu'un mari a de l'infidélité de sa femme, et l'autre l'acte par lequel une femme commet cette infidélité » (Locke, 2009 : 698). En effet, chaque homme a la possibilité d'assembler dans son esprit des idées simples pour former des idées de modes mixtes³, mais l'usage ordinaire rendra bien sûr nécessaire la constance du rapport entre le mot et l'idée. Quoi qu'il en soit, la conception lockéenne du langage fait de chaque individu un Adam potentiel et rend possible la création de nouvelles significations et la révision des anciennes.

La deuxième forme de liberté dans la signification revêt une dimension plus proprement morale. Elle est liée au fait que personne ne peut imposer le sens d'un mot à une communauté ni même à un individu : « Et chacun a une si inviolable liberté de faire signifier aux mots telles idées qu'il veut, que personne n'a le pouvoir de faire que d'autres aient dans l'esprit les mêmes idées qu'il a lui-même quand il se sert des mêmes mots » (Locke, 2009 : 619). D'une certaine manière, c'est aussi ce que disaient les auteurs de la logique de Port-Royal, en affirmant que chacun pouvait associer aux termes *vraie religion* celle qui était la sienne, à cette nuance près que seuls ceux qui l'associaient à la religion catholique n'étaient pas dans l'erreur. Certes, ce n'est pas seulement la question de la tolérance qui distingue ici les deux auteurs, mais également la question de l'origine de la signification et celle de l'origine des idées. Mais ce ne sont pas ces différences qui nous intéressent ici en premier lieu : du point de vue d'une analyse des théories du langage, il est surtout important de voir comment, pour Arnauld et Nicole comme pour Locke, la définition générale des mots comme signes des idées de celui qui parle permet d'identifier une certaine conception de la signification dans laquelle le sujet apparaît, sinon comme l'origine, du moins comme la condition du langage. Pour le dire simplement : selon Arnauld et Locke, il n'y a pas de langage sans sujet.

³ Les idées de modes mixtes sont des combinaisons d'idées simples de différentes espèces, formées arbitrairement par l'esprit. Voir Locke, 2009 : 459.

La critique lockéenne d'une signification sans sujet ou La différence entre Arnauld et Locke, d'une part, et Bacon, Wilkins et Leibniz de l'autre

Entre la Renaissance et l'Âge classique, les projets de langue universelle ou de langue philosophique se développent de manière significative; aussi peut-on considérer le XVII^e siècle comme la grande époque des projets de langue universelle. Dans *The Advancement of Learning* (1605) et au Livre VI du *De Augmentis scientiarum* (1623), Bacon forme le projet d'une langue qui ne serait pas le reflet ou le vecteur des préjugés et des erreurs des hommes, mais permettrait de communiquer de manière rapide et précise, sans dépendre des contraintes et des particularités des langues vernaculaires. On a lié le développement des projets de langue universelle à la baisse de l'importance du latin comme langue de communication; néanmoins, il faudrait également insister sur les enjeux proprement théoriques de telles entreprises ainsi que sur leur dimension politique et ce, dans la perspective moderne de la raison d'État, qui lie pouvoir, secret, vérité et communication (voir Stillman, 1995).

Quoi qu'il en soit, les projets postérieurs aux écrits de Bacon peuvent apparaître comme le développement d'un programme dessiné par le Chancelier, à la fois très pragmatique et concepteur d'utopies, celle de la communication étant l'un des plus grands rêves théoriques du XVII^e siècle. L'essentiel du programme de Bacon tient à ce qu'il appelle le *real character*, c'est-à-dire un caractère ou un signe qui n'exprime pas les idées ou les conceptions des hommes, mais la réalité des choses. Pour Bacon, puisque l'esprit de l'homme est un « miroir enchanté » qui déforme la réalité, un langage qui exprime les conceptions intérieures des hommes déforme lui aussi la réalité en charriant avec lui les erreurs et les illusions de l'imagination. En revanche, le *real character*, qui peut être un signe, iconique ou conventionnel – peu importe –, désigne la chose dont il est signe, directement et d'une manière accessible à tout homme, quelle que soit sa langue. Tel le geste, que Bacon définit comme « un hiéroglyphe éphémère », le caractère écrit fixe et représente dans les symboles un objet que tous les hommes peuvent reconnaître aisément; ainsi, tel signe désignera pour tout homme un taureau, qu'on l'appelle *toro*, *Stier*, *bull*, etc. Cette notion de *real character* sera reprise par John Wilkins dans son *Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668), par Leibniz dans le *De Arte combinatoria* (1666) et bien d'autres, dont Dalgarno (*Art of Signs*, 1661), Lodwick (*A Common Writing*, 1647) ou Thomas Urquhart (*Logopandecteisio*, 1653)⁴. Les

⁴ Nous nous contentons ici de renvoyer à Maat, 2004. Rappelons, par ailleurs, l'étude classique d'Eco, 1994.

projets de réforme de la langue ou de nouveaux langages conçus par ces auteurs présentent bien évidemment de nombreuses différences, mais ils ont tous en commun l'idée d'une insuffisance du langage ordinaire et ils se fondent tous, plus ou moins directement, sur la possibilité d'élaborer de manière arbitraire – c'est-à-dire en rupture avec l'usage – un système de signes performants et relativement indépendants des langues vernaculaires.

À première vue, il est tentant de situer l'entreprise de Locke et sa critique de l'abus des mots dans un contexte proche de celui des projets de langue universelle. L'hypothèse que nous développerons ici est au contraire que ces projets permettent d'identifier par contraste la thèse de Locke et la distinction qu'il élabore entre communication civile et communication philosophique. En effet, à un premier niveau, il est vrai que la distinction de Locke reflète des préoccupations pour la communication savante qui s'inscrivent dans le contexte des recherches de la Royal Society, dont Wilkins est membre fondateur et secrétaire et à laquelle Locke est élu en 1668. Mais, à un second niveau, il apparaît que Locke, qui revendique bien souvent l'héritage baconien dans ses œuvres, s'en distingue ici de manière assez claire. Plus généralement, il prend également ses distances face à l'ensemble des critiques du langage et de l'abus des mots qui fleurissent au XVII^e siècle; il faut toutefois bien faire la part des choses et repérer des filiations qui ne sont pas toujours celles que l'on croit et pour lesquelles la distinction entre cartésianisme et empirisme n'est pas nécessairement la plus adéquate ni la plus éclairante.

De manière volontairement schématique, il est possible de repérer au XVII^e siècle, bien au-delà des divisions entre empirisme et cartésianisme, une opposition entre deux modèles de communication : d'un côté, une conception de la communication pour laquelle le sens des mots doit toujours être rapporté à l'intention du sujet, dont les idées déterminent les limites de la communication et surtout l'actualité du sens. Nous entendons par actualité du sens l'idée selon laquelle un mot ne peut avoir de sens qu'en rapport avec une certaine idée présente à l'esprit de celui qui parle. Cette notion d'actualité ou de présence à l'esprit est essentielle pour saisir les conditions de la clarté de la communication, mais également son caractère vivant. Cette conception est celle de Descartes, Port-Royal, Locke et une certaine tradition rhétorique (Lamy, Du Marsais), jusqu'à Rousseau. D'un autre côté, une conception visant à développer une communication rigoureuse et précise, grâce à une recherche sur le langage considéré comme système de signes : le perfectionnement du langage et la recherche de nouveaux systèmes de communication constituent un moyen de

compenser les imperfections du langage ordinaire, l'invention de nouveaux langages et la recherche de nouveaux moyens de communication pouvant être par ailleurs, selon un point de vue résolument optimiste et conquérant, le signe de l'excellence de l'esprit humain. C'est l'idéal de communication savante ou scientifique qui se développe à partir de Bacon et des conceptions de langue universelle. Cependant, une différence essentielle sous-tend ces deux conceptions : pour la première, la subjectivité apparaît comme la condition et la limite de la signification; aussi, s'il peut y avoir progrès ou remède, c'est toujours à l'intérieur des limites définies par le sujet. Pour la seconde, la subjectivité constitue un frein et un obstacle à dépasser ou, si l'on veut, une limite négative.

Ainsi, à propos de Locke, on peut dire que l'origine individuelle de la signification constitue à la fois une condition et une limite, et qu'elle rend impossible toute communication fondée sur un ordre objectif des choses ou même des notions. Locke formule d'ailleurs un avis clair à propos de la possibilité d'invention d'un nouveau langage :

Je ne suis pas assez vain pour m'imaginer que qui que ce soit puisse songer à tenter de réformer parfaitement, je ne dis pas toutes les langues du monde, mais même celle de son propre pays, sans se rendre lui-même ridicule. Car exiger que les hommes employassent constamment les mêmes mots dans un même sens, et pour n'exprimer que des idées déterminées et uniformes, ce serait se figurer que tous les hommes devraient avoir les mêmes notions, et ne parler que des choses dont ils ont des idées claires et distinctes; ce que personne ne doit espérer, s'il n'a la vanité de se figurer qu'il pourra engager les hommes à être fort éclairés ou fort taciturnes (2009 : 755).

C'est d'ailleurs aussi à la faveur de cet argument que l'on peut interpréter la distinction opérée par Locke à propos de la « double communication par paroles, l'une civile, et l'autre philosophique » (2009 : 711). Si la seconde correspond à un usage plus précis que la première, il s'agit bien comme nous l'avons dit d'une double communication et de deux usages fort distincts, mais elles ne constituent pas pour autant deux formes de communication, l'une comme l'autre illustrant une conception générale du langage comme signe des idées de celui qui parle. Enfin, les développements de *l'Essai* concernant les questions de classifications et l'identité établie par Locke entre idée, espèce et essence rendent bien sûr illusoire l'idée d'un langage qui traduirait ou exprimerait l'ordre des choses, celui-ci ne pouvant au mieux qu'exprimer un ordre de l'esprit ou fixer un ordre dans l'esprit. Là encore, Locke le dit clairement : le langage n'exprime pas la nature des choses, il n'y a là qu'une illusion tenace, qu'il faut commencer par dissiper si l'on veut parler sérieusement du langage.

Si l'on suit les remarques de Locke, on est ainsi d'emblée amené à considérer que Wilkins aurait élaboré un langage pour hommes taciturnes. De ce point de vue, malgré un contexte commun ou relativement proche, les thèses de Locke et celles de Wilkins concernant l'origine, la nature et la fonction du langage sont très différentes. Les conceptions de Wilkins sont clairement exposées au début de l'*Essay*, même si elles s'apparentent à un ensemble de convictions plutôt qu'à des considérations méthodologiques rigoureuses. L'élément le plus remarquable est l'insistance de Wilkins sur la corruption du langage produite par l'usage et la coutume, ainsi que les conquêtes, les guerres et le commerce. Wilkins souligne le cas de la langue anglaise, qui a évolué au point que l'anglais parlé par les ancêtres lointains ou proches serait parfaitement incompréhensible pour les contemporains. À propos de l'influence du commerce dans la corruption des langues, il est intéressant de constater que le projet d'une langue universelle doit faciliter le commerce entre les hommes, ce qui fait apparaître deux desseins difficilement compatibles, à savoir une forme de regret face à l'impureté de la langue, dont l'une des causes est le commerce, et cette vision idéale du commerce rendue possible par un langage exprimant clairement la valeur des mots dans l'échange. On sait que c'est ce modèle de communication qui fera l'objet de la critique de Rousseau dans l'*Essai sur l'origine des langues*; l'on comprend ainsi que l'idéal d'une langue universelle ne peut sans contradiction être favorable au commerce qu'à condition de servir les intérêts du pays de son concepteur, ce que l'on peut d'ailleurs déduire assez facilement des propos de Wilkins, spécialement lorsqu'il affirme que le mérite de l'invention d'une langue universelle rejaillit sur la patrie qui l'a élaborée.

Il ne fait aucun doute que la question de la corruption de la langue est un point important de la présentation de Wilkins, celle-ci étant à la fois la conséquence de la confusion des langues après Babel et de l'histoire des langues vulgaires depuis l'épisode biblique. L'exemple le plus frappant est celui des différentes versions du *Notre Père (Lord's Prayer)* au cours des derniers siècles, qui montre texte à l'appui l'importance des transformations subies par la langue, comme le signale le premier vers cité, dans ses différentes versions, par Wilkins :

Uren fader thic arth in heofnas
 Thu ure fader the eart on heofenum
 Ure fadyr in heaven rich

Son analyse se termine par une conclusion sans ambiguïté sur la nature du changement :

As to the second Quere, Whether any of the Ancient Languages be now *quite lost*; it may be answered, That if in some few hundreds of years a Language may be so *changed* as to be scarce intelligible; then, in a much longer tract of time it may be quite *abolished*, none of

the most radical and substantial parts remaining: For every *change* is a *gradual corruption* (1668 : 7).

Remarquons au passage que ce désir de pureté peut s'interpréter comme le simple regret d'un écart par rapport à l'origine, l'exemple de cette prière renvoyant aussi à la question de la traduction de la parole originelle du Seigneur dans une forme imparfaite et soumise à la corruption, question classique, notamment depuis Augustin, et qui intéresse à peu près au même moment Port-Royal. Mais, à l'inverse, on peut accorder à Wilkins, comme d'ailleurs à Leibniz, la prise en compte de l'historicité des langues, puisque admettre leur inintelligibilité progressive, c'est aussi précisément admettre leur historicité. On peut même avancer, à partir d'une comparaison très générale avec Leibniz, un argument à propos de la valeur du texte de Wilkins du point de vue d'une histoire des théories du langage. Wilkins, comme Leibniz, s'oppose à Locke. Non pas tant à la conception du langage comme signe des idées, puisque Wilkins a certaines formulations qui vont en ce sens (il fait la distinction entre « *Internal Notions or Apprehension of things* » et « *External Expression of these Mental Notions or mental images* »). En revanche, ce à quoi s'oppose Wilkins, c'est plutôt la thèse selon laquelle le langage est toujours le signe des idées de celui qui parle, ou qu'il est toujours possible de retrouver les idées dont les mots sont les signes. Comme dans le cas du Leibniz des *Nouveaux Essais*, on peut douter avec Wilkins d'une telle possibilité, car le langage vulgaire est le produit de l'histoire et transporte ou charrie avec lui un certain nombre de formes et de conceptions qui rendent le langage nécessairement opaque et qui déterminent ses représentations. C'est aussi ce qui justifie l'invention d'un langage philosophique selon les règles de l'art et non d'après les simples règles de l'usage, à l'opposé de la conciliation envisagée par Locke à propos de la communication civile et de la communication philosophique. Mais, surtout, l'enseignement général que l'on peut tirer de l'insuffisance irrémédiable du langage ordinaire et de l'optimisme suscité par la perspective d'un nouveau langage, c'est l'idée que la nature du système de signes détermine la qualité de la communication. Il faut donc distinguer deux niveaux dans le projet de Wilkins.

Un premier niveau relève, si l'on adopte un point de vue lockéen, du réalisme naïf, à savoir l'idée que les mots, dans ce nouveau langage, pourraient exprimer parfaitement les notions et les choses. Ce faisant, ils inverseraient le mouvement de corruption de la langue depuis Babel et permettraient de déchiffrer – selon une perspective que l'on pourra si l'on veut qualifier de mystique – les moindres caractères du livre du monde. Cette dimension du projet de Wilkins est ainsi compatible avec les éléments développés dans *Of the principles and duties of natural religion* (1675) ou, encore, avec les développements de

l'ami et collaborateur de Wilkins, John Ray, dans *The wisdom of God manifested in the works of the creation* (1691), ouvrage dont l'organisation est donnée par le psaume « How Manifold are thy Works O Lord? In Wisdom hast thou made them all » (104, 24), qui permet de faire le lien entre la description et la classification des nombreuses œuvres de la nature, d'une part, et, de l'autre, la Sagesse du créateur⁵.

À un second niveau, le projet d'une langue conçue selon les règles de l'art se justifie par le fait qu'un langage plus parfait permettrait une meilleure expression des conceptions. Il y a donc certes un ordre des choses, mais l'idée n'est pas tant celle d'un langage susceptible d'exprimer l'ensemble de ce qui existe que la possibilité de déterminer un ensemble d'éléments et de notions fondamentales, à partir duquel constituer un système de signes d'une manière telle que chacun exprime sa place au sein du système. Il ne s'agit donc pas seulement de dire, comme le faisait Bacon lorsqu'il définissait la notion de *real character*, qu'il est nécessaire d'adopter un même symbole ou une même convention pour un même objet, mais de constituer une langue bien faite, c'est-à-dire un système dans lequel les signes ont des significations les uns par rapport aux autres. L'essentiel ici semble être le rapport établi entre le degré de perfection du langage ou du système de signes et la qualité des opérations de l'esprit ou, du moins, de la communication (puisque Wilkins insiste peu en réalité sur la valeur opératoire des signes).

Cette dernière remarque permet de comprendre que le nouveau langage, selon Wilkins, apparaît bien comme une forme d'invention à la fois arbitraire et ingénieuse, même s'il exprime un ordre des choses qu'il ne constitue pas, contrairement à Locke pour qui le langage exprime un point de vue pratique sur le monde, reflétant les intérêts et les besoins des hommes⁶.

⁵ Voir le psaume favori de Wilkins : « [T]he heavens declare the glory of God and the firmament showeth his handiwork » (19, 1). Cf. Hamou, 2001 : II, 44.

⁶ Donnons quelques exemples des principes proposés par Wilkins : le symbole de « éléphant » est « 1 » et, au caractère, correspond un mot, « zibi », qui en est la forme parlée (voir Maat, 2004 : 161). Le principe renvoie à deux systèmes différents : le *real character* et le *philosophical language*, c'est-à-dire un système de symboles graphiques et un ensemble de mots qui peuvent être écrits ou parlés. La position des mots radicaux dans les tables est codifiée. Par exemple, le symbole désignant « éléphant » est formé du symbole générique qui désigne l'animal, auquel on ajoute une barre à gauche qui correspond à la première différence, c'est-à-dire « whole-footed beast » et, sur la droite, une barre qui désigne la quatrième espèce dans cette différence, c'est-à-dire « éléphant ». Dans le mot pour « éléphant », « zibi », « zi » signifie « beast », « zib », la première différence de « beast », c'est-à-dire « whole-footed beast », et « zibi », la quatrième espèce, c'est-à-dire « éléphant ».

Il faut également souligner que les considérations de Wilkins reposent sur un certain nombre de principes de méthode. Il y a d'abord l'idée que les alphabets sont plus ou moins adaptés à l'expression des idées et que l'essentiel est d'avoir un alphabet commode, ce qui dépend du nombre de lettres, de facteurs tels : leur ordre, la manière de les prononcer, la possibilité de prononcer la même lettre de plusieurs manières, elle-même source d'ambiguïté et d'imperfection. Cette équivocité doit aussi être évitée dans les mots, ce qui est source de confusion et rend la traduction d'une langue à l'autre difficile. Il en va de même des synonymes, des irrégularités de construction et de la différence entre l'écrit et la prononciation, ce qui conduit Wilkins à envisager, dans son chapitre sur la grammaire naturelle, des considérations d'ordre phonologique. Pour résumer, l'ouvrage développe des considérations d'ordre grammatical et défend l'idée d'une grammaire qui doit exprimer des relations logiques. Mais ce qui occupe la plus grande partie de l'ouvrage, ce sont des systèmes de classification. Malgré quelques considérations logico-grammaticales, c'est à la constitution d'un lexique encyclopédique autant qu'à l'invention d'une langue philosophique que s'attache l'ouvrage.

De ce point de vue, l'objet de Wilkins semblerait alors être l'élaboration d'un langage qui puisse permettre de classer et de transmettre les découvertes de la nouvelle science expérimentale. Mais, en même temps, il apparaît curieux que le système de classification adopté par Wilkins se situe dans un cadre relativement fixe et contraignant, déterminant *a priori* les éléments radicaux et concevant les différences comme des spécifications par rapport à un genre. En outre, le langage de Wilkins est censé exprimer la nature des choses, mais on ne peut affirmer qu'il en exprime la constitution réelle : il s'agit plutôt d'une classification logique. Pour le dire autrement, c'est une classification qui laisse peu de place à la description et à l'expérience. Les considérations de Locke sur la classification seraient en revanche beaucoup plus à même de réfléchir ou d'incorporer les découvertes de la nouvelle science, non pas tant parce qu'elles ne se fondent pas sur la constitution réelle des choses ou des substances, mais parce que les catégories et l'appartenance sont susceptibles d'être enrichies, modifiées, en fonction des nouvelles découvertes; seul le jugement des locuteurs permettra de dire s'il faut faire d'une espèce un nouvel élément d'une catégorie ou bien une nouvelle espèce.

Locke et la tradition rhétorique : art de penser et art de parler

La théorie du langage de Locke, qui lie la signification à l'usage, de même que les critiques qu'il formule contre le vain projet d'envisager une réforme parfaite de la langue nous conduisent à situer Locke dans une tradition qui faisait de l'usage civil la fin véritable de toute réforme : cette tradition, c'est celle qui lie « l'art de penser » et « l'art de parler ». On sait que « l'art de parler » définit aussi bien la *Grammaire générale* d'Arnauld et Lancelot que *La rhétorique* de Bernard Lamy. Ces deux ouvrages ont en commun avec Locke de considérer l'équivocité comme l'une des principales sources de confusion du langage, tout en reconnaissant qu'elle est une dimension indépassable du langage. Ainsi, toute réforme ne peut consister qu'en une clarification de l'usage. Pour Arnauld et Lancelot, puis pour Arnauld et Nicole dans la *Logique*, il s'agira essentiellement de déceler les pièges du langage ordinaire et les erreurs de raisonnement qu'il peut engendrer, mais dans une perspective qui vise à aiguïser le jugement afin de pouvoir se faire comprendre et s'exprimer de manière claire et rigoureuse en société. La conversation civile est à la fois l'origine et la fin de « l'art de parler ». De même, pour Lamy, la question essentielle est de savoir comment l'on peut exprimer toutes les opérations de notre esprit et les passions ou affections de notre volonté (voir 1998 : I, 11, 147), alors que, pour « exprimer tous les traits du tableau qu'on a formé dans son esprit », on ne dispose que d'une langue qui est le produit de l'usage : l'usage est le maître des langues, et les langues s'apprennent par l'usage.

Certes, on pourrait opposer la critique de la rhétorique et des tropes menée par Locke à la reconnaissance de l'utilité des tropes dans l'ouvrage de Lamy (I, 12, et I, 16, 151 et 174). Mais, au-delà de la distinction ou de l'opposition entre raison et rhétorique, la question qui se pose est celle de la théorie de la signification. L'élément essentiel et qui, de ce point de vue, montre l'intérêt d'une étude de la théorie du point de vue de la philosophie du langage, est l'idée que le langage est communication et qu'il sert à exprimer les idées de celui qui parle. Cela ne signifie pas que les mots ne sont que l'expression verbale de propositions mentales qui leur préexistent ou s'en distinguent⁷, mais que le langage exprime ce que le sujet a à l'esprit lorsqu'il parle. Le langage traduirait donc à la fois une certaine idée ou une certaine expérience du locuteur. De ce point de vue, il n'est pas surprenant que les influences de Port-Royal, de Lamy et de Locke convergent chez un auteur comme Rousseau, en particulier lorsqu'il

⁷ Sur le rapport entre propositions mentales et propositions verbales, de même que sur les difficultés suscitées par la notion de proposition mentale, cf. Locke, 2009 : 844.

envisage les rapports du sens propre et du sens figuré⁸ : pour lui, le sens figuré est non seulement l'origine du langage, mais aussi son horizon indépassable, puisque même l'expérience réitérée qui produit une vision corrigée des choses, sous l'effet de la raison et de l'habitude, reste bien la source d'un ensemble d'idées. Ainsi, cette expérience rend possible la réflexion et la comparaison d'idées, mais les mots ne sont que les noms des idées simples ou complexes; ils sont donc les signes des idées et des rapports entre idées qui constituent notre esprit. C'est pourquoi on peut relire Locke à partir des réflexions de Rousseau : les mots n'exprimant pas la nature des choses, il est donc inutile de rêver à un ordre du langage qui serait la traduction d'un ordre des choses. En revanche, la réforme du langage doit permettre à chaque locuteur de communiquer précisément ce qu'il a à l'esprit lorsqu'il parle, c'est-à-dire de produire la signification qu'il vise. Pour ce faire, il devra respecter la constance dans l'usage. Mais il est impossible de concevoir une telle constance car, précisément, les mots sont toujours susceptibles de correspondre à un usage particulier – c'est d'ailleurs ce qui fait la précision du sens – et il est nécessaire que celui qui parle sache expliquer dans quel sens il faut entendre le mot.

Conclusion

Au début du Livre III, Locke définit le langage comme « le grand instrument et le lien commun de cette société » (2009 : 611). Cette définition sera confirmée et illustrée par les conceptions développées par Locke tout au long de cette partie de son *Essai*. En effet, c'est bien comme un lien commun – voire civil – que le langage apparaît, parce qu'il permet aux hommes non pas d'exprimer la nature des choses, mais de communiquer leurs idées. La signification serait ainsi fondée sur l'usage, car la parole maintient entre les hommes un lien qu'elle a créé. Parce qu'il est impossible de distinguer, comme le montrera Rousseau dans l'*Essai sur l'origine des langues*, l'origine de la parole et l'origine des sociétés, la communication philosophique et la communication en général ne peuvent se comprendre que dans le cadre défini par les idées et les croyances des individus et la manière dont elles se réfléchissent collectivement dans les mots qu'ils utilisent en partageant une certaine expérience. On trouvera donc chez Locke, mais il s'agit là en réalité d'une nouvelle hypothèse, l'idée si séduisante et si moderne voulant que le langage, précisément parce qu'il n'exprime pas la nature des choses, participe à la construction de la réalité.

⁸ Voir « Que le premier langage dut être figuré » (Rousseau, 1993 : chap. 3).

Bibliographie

- Locke, John (2009). *Essai sur l'entendement humain*, trad. Pierre Coste, éd. Philippe Hamou, Paris, Le Livre de poche, 2009.
- Arnauld, Antoine et Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, prés. Jean-Marc Mandosio. Paris : Allia, 2010.
- Aristote (2004), *Catégories. De l'interprétation*, trad. Jules Tricot. Paris : Vrin.
- Hobbes, Thomas (2008). *Elements of Law*, ed. John C. A. Gaskin. Oxford : Oxford University Press.
- Clauberg, Johann (2007). *Logique ancienne et nouvelle*. Paris : Vrin.
- Arnauld, Antoine et Pierre Nicole (1993). *La logique ou l'art de penser*. Paris : Vrin.
- Locke, John (1975). *An Essay concerning Human Understanding*, éd. Peter H. Nidditch. Oxford : Clarendon Press.
- Stillman, Robert E. (1995), *The New Philosophy and Universal Languages in Seventeenth-Century England. Bacon, Hobbes, Wilkins*. Lewisburg et Londres : Bucknell University Press et Associated University Presses.
- Maat, Jaap (2004). *Philosophical Languages in Seventeenth Century*. Dordrecht, Boston, Londres : Kluwer Academic Publishers
- Eco, Umberto (1994). *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*. Paris : Seuil.
- Wilkins, John (1668). *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. Londres : S. Gellibrand.
- Hamou, Philippe (2001). *La mutation du visible. Microscopes et télescopes en Angleterre de Bacon à Hooke*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Lamy, Bernard (1998). *La rhétorique ou L'art de parler*, éd. Christine Noille-Clauzade. Paris : Honoré Champion.
- Rousseau, Jean-Jacques (1993). *Essai sur l'origine des langues*, éd. Catherine Kintzler. Paris : GF-Flammarion.

