



Le *cogito* en 1634-1635

Roger Ariew



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/676>

DOI : 10.4000/cpuc.676

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2013

Pagination : 9-24

ISBN : 978-2-84133-487-2

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

Roger Ariew, « Le *cogito* en 1634-1635 », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 50 | 2013, mis en ligne le 13 juin 2018, consulté le 18 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/676> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.676>



Les *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Le cogito en 1634-1635

IL EST ÉVIDENT QUE LE COGITO a été formulé avant Descartes, et en particulier dans plusieurs des œuvres de saint Augustin – comme par exemple dans les *De Civitate Dei*, *De Libero arbitrio* et *De Trinitate*¹. Après la publication en 1637 du *Discours de la méthode* par Descartes, contenant son *cogito*, nombre de personnes l'ont informé de ce fait, y compris ses correspondants fréquents, Mersenne, Arnauld, et Mesland²; Descartes a répondu à un autre de ses correspondants, le ministre protestant néerlandais, Andreas Colvius, en lui disant :

Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport; je l'ay esté lire aujourd'huy en la Bibliothèque de cette Ville, et je trouve veritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de nostre estre, et en suite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de La Trinité, en ce que nous sommes, nous sçavons que nous sommes, et nous aymons cét estre et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connoistre que ce *moy*, qui pense, est *une substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses fort differentes. Et c'est une chose qui de soy est si simple et si naturelle à inferer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle auroit pû tomber sous la plume de qui que ce soit; mais je ne laisse pas d'estre bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne seroit que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tasché de regabeler sur ce principe³.

-
1. Saint Augustin, *De Civitate Dei* XI, 26; *De Libero arbitrio* II, 7; *De Trinitate* X, 16 et XV, 12.
 2. Voir « Lettres de Descartes à Mersenne » du 25 mai 1637, AT I, 376; 15 novembre 1638, AT II, 435; décembre 1640, AT III, 261. Pour Arnauld, voir *Objectiones quartæ*, AT VII, 197-198 et la « Lettre d'Arnauld à Descartes » du 3 juin 1648, AT V, 186. Voir aussi la « Lettre de Descartes au P. Mesland » du 2 mai 1644, AT IV, 113.
 3. « Lettre de Descartes à *** » de novembre 1640, AT III, 247-248. Notez que, bien que Colvius réagisse au *cogito* du *Discours*, la lettre est si tardive que Descartes avait déjà rédigé les *Méditations*, qui circulaient alors: « Le peu que j'ay écrit de Metaphysique est desia en chemin pour aller à Paris, où je crois qu'on le fera imprimer, et il ne m'en est resté ici qu'un brouillon si plein de ratures que j'aurois moi-mesme de la peine à le lire, ce qui est

Descartes esquisse ici ce qu'il croit être une différence importante entre son *cogito* et celui de saint Augustin. Celui de Descartes, contrairement à celui de saint Augustin, sert à conclure, vers la fin du processus des *Méditations*, que le moi qui pense est une « substance pure » ou immatérielle⁴. Bien sûr, on peut contester que ce contraste entre Descartes et saint Augustin soit exact, étant donné qu'il est basé sur une seule lecture d'un texte augustinien particulier – et probablement pas sur le texte entier – et qu'il existe de nombreux autres textes augustinien qu'il aurait pu consulter, dans lesquels un *cogito* est utilisé.

Néanmoins, il convient de souligner que Pascal, un lecteur de Descartes et de saint Augustin généralement fiable du XVII^e siècle, a cru que les différences entre le *cogito* de saint Augustin et celui de Descartes étaient si significatives que Descartes pourrait être le « véritable auteur » du *cogito*, même s'il l'avait découvert en lisant saint Augustin. Pascal a écrit :

[...] je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire⁵.

Pascal est donc d'accord avec Descartes pour dire que, contrairement à saint Augustin, il utilise le *cogito* afin de prouver l'immatérialité de l'âme, ou du moins la distinction entre les natures matérielle et spirituelle, et ajoute l'idée que la place centrale du *cogito* dans l'entreprise cartésienne doit être considérée comme une différence essentielle par rapport à la place périphérique qu'il occupe dans la philosophie de saint Augustin.

Il y a, cependant, d'autres précédents au *cogito* de Descartes au XVII^e siècle qui, à première vue, semblent utiliser cette conclusion de la même manière que Descartes, et ceux-ci peuvent même apporter un nouvel éclairage sur les intentions de Descartes. On peut, par exemple, trouver quelque chose qui ressemble à la démarche cartésienne dans le traité de Jean de Silhon intitulé *De l'immortalité de l'âme*. Silhon, un apologiste religieux, était l'ami et le correspondant de Descartes. *De l'immortalité de l'âme* a été publié en 1634, avant les *Méditations* et le *Discours de la méthode*. Dans ce traité,

cause que je ne puis vous l'offrir ; mais si-tost qu'il sera imprimé, j'auray soin de vous en envoyer des premiers, puis qu'il vous plait me faire la faveur de le vouloir lire, et je seray fort aise d'en apprendre votre jugement », AT III, 248.

4. Dans l'« Abrégé » des *Méditations*, AT VII, 12-14, Descartes affirme que cette conclusion n'est pas le résultat immédiat du *cogito*, qu'elle demande l'entière série de raisons de la deuxième à la sixième méditation. Pour une analyse particulièrement intéressante des relations entre saint Augustin et Descartes, voir J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, chap. 2.
5. B. Pascal, *Cœuvres complètes*, L. Lafuma (éd.), Paris, Seuil (L'Intégrale), 1963, p. 358, col. a.

l'existence de Dieu, la cause suprême de notre être, se déploie à partir du *cogito*, connaissance de soi, qui repousse la possibilité que les sens nous trompent ou que nous rêvons. Selon Silhon :

Tout homme dis je, qui a l'usage du jugement et de la raison, peut connoistre *qu'il est*, c'est à dire qu'il a un estre, et cette connoissance est si infaillible, que soit ou que toutes les operations des sens externes soient en elles mesmes trompeuses, ou qu'on ne puisse pas distinguer entre elles, et celles de l'imagination alterée, ny s'assurer entierement si l'on veille ou si l'on songe, et si ce qu'on voit est verité ou illusion et feinte; il est impossible qu'un homme qui a la force, comme plusieurs l'ont, de rentrer en luy mesme, et de faire ce jugement, *qu'il est* qu'il se trompe en ce jugement, et *qu'il ne soit pas*⁶.

Nous avons une exposition claire de la version du *cogito* de Silhon. Silhon continue son texte avec quelques propositions sur des vérités éternelles et conclut de cette façon :

Or ce jugement que l'homme fait *qu'il est*, n'est pas une connoissance frivole, ny une reflexion impertinente. Il peut de la monter par discours jusqu'à la premiere et originelle source de son estre, et à la connoissance de Dieu mesme. Il peut en tirer la demonstration de l'existence d'une Divinité [...]. Il en peut tirer les premiers mouvemens de la Religion, et le germe de cette vertu qui nous incline à nous soumettre à Dieu, comme à la premiere cause, et au souverain principe de nostre estre⁷.

Ces passages de Silhon se trouvent dans son « Discours second », intitulé : « Qu'il est necessaire de monstrier qu'il y a un Dieu pour prouver l'Immortalité de l'Ame. Refutation du Pirrhonisme et des raisons que Montaigne apporte pour l'establir. Divers genres de demonstration ». Ainsi Silhon fait usage d'un *cogito* pour réfuter le scepticisme de Montaigne, comme une première étape dans une démarche qui conclut pour l'existence de Dieu et l'immortalité de nos âmes. Il exprime une réponse de la Contre-Réforme catholique contre le genre de scepticisme catholique de Montaigne et de son proche disciple Charron, qui sont eux-mêmes inspirés de la Renaissance et de la Contre-Réforme catholique. La vertu du scepticisme, comme le dit Charron, était que « jamais Academicien ou Phyrhonien ne sera herétique, ce sont choses opposites »⁸. Montaigne et Charron proposaient le pyrrhonisme comme antidote aux guerres de Religion, mais les apologistes religieux comme Silhon ont cru que ce remède était pire que la cure, et ont offert le *cogito* en guise d'antidote à leur scepticisme.

6. J. de Silhon, *De l'immortalité de l'âme*, Paris, P. Billaine, 1634, p. 178-179.

7. *Ibid.*, p. 179-180.

8. P. Charron, *De la sagesse*, liv. 2nd, in *Toutes les œuvres*, Paris, J. Villery, 1635, p. 22.

Les commentateurs contemporains n'ont pas été favorables à Silhon. Face à un *cogito* publié juste avant celui de Descartes, nombre d'eux l'accusent de plagiat. Silhon, déclarent-ils sans aucune preuve, a dû apprendre le *cogito* de la bouche de Descartes dans les années précédant son départ pour les Pays-Bas, vers 1626-1628⁹. Même quand ils ne l'accusent pas de l'emprunter à Descartes, ils considèrent que sa version du *cogito* est défectueuse et que Descartes lui-même l'a rejetée. Les quelques propositions de Silhon sur les vérités éternelles sont en jeu dans ces commentaires; comme nous l'avons dit, Silhon soutient qu'« il est impossible qu'un homme qui a la force, comme plusieurs l'ont, de rentrer en luy mesme, et de faire ce jugement, *qu'il est* [...] se trompe en ce jugement, et *qu'il ne soit pas* ». Mais il continue :

C'est une vérité aussi sensible à la raison, et que celle du Soleil l'est aux yeux sains, que l'operation suppose l'estre, qu'il est nécessaire qu'une cause soit afin qu'elle agisse, et qu'il est impossible que ce qui n'est pas fasse quelque chose. Dieu mesme peut tirer du neant à l'estre et à l'existence ce qui n'est pas, il n'a pas besoin pour agir de sujet ny de matiere, et toutes les choses créées sont sortis immediatement de sa puissance. Mais de faire que ce qui n'est pas agisse auparavant qu'il soit; C'est ce qui emporte contradiction: c'est ce que la nature des choses ne souffre pas: c'est ce qui est du tout impossible¹⁰.

Léon Blanchet, qui traite de ce paragraphe, insiste sur le fait que Descartes a clairement perçu et dénoncé :

[...] l'insuffisance et le caractère sophistique de la preuve présentée à la manière de Silhon. Pour lui le *Cogito* part de la pensée, et de la pensée seule, et c'est pourquoi il n'atteint de l'être que ce qui est supposé par la pensée. Du moment que le doute méthodique est complet, il porte sur la réalité de toutes les opérations autres que la pensée¹¹.

9. Voir F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris, Point-Nourrit et Cie, 1907, p. 283-284; C. Adam, *Vie et œuvres de Descartes. Étude historique*, Paris, Cerf (Œuvre de Descartes; 12), 1910, p. 464 (note); L. Blanchet, *Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, Paris, F. Alcan, 1920, p. 137. Voir aussi R. H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 136-137: « So, in his [Silhon's] second book of 1634, De l'Immortalité de l'Âme, a much more searching and interesting argument is offered, reflecting perhaps his acquaintance with the young René Descartes ». La question se pose: quelle preuve existe-t-il d'un *cogito* cartésien avant 1637? Il y a une trace légère d'un *cogito* dans la « Regula VIII », AT X, 395, écrite entre 1618 et 1628. Quelques commentateurs ont pensé que le petit traité de métaphysique que Descartes rédigeait en 1629 pouvait être une version initiale de la quatrième partie du *Discours*, et contenait un *cogito*. Mais ce traité n'a pas été achevé et a été perdu. La seule chose qu'on connaît au sujet de ce traité, c'est qu'il concernait l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme (« Lettre de Descartes à Mersenne » du 25 novembre 1630, AT I, 182).

10. J. de Silhon, *De l'immortalité de l'âme*, p. 179.

11. L. Blanchet, *Les antécédents historiques...*, p. 35.

Blanchet entame alors une analyse de l'échange de février ou mars 1638 entre ce qui était alors un correspondant inconnu, « S. P. », et Descartes, au sujet de la question, si le *cogito* est plus certain que « je respire, donc je suis » ou que « toute action presuppose l'existence »¹². Il explique justement qu'on ne peut pas « choisir comme point de départ de l'argumentation quelque une de ces opérations, en substituant par exemple à la pensée l'action de respirer ou de se promener »¹³. La conclusion de Blanchet est que le correspondant inconnu de Descartes avait donc aussi mal compris la pensée de Descartes que Silhon.

Or, il n'est pas du tout évident que Silhon commette l'une de ces erreurs (ou qu'il avait mal compris Descartes, puisque ceci lui impose d'avoir eu connaissance de son *cogito* en premier lieu). Le correspondant alors inconnu, Alphonse Pollot¹⁴, a contesté la certitude du *cogito* : « Le premier principe de sa philosophie est : *Je pense, donc je suis*. Il n'est pas plus certain que tant d'autres, comme celui-ci : *Je respire, donc je suis*; ou cet autre : *toute action presuppose l'existence* »¹⁵. Descartes a répondu comme prévu : « Lors qu'on dit : *Je respire, donc je suis*, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut estre sans elle, on ne conclud rien, à cause qu'il faudroit auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe »¹⁶. Descartes a ajouté qu'on peut conclure à la place « Je pense que je respire, donc je suis », de la même manière qu'il répondra à Gassendi quelques années plus tard que « je me promène, donc je suis » ne peut pas être connu avec autant de certitude que « Je pense, donc je suis » ou encore « Je pense que je me promène, donc je suis »¹⁷. Notons que l'argument de Descartes dépend du fait que nous ne savons pas si nous respirons avec le même genre de certitude que nous savons que nous pensons et que Descartes ne dit rien ici concernant la certitude de « toute action presuppose l'existence ».

12. *Ibid.*, p. 36 et AT I, 513.

13. *Ibid.*, p. 35-36.

14. S. P. est le Sieur Pollot; voir AT I, 670 et AT II, 728.

15. AT I, 513.

16. AT II, 37.

17. « [A]deo ut ex hoc quòd putem me ambulare », AT VII, 352. Suivant le criticisme de Hobbes au sujet du *res cogitans*, « Je suis promenant, donc je suis une promenade » dans les « Troisièmes objections et réponses » (« *sum ambulans, ergo sum ambulatio* », AT VII, 172), Gassendi utilise « je me promène, donc je suis » comme exemple d'être capable d'inférer son existence d'aucune de ses actions, puisqu'il « est manifeste par la lumière naturelle que tout ce qui agit, existe », « Cinquièmes objections » (« *cum lumine naturali notum sit, quicquid agit, esse* », AT VII, 259) et P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, B. Rochot (éd.), Paris, Vrin, 1962, p. 84 (« Meditationem II, Dubitatio I, art. V »).

Que le raisonnement de Silhon conclut « j'existe » de « toute action présuppose l'existence » et « j'agis » n'est pas clair. Mais Silhon a publié une deuxième version de son discours en 1662 (rédigée probablement en 1645), qui est un peu différente de la première ; il y affirme :

Il n'y a personne si elle a une estincelle de sens commun, et si elle est capable de quelque legere reflexion, qui ne puisse faire ce jugement de soy-mesme : *J'existe, je suis actuellement et réellement, et il n'est pas vray que je ne sois point.* Ce jugement donc que l'on fait de l'Existence de son Estre, est tellement vray qu'il est impossible qu'il ne le soit pas : Comme il n'est pas possible non pas mesme à la toute-puissance de Dieu, qu'une chose qui n'est point, opere et agisse avant qu'elle soit et qu'elle existe.

De sorte qu'en quelque estat que se trouve l'homme, et quelque genre d'action qui l'occupe : qu'il affirme quelque chose, qu'il la nie ou qu'il en doute, qu'il veille ou qu'il songe : qu'il se trompe ou ne se trompe pas en ce qu'il fait ; il ne peut affirmer nier ny douter, veiller ny songer, se tromper ou ne se tromper pas, sans qu'il soit actuellement et qu'il Existe ; suivant ce Principe naturellement connu et receu de tout le monde, *que l'operation suppose l'Estre*, ou bien qu'il faut estre actuellement quand on opere¹⁸.

La structure de ce raisonnement est plus nette quant au fait que l'existence se déduit de l'action, surtout en son deuxième paragraphe. Le sceptique lui-même dérive son existence de l'affirmation ou du doute en s'appuyant sur le principe selon lequel « l'operation suppose l'Estre ».

Supposons que la version ultérieure de l'argument Silhon soit la même que sa version précédente. Aucune des deux versions de Silhon ne ressemble au raisonnement de Pollot, qui procède du « je respire, donc je suis ». Dans les deux arguments de Silhon, nous avons affaire à la réflexion, à l'affirmation, à la négation, au doute, etc. ; dans tous les deux, et le plus clairement dans la première version de l'argument, nous sommes dans une situation dans laquelle nous pouvons rêver et les sens externes pourraient être trompeurs. On ne peut pas penser que Silhon croit que ce qui est en jeu, c'est la certitude de la respiration ou d'une promenade, surtout puisqu'il introduit son raisonnement comme quelque chose qui est exécuté par quelqu'un qui a le pouvoir d'entrer en lui-même et de rendre un jugement. Certes, l'argument exige la certitude de « l'operation suppose l'Estre », mais ce principe est plus certain que « je respire », ou « je me promène », à égalité avec « pour penser il faut estre ». Si Silhon commet une erreur, ce n'est pas celle que Blanchet suppose que Descartes lui reproche dans sa lettre de mars 1638.

18. J. de Silhon, *Le ministre d'Etat, troisième partie. De la certitude des connaissances humaines*, Amsterdam, A. Michiels, 1662, p. 40-41.

Richard Popkin, qui est d'accord avec Blanchet¹⁹, lance une autre attaque contre Silhon :

Après avoir présenté ce qui semble être une anticipation, ou un emprunt, de la réfutation de Descartes du scepticisme, Silhon a ensuite expliqué pourquoi un homme ne peut pas nier sa propre existence. L'explication indique qu'il avait manqué le caractère crucial du *cogito* presque entièrement. [...] Ainsi, selon Silhon, le caractère indéniable de notre propre existence n'est pas dû à la vérité du *cogito*, qui est indubitable. Son caractère indéniable dépend de sa dérivation d'une revendication métaphysique que tout ce qui agit existe. [...] En dérivant le *cogito* d'une maxime métaphysique qu'il n'avait jamais montré devoir être vraie, il avait permis au sceptique la même réplique que celle qu'il pourrait soulever contre toutes les réfutations du scepticisme du type de celle de Silhon, à savoir, comment savons-nous que les prémisses utilisées sont vraies, comment savons-nous que les règles de la logique mesurent le vrai et le faux, [...] que tout ce qui agit existe²⁰ ?

Popkin pense évidemment que les raisonnements de Silhon sont défectueux contre les sceptiques et estime, en outre, que Descartes a rejeté cet argument directement en mars ou avril 1648, dans une lettre à un correspondant inconnu, qu'on croit être le marquis de Newcastle ou Silhon lui-même. Dans cette lettre, Descartes remercie son correspondant – un de ses amis – pour son assistance dans la tentative de lui procurer une pension lorsqu'il était à Paris. Il est maintenant généralement accepté que la lettre était bien adressée à Silhon, parce qu'on pense que le marquis de Newcastle, étant un étranger, ne pouvait pas aider Descartes de cette manière, alors que Silhon à l'époque était le secrétaire du cardinal Mazarin et le distributeur principal de pensions en France. Dans la lettre, Descartes affirme que la connaissance de la proposition « Je pense, donc je suis » n'est pas un raisonnement : « vostre esprit la voit, la sent et la manie »²¹. Telle est

19. R. H. Popkin répète le raisonnement de Blanchet selon lequel la lettre critique de 1638 porte sur Silhon (R. H. Popkin, *The History of Scepticism...*, p. 142).

20. « *Having presented what appears to be either an anticipation of, or a borrowing from, Descartes' refutation of scepticism, Silhon then explained why a man cannot deny his own existence. The explanation indicates that he had missed the crucial nature of the cogito almost entirely. [...] Thus, according to Silhon, the undeniability of our own existence is not due to the truth of the cogito, which is indubitable. Its undeniability depends on its derivation from a metaphysical claim that whatever acts exists. [...]. By deriving the cogito from a metaphysical maxim that he had never shown must be true, he allowed the sceptic the same rejoinder he could raise against all of Silhon's types of refutations of Pyrrhonism; namely, how do we know that the premises being employed are true, how do we know that the rules of logic measure truth and falsity, [...] that whatever acts exists?* », *ibid.*, p. 139.

21. « Lettre de Descartes [au Marquis de Newcastle?] » de mars ou avril 1648, AT V, 138.

la déclaration spécifique que Popkin pense avoir été conçue comme une critique du *cogito* de Silhon par Descartes.

Popkin commence son propos en affirmant :

Même en présentant sa réponse nouvelle et importante contre le scepticisme, le *cogito*, Silhon ne s'était pas rendu compte de la force de ce qu'il opposait ou du caractère décisif de la vérité indéniable qu'il avait découverte. Descartes, dans deux lettres qui peuvent porter sur le *cogito* de Silhon, a indiqué ce qui manque ici²².

Il cite ensuite ces deux lettres, celle lettre de 1638 sur « Je respire, donc je suis » et celle de 1648 qui affirme que le *cogito* n'est pas une œuvre de son raisonnement, mais quelque chose de vu, senti et manié. L'analyse de Popkin consiste à dire que, pour Descartes,

[...] on ne parvient pas au *cogito* sur la base d'autres propositions, qui sont moins certaines et plus susceptibles de faire l'objet d'un doute, mais on rencontre la vérité et la force du *cogito* en lui-même. Silhon, au mieux, avait vu que le sceptique ne pouvait pas nier le *cogito* et, par conséquent il ne pouvait pas nier que quelque chose était vrai. Mais il n'a pas vu ce qui était vrai, ou ce que cela pourrait dévoiler²³.

Or, il est à première vue peu probable que Descartes ait écrit ce qu'il pouvait considérer comme une critique du *cogito* de Silhon dans une lettre à Silhon le remerciant pour son support dans la tentative de lui procurer une pension. Il semble également peu probable que Silhon ait compris le discours de Descartes comme une critique et ait ensuite répété son argument (en le formulant de telle sorte qu'il s'offre encore plus à la critique de Descartes). La question est de savoir si les affirmations de Descartes de la lettre de 1648 doivent être considérées comme une critique du *cogito* de Silhon, qui implique que le sceptique reconnaît son existence en raison de son affirmation ou de son doute, à l'aide d'un principe comme « tout ce qui agit existe ».

22. « Even in presenting his important new answer to scepticism, the *cogito*, Silhon had failed to realize either the force of what he was opposing or the crucial character of the undeniable truth he had discovered. Descartes, in two letters that may be about Silhon's *cogito*, indicated what was lacking here », R. H. Popkin, *The History of Scepticism...*, p. 142.

23. « One does not arrive at the *cogito* on the basis of other propositions, which are less certain and open to doubt, but one encounters the truth and force of the *cogito* in itself alone. Silhon, at best, had seen that the sceptic could not deny the *cogito* and hence he could not deny that something was true. But he did not see what it was that was true, or what this might show », *ibid.*

En 1648, Descartes avait déjà répondu dans des versions imprimées à de nombreuses objections au *cogito* que quiconque pouvait consulter. En fait, étant donné que Descartes disait que le *cogito* était le premier principe de la connaissance, il s'était d'abord agi de montrer qu'il ne pouvait pas être un premier principe et que d'autres principes devaient être connus en premier lieu. Par exemple, les auteurs anonymes des « Sixièmes objections » mènent ce genre d'assaut, mais ils le situent dans un obscur raisonnement, lui-même inséré dans une série de raisonnements étranges :

Il ne semble pas que ce soit un argument fort certain de notre être, de ce que nous pensons. Car pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir quelle est la nature de la pensée et de l'existence ; et, dans l'ignorance où vous êtes de ces deux choses, comment pouvez-vous savoir que vous pensez, ou que vous êtes ? Puis donc qu'en disant « je pense », vous ne savez ce que vous dites ; et qu'en ajoutant « donc je suis », vous ne vous entendez pas non plus²⁴.

Les objecteurs continuent ainsi, disant que pour savoir ce qu'on dit ou ce qu'on pense, il est nécessaire qu'on connaisse qu'on sait ce qu'on dit, ce qui exige qu'on sache qu'on connaît qu'on sait ce qu'on dit, et ainsi à l'infini. Descartes répond que le *cogito* n'a pas besoin de connaissance réflexive ou démonstrative, ou de connaissance de savoir réflexif. Il rejette facilement de la même manière quelques autres objections, encore plus bizarres, formulées par les sixièmes objecteurs. Mais, dans sa réponse, il affirme aussi que « c'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence »²⁵. Cependant, ce genre d'objections semble subsister. Gassendi propose une présentation plus précise de cette objection dans sa *Disquisitio metaphysica* : le *cogito* est un enthymème qui a besoin de la prémisse majeure « celui qui pense est » ; le *cogito* donc ne peut pas être la première vérité qui a été découverte²⁶.

Dans les « Septièmes objections », le Père Bourdin essayait de multiplier les choses qu'on doit connaître pour conclure qu'on existe. Non seulement nous avons besoin de connaître ce que c'est que la pensée, mais aussi de savoir que rêver entraîne penser mais que ce n'est pas l'inverse qui est le cas, puisque rêver n'est pas le même que penser ; voici Bourdin :

24. AT IX-1, 342 ; texte latin : « *Ut enim certus sis te cogitare, debes scire quid sit cogitare seu cogitatio, quidve existentia tua; cumque necdum scias quid sint illa, qui nosse potes te cogitare vel existere? Cum igitur, dicens, cogito, nescias quid dicas, cumque, addens sum igitur, nescias etiam quid dicas [...]* », AT VII, 413 (italique selon l'édition citée).

25. AT IX-1, 225 ; texte latin : « *Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio, et quid existentia* », AT VII, 422.

26. P. Gassendi, *Disquisitio...*, p. 84 (art. VI).

Je songe que je pense, je ne pense pas.

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

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

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

Cela est-il vrai? Mais, dites-moi, ne rêvez-vous point, ou si en effet vous pensez quand vous me dites cela? [...] Mais qui vous a appris que penser a plus d'étendue²⁷?

Descartes avait déjà prévu ces sortes de réfutations et essayé de se défendre dans ses « Réponses aux secondes objections ». Les objecteurs maintiennent que, en accord avec les propres mots de Descartes, le *cogito* exige la connaissance de l'existence de Dieu, chose qu'il n'a pas atteint dans la « Deuxième méditation »²⁸. Descartes, se défendant de cette accusation, répond que :

La connaissance [*notitia*] des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science [*scientia*] par les dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme, et 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*²⁹.

Selon Descartes, alors, le *cogito* n'est donc pas connaissance, à proprement parler, mais une intuition simple; ce n'est pas un syllogisme.

Mais est-ce que le *cogito* exige la connaissance de la nature de la pensée et de l'existence, etc., ce qu'il dit dans les « Sixième réponses », ou bien est-il indépendant de cette connaissance et de la prémisse majeure « tout ce qui pense est ou existe », comme il le dit dans les « Deuxième réponses »? Descartes affirme dans la première partie des *Principes*, dixième article :

27. « *Somnio me cogitare, non cogito. / Imo, ais, qui somniat cogitat. / Allucet. Somniare cogitare est, et cogitare somniare. / Nusquam, ais; latius patet cogitare quam somniare. Qui somniat cogitat; qui vero cogitat, non continuo somniat, sed vigilans cogitat. / Itane vero? sed an illud somnias? an vero cogitas? Quid, si somnias cogitare patere latius, an ideo latius patebit? Sane, si lubet, somniabo latius patere somniare quam cogitare* », AT VII, 494 (trad. fr. de l'auteur).

28. AT VII, 124-125.

29. AT IX-1, 110; texte latin: « *Principia enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit* », AT VII, 140.

Lorsque j'ai dit que cette proposition *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte³⁰.

En effet, une des questions posées à Descartes par Burman était de savoir si son affirmation dans les « Deuxième réponses » était en contradiction avec ce qu'il avait dit dans la première partie des *Principes*, dixième article. La réponse de Descartes est assez intéressante : Burman rapporte que Descartes avait construit une distinction entre ce qu'il connaît expressément et explicitement avant le *cogito* et ce qui est présupposé par lui. Burman maintient que Descartes a affirmé, utilisant des termes de logique – ceux du syllogisme – qu'« avant cette conclusion : *je pense, donc je suis*, on peut savoir que *tout ce qui pense existe*, car cette majeure est en réalité antérieure à ma conclusion, qui s'appuie sur elle »³¹. La réponse de Descartes à Burman n'était pas connue pendant le XVII^e siècle. Pourtant, il existe assez de textes publiés avant 1650 dans lesquels Descartes admet que le *cogito*, même s'il n'est pas un syllogisme, a besoin en quelque sorte des notions simples telles que, « il est impossible que ce qui pense n'existe pas », ce qui ne serait pas tellement différent que d'exiger le principe que « l'action présuppose l'être ».

Les critiques de Blanchet et de Popkin qui font de Silhon un plagiaire ou qui lui reprochent d'avoir complètement manqué le caractère crucial du *cogito* ne semblent pas valides. Mais la relation entre les arguments de Silhon et ceux de Descartes n'en est pas déterminée pour autant : sont-ils suffisamment différents, comme ceux de saint Augustin et de Descartes, pour que l'on puisse toujours faire de Descartes le « véritable auteur » du *cogito*? On peut répondre qu'il ne semble pas que Silhon ait fait de son *cogito* « un principe ferme et soutenu d'une physique entière » ou qu'il l'ait utilisé pour montrer « que le moi est une substance immatérielle », une chose « qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle ». Bien

30. AT IX-2, 29; texte latin : « *Atque ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quæ cuilibet ordine philosophanti occurat, non ideò negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item, quòd fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hæ sunt simplicissimæ notiones, et quæ solæ nullius rei existentis notitiam præbent, idcirco non censui esse numerandas* », AT VIII-1, 8.

31. « *Ante hanc conclusionem: cogito ergo sum, scribi potest illa major: quicquid cogitat, est, quia reipsa prior est mea conclusione, et mea conclusio illa nititur* », AT V, 147 (trad. fr. de l'auteur).

que Silhon pense qu'il a besoin du *cogito* pour réfuter le scepticisme, son argument n'est pas utilisé directement pour prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ainsi Silhon aurait doublement fait échouer le critère de Pascal.

Mais Silhon n'est pas le seul penseur appartenant au cercle de Descartes qui a fait usage d'un *cogito* pour prouver l'immortalité de l'âme. Mersenne, dans une lettre écrite en 1635 à André Rivet, protestant et professeur de théologie à Leyde, fait référence à deux de ces œuvres; Mersenne écrit: «L'on a fait depuis peu deux livres de l'immortalité de l'ame, l'un en français gros in-4°, l'autre en latin tres elegant in-8°»³². Les deux livres publiés sur l'immortalité de l'âme en 1634-1635 ont été l'in-quarto français de Silhon et un in-octavo latin du jésuite Antoine Sirmond, intitulé: *De Immortalitate animae. Demonstratio physica et Aristotelica. Adversus Pomponatium et asseclas*. Dans une autre lettre à Rivet en 1638, Mersenne proposait de résoudre quelques difficultés, une première difficulté sur La Trinité et une deuxième sur l'immortalité de l'âme: «L'autre difficulté est, si vous estimez que l'ame, ou l'entendement humain, ayt icy quelque opération independente des sens, c'est à dire si vous tenez cet axiome d'Aristote *nil in intellectu quin prius in sensu*». Mersenne avance pour résoudre cette difficulté, que plusieurs de ses gens, c'est-à-dire, des penseurs français de son cercle «ont depuis peu quantité de livres pour prouver l'immortalité de l'ame parce qu'elle a des opérations qui ne dépende point des sens»³³. De toute évidence, en 1638, Mersenne pensait à Silhon et Sirmond, et peut-être même au Descartes du *Discours*. Et, en effet, le raisonnement de Sirmond ressemble pleinement à celui de Silhon ainsi qu'à celui de Descartes. Le projet de Sirmond (comme il le prétend dans son sous-titre) était de démontrer l'immortalité de l'âme contre les interprétations d'Aristote par Pietro Pomponazzi et ses disciples, en utilisant des arguments fondés sur les principes d'Aristote.

Il convient de rappeler que Descartes avait d'abord donné aux *Méditations* le sous-titre «Dans lesquelles l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame sont démontrées» et avait mentionné, dans sa lettre de dédicace à la faculté de théologie de Paris, que

[...] le concile de Latran tenu sous Léon X, en la Session 8, les condamne [ceux qui ont même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient que l'ame mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule foi qui nous enseignât

32. M. Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, C. de Waard (éd.), Paris, Éd. du CNRS (Bibliothèque des archives de philosophie), 1932-1988, 17 vol., vol. V, p. 80.

33. *Ibid.*, vol. VII, p. 24.

le contraire] et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments, et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité³⁴.

Le concile de Latran a déclaré en effet qu'il y a trois des plus pernicieuses erreurs qui corrompent les esprits des fidèles, à savoir que l'âme rationnelle est mortelle, qu'il y a une seule âme rationnelle pour tous les humains, et que ces propositions peuvent être démontrées comme vraies selon la philosophie. La condamnation était dirigée contre Pomponazzi qui avait affirmé qu'on devait satisfaire à quelques conditions afin de montrer que l'âme est immortelle : à tout le moins, l'âme doit être libérée du rôle de médiateur des facultés corporelles – c'est-à-dire que les opérations de l'âme ne peuvent pas exiger que le corps soit son objet –, le corps ne peut pas être une condition nécessaire pour les opérations de l'intellect. Pomponazzi fait également valoir que ces conditions ne pouvaient pas être défendues par la philosophie. Il a proféré ces arguments dans ses lectures³⁵, dès 1500, et les a publiés dans son ouvrage principal, *De Immortalitate animæ*, en 1516, juste après le décret du concile de Latran.

Revenons à Sirmond : il accorde que si notre âme avait une opération qui lui est propre, indépendante du corps, elle serait capable de survivre au corps ; or, l'action de l'entendement serait une opération de l'âme, ce qu'elle peut faire sans le corps, tant qu'elle n'a pas besoin de fantômes pour le faire. Si, comme Pomponazzi le pensait, les fantômes étaient nécessaires pour que l'âme pense, l'âme n'aurait pas sa propre opération, indépendante du corps. Ainsi, la question étant de savoir si les espèces impresses étaient nécessaires pour la perception des objets externes. Sirmond a fait valoir que l'âme peut utiliser les espèces intentionnelles, faute de mieux, mais il a également fait valoir qu'il n'y a pas besoin d'un intermédiaire, tel qu'un objet intelligible dans le cas de la connaissance de l'âme d'elle-même, dans laquelle l'intelligence et l'intelligible sont conjoints³⁶. Il a donc jugé « Que nostre ame peut se connoistre elle mesme

34. AT IX-1, 5 ; texte latin : « [...] quia tamen hos condemnat Concilium Lateranense sub Leone 10 habitum, sessione 8, et expresse mandat Christianis Philosophis ut eorum argumenta dissolvant, et veritatem pro viribus probent, hoc etiam aggredi non dubitavi », AT VII, 3.

35. Voir P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, vol. II, *Quaestiones physicae et animasticae decem (1499-1500 ; 1503-1504)*, A. Poppi (éd.), Padoue, Antenore, 1966-1970, p. 1-25.

36. A. Sirmond, *De Immortalitate animæ. Demonstratio physica et Aristotelica. Adversus Pomponatium et asseclas*, Paris, G. Josse, 1635. Sirmond a aussi publié cet ouvrage en français : *Démonstration de l'immortalité de l'âme. Tirée des principes de la Nature. Fortifiée de ceux de l'Aristote. Où plusieurs beaux secrets de la Philosophie sont mis en leur jour*, Paris, M. Soly, 1637, p. 193.

sans l'impression d'aucune espece»³⁷. Et, bien sûr, Sirmond a aussi jugé que «L'esprit qui peut opérer sans corps, peut aussi subsister de mesme. Celuy de l'homme peut le premier. Il peut donc aussi le second». Silhon a utilisé ce raisonnement pour asseoir la prémisse mineure de cet autre syllogisme: «L'esprit qui peut estre sans corps, est immortel. Celuy de l'homme le peut. Il est donc immortel»³⁸. Contrairement à Descartes et à Silhon, Sirmond n'a pas utilisé son *cogito* pour répondre à un défi sceptique; comme eux, et surtout comme Descartes, il s'en servait pour prouver l'immortalité de l'âme, mais contrairement à eux, il le fait dans un cadre consciemment aristotélien. Il semble en effet que ce *cogito* peut assumer au moins un des réquisits de Pascal de sorte qu'il en soit le «véritable auteur».

En outre, il n'y a aucun doute sur la provenance du *cogito* de Sirmond. Sirmond était content de pouvoir citer saint Augustin, dont il savait qu'il avançait le même argument:

[...] dés cette vie nostre ame s'entend et se cognoist elle-mesme. [...] C'est donc le sentiment de S. Augustin, au Chap. 10 du liv. 10 de La Trinité; que nos ames se servent dés astheure du pouvoir qu'elles ont de coignoitre leur propre substance sans voile, et sans rideau. Ce qu'il tire par bon rencontre pour moy, de la mesme preuve dont je me suis servi, et conclud qu'elles se cognoissent dans le corps sans espece qui previenne leur cognoissance³⁹.

Sirmond cite ensuite le passage bien connu de saint Augustin qu'Arnauld mentionnera à Descartes au sujet de sa démonstration de la distinction entre l'âme et le corps⁴⁰: l'esprit se connaît, quand il se connaît il connaît sa substance, et quand il est certain de soi, il est certain de sa substance. Pour saint Augustin, l'esprit n'est pas certain de savoir s'il est de la nature de l'air ou du feu ou d'un autre genre de corps ou de quelque chose appartenant à ce corps; il n'est donc pas une de ces choses. Le discours de saint Augustin se prolonge avec le propos exact que cite Sirmond:

Si l'ame estoit de la nature du feu ou de l'air, ou quelque chose semblable, elle debueroit penser à ces choses d'une autre façon qu'à tout le reste, sçavoir est, non pas au moyen d'un phantome fourny par l'imagination à la maniere, que nous pensons aux objets qui sont absents, et qui neantmoins ont autrefois

37. A. Sirmond, *Démonstration de l'immortalité de l'âme...*, p. 169. Voir aussi p. 193.

38. *Ibid.*, p. 60.

39. *Ibid.*, p. 222.

40. Voir la «Lettre d'Arnauld à Descartes» du 3 juin 1648, AT V, 186.

frappé nos sens, soit en espèce, soit en individu ; mais bien à la faveur d'une certaine présence plus intime et si véritable, qu'elle n'a rien de feint. Car que pourroit-on luy souhaitter de plus uny et plus présent qu'elle mesme⁴¹.

Enfin, Sirmond affirme également que Mirandulanus, c'est-à-dire Pico della Mirandola, dans son *Apologie*, a utilisé le même passage de saint Augustin pour affirmer que notre âme n'a pas de connaissance réelle et distincte d'autre chose que d'elle-même ; l'âme a une connaissance secrète, directe et permanente, indépendante des sens.

Ces discours prennent encore plus d'importance lorsque l'on considère que le *cogito* de saint Augustin a été connu au XVII^e siècle, indépendamment de Descartes, et qu'au moins quatre de ses correspondants lui ont indiqué que son *cogito* leur rappelait celui de saint Augustin⁴². Ces remarques prennent une autre signification quand on sait que le *cogito* de saint Augustin

41. A. Sirmond, *Démonstration de l'immortalité de l'âme...*, p. 222-223 (reprenant saint Augustin, *De Trinitate*, X, 16).

42. Ainsi, la question du sens de ce que Descartes dit à Colvius se pose : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport ; je l'ay esté lire aujourd'huy en la Bibliothèque de cette Ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert [...] ». Ce que dit Descartes doit-il être interprété comme ne sachant pas que saint Augustin fait usage d'un *cogito*, jusqu'au moment où Colvius le lui a indiqué ? Les échanges entre Mersenne et Descartes à propos du *cogito* peuvent fournir quelques indices. Comme d'habitude, nous n'avons pas les lettres de Mersenne, mais nous devons reconstruire ce qu'il dit à travers certaines réponses de Descartes. Le 25 mai 1637, Descartes écrit à Mersenne : « mais je ne vous ay rien mandé [...] du passage de saint Augustin, pource qu'il ne me semble pas s'en servir à mesme usage que je fais », AT I, 376. Mersenne a dû citer une œuvre de saint Augustin contenant le *cogito* et Descartes, ayant des connaissances générales sur cette œuvre, donne l'essentiel de ce que sera sa réponse à Colvius, mais ne répond pas formellement à Mersenne. Le 15 novembre 1638, Descartes écrit à Mersenne : « J'ay cherché la lettre où vous m'aviez cité le passage de saint Augustin, mais je ne l'ay encore sceu trouver. Je n'ay pû aussi encore avoir les Œuvres de ce Saint, pour y voir ce que vous me mandez, de quoy je vous remercie », AT II, 435. Ceci est la suite du fil de la lettre précédente : Descartes ne nie pas qu'il sait quelque chose sur les opinions de saint Augustin, mais il reconnaît qu'il n'a pas ses œuvres à main et ne peut pas vérifier les opinions exprimées là contre les siennes. Il semble également que Mersenne a demandé la référence à saint Augustin de Descartes, ce qui rend encore plus clair le fait que les œuvres de saint Augustin n'étaient pas si facilement accessibles. Enfin, en décembre 1640, tout juste un mois après sa lettre à Colvius, Descartes écrit à Mersenne : « Je verray S. Anselme à la première occasion. Vous m'aviez cy-devant averty d'un passage de S. Augustin, touchant mon *Je pense, donc je suis*, que vous m'avez, ce me semble, redemandé depuis ; il est au Livre onzième de *Civitate Dei*, chap. 26 », AT III, 261. Nous pouvons conclure de ces trois fragments à Mersenne que Descartes, dans la lettre à Colvius, ne niait pas qu'il était au courant de l'existence du *cogito* de saint Augustin, mais simplement qu'il n'avait pas les textes devant lui pour pouvoir vérifier ce que saint Augustin avait écrit, pour qu'il puisse parler de la question avec autorité. Une fois qu'il l'aura fait, son jugement antérieur (dans sa première lettre à Mersenne) sera confirmé.

a été utilisé à différentes fins par divers penseurs, et non les moindres, qui étaient Jean de Silhon, Antoine Sirmond, et René Descartes⁴³.

Roger ARIEW

University of South Florida

43. Le *cogito* de saint Augustin a été traité et même critiqué par des théologiens jésuites avant Descartes. Voir J. Schmutz, « Le petit scotisme du Grand Siècle. Étude doctrinale et documentaire sur la philosophie au Grand Couvent des Cordeliers de Paris, 1517-1771 », *Quaestio*, vol. VIII, 2008, p. 365-472 et l'intervention de J. Schmutz, « L'ego dans les traités scolastiques d'analyse de la foi (*analysis fidei*) », lors du colloque du Centre d'études cartésiennes, *Les querelles du cogito*, organisé par X. Kieft, Université de Paris-Sorbonne, 5 et 6 juin 2009.