

PEUT-ON AVOIR PLUSIEURS PENSÉES EN MÊME TEMPS ? UNE CONTROVERSE SCOLAIRE ET SON TRAITEMENT PAR DESCARTES DANS *L'ENTRETIEN AVEC BURMAN*

OLIVIER DUBOUCLEZ*

ABSTRACT. *Can One Have Many Thoughts at the Same Time? A Scholastic Controversy and its Treatment by Descartes in The Conversation with Burman.* According to Burman, Descartes' proof of the existence of God in the Third Meditation depends on the reader's ability to attend to several axioms at the same time. However it is a claim endorsed by a wide range of Aristotelian schoolmen and by Burman after them that such a simultaneous conception is far beyond the capacity of our mind. Descartes takes an original stand in that controversy: human thought is a temporal process in which ideas not only succeed but also interfere with one another; meditation can help stretching our attention so as to embrace more than one argument in a same moment. Indeed, metaphysics is not only a matter of order for Descartes, but also of synoptical power.

Keywords: Aristotelians, attention, axioms, Cartesianism, Descartes, meditation, metaphysics, simultaneity, temporality, proofs of the existence of God, psychology.

On a renoncé depuis longtemps à chercher dans *L'Entretien avec Burman* des explications définitives que Descartes aurait lui-même données sur les points les plus difficiles de sa philosophie. En effet, à la voix du philosophe se mêlent de manière irréductiblement confuse pour ses lecteurs modernes celle de François Burman, son jeune interlocuteur, et celle de Johannes Clauberg qui a sans doute contribué à la mise en forme des notes prises par son cadet¹. *L'Entretien* n'en est pas moins un document philosophique de premier plan: invité à répondre à un étudiant aussi savant qu'opiniâtre, doté d'une culture doctrinale qui embrasse

* Postdoctorant, Université de Liège, Département de Philosophie, Place du Vingt-Août 7, 4000 Liège (Belgique). E-mail: olivier.dubouclez@ulg.ac.be

¹ Pour une mise au point récente sur *L'Entretien*, son contexte polémique et les interprétations qu'il a suscitées, voir X. Kieft, « *L'Entretien de Burman avec Descartes: un malentendu historico-philosophique* », *Klêsis*, 2009, 11, pp. 108-134.

l'aristotélisme de son temps², Descartes s'expose à de nouvelles objections qui le conduisent à des formulations originales et parfois même à l'esquisse de positions inédites.

Dans cet article, nous voudrions nous arrêter sur une objection formulée par Burman dans les premières pages de *L'Entretien* au sujet de la preuve de l'existence de Dieu de la Troisième Méditation (AT V 148 ; B, 22-23)³. Le jeune théologien affirme en effet que « notre esprit ne peut concevoir qu'une seule chose à la fois », autrement dit que la présence simultanée de plusieurs conceptions, idées ou jugements dans une même conscience est impossible, alors qu'une telle simultanéité semble justement requise par la démonstration cartésienne. À quoi Descartes répond sans détour :

« Que l'esprit ne puisse concevoir qu'une seule chose à la fois, ce n'est pas vrai (voyez Dioptrique, VI-163) : il ne peut certes pas en concevoir beaucoup à la fois, mais il peut cependant en concevoir plus d'une, par exemple maintenant je conçois et je pense, à la fois, que je parle et que je mange. » (*Ibid.*)

Hormis les *Règles pour la direction de l'esprit* et ce passage de *La Dioptrique* dont il vient d'être fait mention (mais qui, comme nous le verrons un peu plus bas, n'est pas sans poser problème), cette thèse ne figure nulle part dans les œuvres majeures du philosophe. On pourra prendre prétexte de cette anomalie pour affirmer que Descartes parle ici un langage qui n'est pas le sien et douter de la fiabilité de ce que Ferdinand Alquié a autrefois qualifié de « propos de table »⁴. En réalité, nous avons là un exemple typique de ce que *L'Entretien* est capable d'offrir : Descartes se trouve confronté à une objection nourrie par l'histoire de la psychologie aristotélicienne et les controverses qui ont accompagné l'interprétation du *De Anima*⁵ ; Burman s'appuie sur l'une d'entre elles pour poser la question des

² François Burman a notamment participé, sous la présidence d'A. Heereboord, à une *disputatio* qui fait état d'une très large connaissance des auteurs de la tradition scolaire (*Contra possibilem Mundi æternitatem, Disputationum ex philosophia selectarum decima-nonæ pars prima*, Leyde, apud D. Elzevirium, 1645). Voir T. Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy (1637-1650)*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992, pp. 75-76 (note 168, p. 131). Sur le programme des enseignements à l'Université de Leyde, voir P. Dibon, *L'enseignement philosophique dans les Universités néerlandaises à l'époque pré-cartésienne (1575-1650)*, Thèse, Leyde, 1954, pp. 107-113.

³ Nous renvoyons à l'édition de référence des œuvres de Descartes (*Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974) en utilisant les abréviations habituelles (AT, volume, page, lignes quand elles sont indiquées). Pour *L'Entretien avec Burman*, nous utilisons l'édition de J.-M. Beyssade (*Descartes, L'Entretien avec Burman*, Paris, PUF, 1981), abrégée en B suivi de la page.

⁴ *Descartes. Œuvres philosophiques*, 3 vol., Paris, Garnier, 1998, III, p. 767.

⁵ Les principaux textes de référence sont le *De Anima*, III, 2, 426 b 30-427 a 16 ; III, 7, 431 a 20-431 b 1, ainsi que le *De Sensu*, 7, en particulier 447 a 12-449 a 22. Sur le problème des sensations simultanées chez Aristote, voir J. Thorpe, « Aristotle on the Unity of Consciousness » in T. M. Lennon et R. J. Stainton (éds.), *The Achilles of Rationalist Psychology*, New York, Springer, 2008, pp. 44-57.

limites concrètes de l'intelligence humaine : plusieurs actes intellectuels sont-ils possibles en même temps ? Plusieurs objets peuvent-ils être visés simultanément par un même esprit ? Une telle saisie simultanée n'est-elle pas plutôt la prérogative des intelligences supérieures comme celles de Dieu ou des anges ? Depuis le Moyen Age, cette *quæstio* a été régulièrement abordée dans les traités de philosophie et d'angéologie, le plus souvent sur la base de l'examen qu'en a proposé Thomas d'Aquin dans la *Prima pars* de la *Somme théologique*⁶.

Dans *L'Entretien*, Descartes se trouve donc contraint de prendre parti dans une querelle qui, à première vue, lui est étrangère. Pourtant, comme nous allons le voir, la réponse du philosophe renvoie à un aspect singulier de son argumentation métaphysique qui est demeuré largement inaperçu de ses contemporains et peut-être aussi de ses interprètes postérieurs.

Le « cercle cartésien » et l'unité de la pensée selon Burman

Revenons à la polémique proprement cartésienne qui est à l'origine de l'objection du jeune Burman. Le point de départ en est les Réponses aux Quatrièmes Objections et plus précisément la fin de la première partie consacrée à Dieu (AT VII 245, 25-247, 2 ; IX-1 189). Burman souhaite revenir sur les solutions que Descartes a autrefois données aux objections d'Antoine Arnauld. C'est particulièrement clair pour le célèbre argument du « cercle cartésien ». Selon Arnauld, pour « être assurés de l'existence de Dieu » par une démonstration il faudrait que nous soyons d'abord assurés « que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies », ce qui ne peut à son tour être établi qu'à la condition que Dieu existe et garantisse ces vérités (214, 7-14 ; IX-1 166). Descartes répond à Burman de la même manière qu'à Arnauld : Dieu n'a pas à soutenir la vérité des arguments qui font l'objet d'une attention immédiate⁷. Ainsi ce dont je constate *présentement* la vérité ne requiert aucune forme de garantie et le reproche de circularité peut être écarté. Or, Burman ne se satisfait pas de cette réponse :

⁶ Voir en particulier q. 85, art. 4, « Notre intellect peut-il connaître plusieurs choses à la fois ? » et q. 58, art. 2 : « L'ange peut-il connaître plusieurs choses à la fois ? ». Voir également les *Quæstiones quodlibetales* (VII, q. 1, art. 2, a. 2) et le *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard* (livre I, d. 3, q. 3, a. 4).

⁷ « La preuve [*i.e.* la preuve de l'existence de Dieu donnée dans la Troisième Méditation] est rigoureuse et il [*i.e.* le méditant] sait qu'il ne se trompe pas à leur endroit [*i.e.* à l'endroit des axiomes] parce qu'il leur prête son attention (*quoniam ad ea attendit*) ; or, aussi longtemps qu'il fait ainsi attention (*quamdiu id facit*), il est certain de ne pas se tromper et contraint de leur donner son assentiment » (B, 22-23). Descartes avait donné cette réponse à Regius dès sa lettre du 24 mai 1640 (AT III 64, 21-65, 15). Elle apparaît encore dans la Cinquième Méditation (AT VII 65, 7-9 ; et surtout 69, 26-70, 4), les Seconde Réponses (145-146 ; IX-1 114-115), les Quatrièmes Réponses (246, 5-6 ; IX-1 189) et les *Principes de la philosophie*, I, 13 (AT VIII-1 9, 19-10, 4). Voir J.-M. Beyssade, « Sur le cercle cartésien » in *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, Épipiméthée, 2001, pp. 211-234.

« Mais notre esprit ne peut concevoir qu'une seule chose à la fois (*Sed mens nostra non potest simul nisi unam rem concipere*), or cette démonstration est plutôt longue et son assurance repose sur une pluralité d'axiomes. D'autre part toute pensée se fait en un instant (*in instanti*), nombreuses sont ainsi les pensées qui se succèdent au cours de cette démonstration dans l'esprit, et dans ces conditions il ne pourra pas prêter son attention à tous ces axiomes puisque chaque pensée est un empêchement pour les autres (*cum una cogitatio impediatur aliam*). » (B, 22-23)

Si, dans la Troisième Méditation, l'attention présente garantit la certitude des axiomes fondant la preuve de l'existence de Dieu, le fait qu'il y ait là plusieurs axiomes (que Descartes répertorie dans l'Abrégé géométrique⁸) ou plusieurs « rationes » (AT VII 246, 6) empêche que l'esprit puisse en embrasser toute la diversité. L'attaque de Burman est précise : mon attention ne pourra viser qu'un axiome ou qu'une pensée à la fois et ainsi, passant d'un axiome à l'autre ou d'une pensée à l'autre, je devrai au cours du raisonnement m'appuyer sur ma mémoire pour retenir mes pensées antérieures. Ce faisant, l'objection du cercle cartésien retrouvera toute sa pertinence puisque ces pensées ainsi retenues exigeront, pour être conservées dans leur certitude, la garantie de Dieu. Burman, en mettant directement en question la capacité d'attention de l'*ego*, réactualise l'argument d'Arnauld qu'il a préalablement déplacé sur le terrain de la psychologie de la connaissance. Si Descartes prétend que l'attention présente suffit à garantir la vérité des arguments considérés, il lui faudra encore expliquer comment une pluralité d'arguments peut faire l'objet d'un même acte attentionnel ou de plusieurs actes attentionnels concomitants.

L'usage cartésien de l'attention a déjà fait l'objet de critiques : commentant les *Principia* I, 13-14 (AT VIII-1 9, 14-10,18), Revius souligne dès 1647 que la connaissance du vrai dépend chez Descartes du « bénéfice de l'attention » et qu'en raison de l'« absence d'une attention perpétuelle (*defectus attentionis perpetuæ*) », les propositions dont l'esprit diligent a une fois reconnu la vérité sont appelées à être remises en doute⁹. La conception que les défenseurs de Descartes se font de l'attention va elle aussi dans le sens de l'objection de Burman. Johannes Clauberg

⁸ Il utilise en effet trois axiomes pour la proposition II (AT VII 167, 14-23), et six pour la proposition III (168, 5-169, 4). J.-M. Beyssade ne relève que deux axiomes dans son édition (« Le principe de causalité en général, et son application à la réalité objective de l'idée », B, 22, note 1), se référant au texte de la Troisième Méditation, comme Burman lui-même (« Nam in 3 Meditacione probat auctor Deum esse per axiomata », B, 23). Ce point est confirmé par les Seconde Réponses (AT VII 135, 11-26 ; IX-1 106-107).

⁹ J. Revius, *Methodi cartesianæ consideratio theologica in A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, éd. A. Goudriaan, Leyde-Boston, Brill, 2002, p. 164, l. 8-18. Sur la date de publication de la *Consideratio*, voir pp. 16-17.

considère ainsi dans sa *Defensio cartesiana* que le second précepte de la méthode nous invite à privilégier une attention sélective qui, en vue d'atteindre une perception claire et distincte, exclut toute appréhension simultanée de plusieurs idées ou de plusieurs propositions¹⁰. Adrian Heereboord réserve lui aussi la possibilité de saisir en même temps plusieurs objets à la seule imagination, en excluant l'activité intellectuelle au sens strict¹¹. Mais l'argument de Burman s'inscrit également dans un contexte historique plus large. Lorsqu'un autre théologien réformé, Johann Heinrich Alsted, explique dans son *Encyclopædia* que « notre intellect ne peut comprendre plusieurs choses à la fois » et que « la méditation d'une chose repousse (*extrudit*) la méditation d'une autre différente et le fait si bien que les espèces intelligibles ne peuvent prendre racine (*species intelligibiles radicari non possint*) »¹², il retrouve les termes mêmes d'un débat dont Thomas d'Aquin a contribué à fixer les termes dès le XIII^e siècle. Pour ce dernier, en effet, l'intellect créé peut appréhender la pluralité en tant qu'elle est une (*ut unum*) : ainsi on peut concevoir plusieurs choses de la même nature au moyen d'une unique *species* ou plusieurs parties au sein d'un tout qui en assure alors l'unité et l'intelligibilité pour l'esprit¹³. On ne saurait cependant avoir une appréhension distincte d'une pluralité en tant que plurielle (*ut plurimum*) :

¹⁰ « *Ideo Philosophus ubicunque distincta attentione opus, solet per partes naturam evolvere* » (*Defensio cartesiana*, Amsterdam, apud D. Elzevirium, 1652, ch. XIV, p. 161). Sur la *Defensio cartesiana*, voir M. Savini, *Johannes Clauberger. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011, p. 117-138 ; sur la conception claubergienne de l'attention (comme attention concentrée excluant la simultanéité), voir en particulier pp. 231-233. Voir aussi l'*Ontosophia* : « *Mens humana nunquam cogitat ea simul & semel, quæ progressu temporis vel successive, ut aiunt potest & solet. Solus Deus, cum omnes cogitationes suas simul & semel habeat, simpliciter Ens permanens eo respectu dici queat* » (*Metaphysica de ente, quæ rectius ontosophia*, Amsterdam, apud D. Elzevirium, 1664, XVII, § 287, pp. 69-70).

¹¹ *Meletemata philosophica, maximam partem, metaphysica*, Lyon, ex officina F. Moyardi, 1654, I, pp. 169-170. On notera toutefois que dans son *De Angelis*, Heereboord attribue la capacité d'intelliger plusieurs espèces simultanément à l'ange et à l'homme (*Ibid.*, p. 57), proposant des arguments proches de ceux des Pères de Coïmbre (*In tres libros De anima Aristotelis*, Cologne, L. Zetzner, 1603, p. 501).

¹² Johann Heinrich Alsted, *Encyclopædia*, Herborn, 1630, vol. I, pp. 96-97. Alsted cite également un proverbe latin (*pluribus intentus, minor est ad singula sensus*, p. 96) souvent convoqué dans ce contexte depuis Grégoire de Rimini (*Lectura super primum et secundum sententiarum*, vol. V, Berlin-New York, De Gruyter, 1979, in 2 Sent., dist. 11, q. 1, p. 234, l. 22-23).

¹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. C. V. Héris, Paris, Éditions du Cerf, 1953, « Les anges », q. 58, art. 2, pp. 176-177). Sur la simultanéité de la connaissance angélique chez Thomas, voir T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges*, Paris, Vrin, 2002, p. 63-64. Sur la continuité de la réflexion angéologique du Moyen Âge à l'époque moderne, voir E. Scribano, *Angeli e beati : modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma, Laterza, 2006.

« Mais tout ce qu'une intelligence comprend au moyen de plusieurs espèces, elle ne le comprend pas tout d'un coup (*non simul intelligit*). La raison en est qu'un même sujet ne peut être simultanément déterminé par plusieurs formes de genre identique, mais d'espèces diverses ; il est impossible, par exemple, qu'un même corps soit, sous le même rapport, coloré de diverses couleurs, ou informé par diverses figures. Toutes les espèces intelligibles sont du même genre, comme perfections d'une seule puissance intellectuelle, bien que les réalités qu'elles représentent appartiennent à des genres différents. Il n'est donc pas possible que la même intelligence soit déterminée à la fois par plusieurs espèces intelligibles, pour comprendre en acte divers objets. »¹⁴

Ce n'est pas seulement que la *species* « occupe » l'intellect ou que la couleur « occupe » une certaine portion d'espace : il s'agit ici de déterminations qui sont en même temps des « informations » et des « actualisations » de l'esprit et du corps considérés¹⁵, ce qui par principe exclut toute autre information ou actualisation qui leur soient simultanées. Ce ne sont donc pas simplement les « formes contraires » qui sont incompatibles en même temps, mais les « formes de même genre, alors même qu'elles ne seraient pas opposées entre elles »¹⁶, autrement dit une vision avec une autre vision, ou bien une *species* avec une autre *species*. Une pluralité de *species* impliquera donc autant d'opérations de l'esprit : « Mais la pluralité même des espèces intelligibles produit une certaine succession (*vicissitudinem*) des opérations intelligibles, en tant que telle opération est avant une autre »¹⁷. Si Thomas envisage dans l'article 2 de la question 86 qu'« une espèce intelligible ne s'oppose pas à l'existence simultanée d'une autre espèce dans la même intelligence »¹⁸, il précise que cette cohabitation est seulement possible *in habitu* puisqu'en s'actualisant « les espèces intelligibles pénètrent l'une après l'autre dans notre intelligence »¹⁹. Dans la pensée, l'unité d'objet implique l'unité d'opération ; l'exclusion mutuelle des *species* implique donc l'exclusion mutuelle des opérations intellectuelles qui les actualisent une à une de manière strictement successive : « Una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam »²⁰.

¹⁴ *Somme théologique*, « Les anges », p. 98-99. Thomas emprunte cet argument à Algazel (*Algazel's Metaphysics: a Mediæval Translation*, éd. J. T. Muckle, Saint Michael's College, Toronto, 1933, par. I, tr. 3, sent. 4, p. 68, 12-20).

¹⁵ Pour reprendre les termes de Domingo de Soto : « *Intellectus non potest simul pluribus speciebus informari, & actuari, ad intelligendum plura, sicut unum corpus, non potest pluribus coloribus simul pingi* » (*Commentaria in quartum sententiarum*, Salamanque, J. B. a Terranova, 1558, p. 608).

¹⁶ *Somme théologique*, « Les anges », p. 100.

¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹ *Ibid.*, p. 129. Nous soulignons.

²⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. J. Wébert, Paris, Les Éditions du Cerf, 1949, « L'âme humaine », q. 76, art. 3, p. 82.

On saisit mieux maintenant l'argument de Burman : l'unité en acte de la pensée exclut d'avoir en même temps plusieurs raisons présentes à notre pensée, ce que requiert pourtant la Troisième Méditation où l'on doit être attentif à une pluralité d'axiomes possédant chacun une fonction propre dans l'argumentaire cartésien. Dans le contexte aristotélicien, ce rejet de la simultanéité s'appuie sur l'idée que la *cogitatio* est une information de l'intellect au moyen d'une espèce intelligible²¹. Burman reformule cette objection en se plaçant du point de vue de l'économie subjective de l'attention que les débats néerlandais sur le cartésianisme ont contribué à mettre en avant à la fin des années 1640.

La réponse de Descartes et le concept d'attention dans la psychologie scolaire

Considérons la réponse de Descartes à la première partie de l'objection. La traduction française comporte un renvoi à un passage de la *Dioptrique* qui, dans le texte original de *L'Entretien*, se trouve situé dans la marge²². Il n'est donc pas du tout certain que ce renvoi soit à mettre au compte du philosophe. Il est possible que Burman ou Clauberg aient voulu renforcer la réponse cartésienne par une référence à la perception visuelle, ce qui est fréquent dans le débat scolaire sur la pensée simultanée²³. Il est possible aussi que Descartes ait lui-même suggéré ou approuvé ce rapprochement. Il reste que le texte mentionné, un extrait du Discours Septième de la *Dioptrique*, est quelque peu déroutant. En effet, il y est traité des « moyens de perfectionner la vision » relativement à la disposition des « organes extérieurs ». La quatrième de ces perfections consiste selon Descartes à « faire qu'on aperçoive le plus d'objets qu'il est possible en même temps » (AT VI 163, 13-15), compétence dont on ne saurait attendre un perfectionnement technique car la Nature a d'elle-même assuré assez d'amplitude à notre vision (163, 23-25). Il ajoute alors :

« Et il est à remarquer [qu'une telle capacité] n'est aucunement requise pour la perfection de voir mieux, mais seulement pour la commodité de voir plus ; et même qu'il est impossible de voir plus d'un seul objet à la fois distinctement : en

²¹ Sur l'évolution postérieure du débat, voir les indications de R. Friedmann, « On the Trail of a Philosophical Debate : Durandus of Saint-Pourçain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellect », in S. F. Brown, T. Dewener et T. Kobusch (éds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early 14th Century*, Leyde, Brill, 2009, pp. 433-461. Voir également F. Amerini, « Le statut de la proposition chez Hervé de Nédellec », in A. Maierù et L. Valente (éds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*, Florence, Olschki, 2004, pp. 333-354.

²² Comme le note J.-M. Beyssade (B, 23, note b).

²³ Voir, par exemple, Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis de Anima*, Venise, Juntas, 1552, q. XXXIII, p. 96H. Afin d'établir la possibilité de la simultanéité dans l'intellect, on établit d'abord sa possibilité dans la perception, et particulièrement dans la perception visuelle, considérant alors que ce que peuvent les sens, l'intellect le peut *a fortiori*.

sorte que cette commodité, d'en voir cependant confusément plusieurs autres, n'est principalement utile, qu'afin de savoir vers quel côté il faudra, par après, tourner ses yeux pour regarder celui d'entre eux qu'on voudra mieux considérer. » (163, 15-23).

À la lettre, l'argument signifie que je peux avoir une vision distincte et, dans le même temps, un certain nombre de visions confuses ou floues qui « bordent » la première et correspondent à des orientations possibles de ma perception. S'il est incontestable qu'il y a là en même temps plusieurs objets de perception, un autre fait, explicitement reconnu par Descartes, vient affaiblir la portée théorique de ce constat : à savoir que plus l'on voit d'objets en même temps, moins distincte est notre vision. N'est-il pas stipulé en effet qu'il est « impossible de voir plus d'un seul objet à la fois distinctement » ? S'appuyer sur un tel passage pour expliquer la possibilité de conceptions simultanées, c'est prendre le risque de se voir objecter que celles-ci ne sauraient avoir la même qualité sur le plan cognitif. Or, les axiomes de la Troisième Méditation, sur lesquels le méditant est invité à faire fond, ne requièrent-ils pas, à parts égales, clarté et distinction afin d'assurer à celui-ci la plus haute certitude ? À mieux y regarder, *La Dioptrique* ne confirme-t-elle pas plutôt l'impossibilité d'une pensée authentiquement plurielle ?

La suite de l'argumentation est tout aussi problématique. Elle est cette fois à mettre au compte de Descartes qui emprunte à son expérience immédiate, celle d'un dîner philosophique, une illustration de sa thèse : « Par exemple maintenant je conçois et je pense, à la fois, que je parle et que je mange » (B, 22). Il veut signifier par là que ces pensées ne sont pas successives (même si c'est le cas de leurs expressions linguistiques) mais qu'elles coexistent en l'esprit sans s'exclure l'une l'autre. Toutefois, si les conceptions en question sont bien claires et distinctes (ce que Descartes ne dit pas explicitement), elles se rapportent à une situation triviale, parler et manger, dont on peut douter qu'elle permette de répondre au problème examiné avec Burman. Que je puisse concevoir en même temps que je parle et que je mange implique-t-il en effet que je serai capable de concevoir en même temps que toute cause contient plus de réalité que son effet et que la réalité objective de l'idée diffère de sa réalité formelle ? Autrement dit, l'abstraction des raisons métaphysiques, qui ne doivent être mêlées de rien de sensible, ne rend-elle pas au moins *plus difficile* une telle saisie simultanée ?

Au total, la réponse cartésienne semble curieuse : dans son premier moment, avec la référence litigieuse à la *Dioptrique*, elle n'assure aucune distinction dans la simultanéité, et quand elle semble l'assurer dans le second, cette distinction concerne des pensées étrangères à la *philosophia prima*.

Mais il y a plus. Sommé par Burman de justifier la possibilité d'une attention plurielle, Descartes ne dit rien de l'attention alors que les premières pages de *L'Entretien* en ont abondamment traité, en particulier dans son rapport aux axiomes ou notions universelles. « Il est impossible à qui les considère avec attention de les nier (*qui attente ad illa animadvertit negari non possunt*) » (B, 17), expliquait Descartes, le problème étant que nous n'en avons le plus souvent qu'une conception confuse parce que nous ne leur prêtons justement pas attention (*nec ad ea attendunt*, B, 15). C'est un même défaut d'attention qui, un peu plus loin, expliquait que dans la profération du *cogito* fût absente la majeure « tout ce qui pense existe » (B, 18-19) qui est pourtant présupposée dans cette conclusion²⁴. C'est encore la fonction primordiale de l'attention qui était soulignée à la page suivante au sujet du Dieu trompeur (B, 20-21), et c'est à elle, comme on l'a vu, que recourt Descartes pour se disculper de l'accusation de circularité (B, 22-23). Descartes avait pourtant au moins deux bonnes raisons de recourir une nouvelle fois au concept d'attention pour répondre à l'objection de Burman : d'abord parce que dans la première moitié du dix-septième siècle, l'argument le plus répandu en faveur de la possibilité d'une conception simultanée de plusieurs objets est celui de la division de l'attention ; ensuite parce que Descartes a lui-même soutenu dans ses *Règles pour la direction de l'esprit* une position similaire.

L'argument de la division ou du partage de l'attention trouve ses racines dans la philosophie de Duns Scot. Aux arguments logiques qui étaient jusque-là convoqués en faveur de la possibilité de la simultanéité intellectuelle²⁵, la philosophie scotiste vient substituer une justification d'ordre gnoséologique : plusieurs conceptions *distinctes* sont possibles simultanément si elles ne sont pas *adéquates* à la puissance qui les produit, autrement dit si l'intensité de ces conceptions n'épuise pas la *capacité* de la faculté opérante. Commentant le *De Anima* sur la question de savoir si les sens externes peuvent recevoir en même temps des déterminations contraires, Duns Scot passe en revue les arguments classiques portant aussi bien sur les sensations que sur les intellections multiples. Il rejette alors l'analogie entre le corps et l'esprit (que Thomas d'Aquin mobilisait plus haut) en affirmant que si des « mouvements réels » se font mutuellement obstacle, ce n'est pas le cas des « mouvements intentionnels » :

« Il faut donc dire que lorsqu'un acte est à ce point intense (*intensus*) et indivis (*indivisus*) qu'il est adéquat à sa puissance, alors il exclut (*evacuat*) totalement un autre acte de cette même puissance. Si, d'autre part, il est moins intense et en deçà du terme de sa puissance, il peut bien faire en quelque manière obstacle (*impediat*) à

²⁴ Sur cette difficulté classique, voir en particulier la solution de H. Frankfurt (*Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, trad. S. M. Luquet, Paris, PUF, 1989, pp. 127-130).

²⁵ Voir R. Friedmann, *art. cit.*

un autre, ou cet autre à lui, néanmoins il ne le bloque (*depellit*) pas totalement, mais est plutôt compatible avec lui. L'acte sensitif en obscurcit (*obtenebrat*) un autre, pourtant il ne le recouvre pas toujours (*obfuscat*) : pour cette raison ils peuvent se trouver ensemble (*simul esse*). »²⁶

L'objet de connaissance est adéquat quand il s'agit du premier objet d'une puissance, c'est-à-dire de son objet privilégié et propre dont une connaissance intégrale est possible et qui requiert alors tout sa force²⁷. Nous pouvons donc avoir plusieurs intellections d'objets qui ne soient pas adéquates à la puissance de notre faculté intellectuelle, c'est-à-dire qui n'en épuisent pas toute la *virtus*. Ces intellections seront compatibles pourvu qu'aucune d'entre elles ne mobilise l'intégralité de notre force intellectuelle pour être accomplie. En introduisant le paramètre d'une intensité de l'acte intellectuel, Duns Scot rend possible la division de cette force que l'on identifiera plus tard à l'attention ; il suggère aussi que cette division peut entraîner la moindre intensité d'un acte intellectuel sans en interdire la présence. L'impact de cet argument est considérable dans les débats scolaires sur la psychologie aristotélicienne. Francisco Suárez en sera le principal promoteur au début du dix-septième siècle²⁸ :

« Il ne répugne pas à ce qu'une puissance cognitive élise deux actes en même temps (*elicere simul duos actus*)²⁹, ou bien que des objets soient connus en tant qu'un ou en tant que plusieurs (*per modum unius, sive plurium*)... En effet nous ne voyons pas deux hommes en tant qu'un (*per modum unius*) quand nous ne faisons aucune comparaison entre l'un et l'autre ; cela arrive souvent : l'intellect peut alors considérer chacun de la même façon. La raison en est que l'attention de l'intellect a de l'étendue (*latitudinem*) et qu'elle peut s'appliquer soit totalement soit en partie : une chose peut donc être connue comme par une moitié d'attention (*veluti dimidiata attentione*) et l'autre par une autre partie de son attention séparée de la première (*aliundeque alia attentionis parte a priori discreta*), quand les objets eux-mêmes sont tout à fait disparates, ainsi que nous l'avons posé. »³⁰

²⁶ John Duns Scot, *Quæstiones super secundum et tertium de anima* in *Philosophical Writings*, vol. V, éd. B. C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano et A. Traver, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2006, p. 68. Sur l'authenticité et la trajectoire historique de cet ouvrage, voir pp. 121-135. Voir aussi Jean Duns Scot, *Quæstiones super libros Aristotelis de Anima*, éd. H. Cavellus, Lyon, C. Landry, 1625, q. 8, p. 49.

²⁷ W. A. Frank et A. B. Wolter, *Duns Scotus, Metaphysician*, Purdue University Press, 1995, pp. 156-157. Voir aussi les annotations de H. Cavellus, inspirées de Suárez (*Quæstiones super libros Aristotelis de Anima*, p. 49). Sur le rapport entre Cavellus et Suárez, voir A. Tropa, « McCaghwell's Reading of Scotus's *De Anima* (1639) : a Case of Plagiarism ? » in *The Modern Schoolman*, 9, 2012, pp. 95-115.

²⁸ Voir aussi Luis de Molina, *Commentaria in primam Divi Thomæ partem in duo tomos divisa*, Venise, 1602, I, pp. 573-574.

²⁹ Le terme « *elicere* » se justifie ici par le fait que Suárez considère l'intellect en tant qu'actif, étant entendu qu'il peut, en tant que passif, recevoir simultanément une multiplicité d'espèces.

³⁰ *Partis secundæ summæ theologiæ tractatus tertius de anima*, Lyon, J. Cardon, 1621, p. 126. Voir aussi le chapitre 37 du *De Angelis* et le commentaire de D. Connell, *The Vision in God. Malebranche's Scholastic Sources*, New York, Humanities Press, 1967, pp. 129-143.

Suárez applique à l'attention le lexique de l'*intensio* et de la *remissio* pour justifier la simultanéité des actes intellectuels, mais il reprend aussi la restriction formulée par Duns Scot : il est impossible qu'une puissance élise simultanément deux actes parfaits « du point de vue de sa puissance (*ex parte potentiae*) ». Néanmoins, il affirme que dans le cas de l'intellect angélique une connaissance simultanée de plusieurs objets peut être parfaite « du point de vue de l'objet »³¹, de sorte que les objets considérés soient connus dans tout ce qu'ils ont de connaissable. Cette position n'a rien de surprenant puisqu'il est généralement admis que les anges peuvent avoir la connaissance simultanée d'objets de divers ordres, par exemple se connaître eux-mêmes en même temps que contempler l'essence de Dieu, ou posséder à propos des mêmes objets une connaissance à la fois naturelle et surnaturelle³². Ce qui est plus inhabituel dans ce contexte c'est que Suárez n'exclut pas qu'une connaissance simultanée et parfaite puisse aussi se produire chez l'homme malgré la finitude de son intelligence, même si, dit-il, cela ne se vérifie que « rarement voire jamais (*raro, aut nunquam*) »³³. Suárez considère en tout cas, contre la position thomiste, que la division de l'attention n'entraîne pas nécessairement un affaiblissement tel qu'il en résulte deux connaissances simultanées d'inégale dignité, l'une distincte et l'autre confuse.

La doctrine de l'attention divisée constitue donc une réponse reçue au problème de la pensée simultanée que les éditions du commentaire suarézien du *De Anima* en 1621, mais aussi de celui de Duns Scot dans la grande édition Wadding de 1639, ont pu contribuer à diffuser. Si Descartes ignore ou dédaigne une telle réponse, il a pourtant lui-même insisté sur la nécessité d'un tel partage de l'attention dans les *Regulæ*, et cela sous deux aspects. L'idée d'attention simultanée apparaît d'abord en relation avec le problème de l'insertion des moyennes proportionnelles qui, selon la Règle VI, requiert l'attention à deux voire à trois termes distincts³⁴. Ainsi que l'indique la Règle XI (AT X 409, 15-23), la difficulté tient alors au fait que je ne dispose pas d'un « conceptus », comme c'est le cas dans une suite *continue* de grandeurs proportionnelles, me permettant de lier en une seule vue les termes considérés pour déterminer l'inconnue. L'ensemble du livre II répond à cette difficulté en offrant par la figure un support qui permettra de retenir aisément l'attention (Règle XV, 453, 4) mais aussi de faciliter l'appréhension de plusieurs données

³¹ *Ibid.*, p. 127.

³² Voir H. Goris, « Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure » in T. Hoffmann (éd.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leyde, Brill, 2012, pp. 163-166.

³³ *Tractatus tertius de anima*, p. 127.

³⁴ « *Ut medium proportionale inveniatur, oportet simul attendere ad duo extrema & ad proportionem quæ est inter eadem duo, ut nova quædam ex ejus divisione habeatur* » (AT X 385, 18-22) ; « *non ad unum tantum aut ad duo, sed ad tria diversa simul est attendendum, ut quartum inveniatur.* » (386, 2-4)

simultanées en considérant, par exemple, la longueur et la largeur de figures rectilinéaires (453, 15-22). Pour le jeune Descartes, c'est un principe méthodologique fondamental que l'attention ne se porte simultanément que vers deux objets au maximum³⁵ : la résolution de n'importe quel problème doit s'y conformer.

Mais il existe aussi un autre cas où l'attention simultanée se trouve requise dans les *Regulæ*, celui de l'articulation de l'intuition et de la déduction au sein du *motus cogitationis* (Règle III, 369, 25) dont la Règle VII précise la mise en œuvre : dans la chaîne déductive, l'intuition des objets n'est pas atomique ou ponctuelle, mais s'accomplit « en même temps que l'on passe à d'autres [objets] »³⁶. Comme l'a montré Jean-Marie Beyssade c'est par un certain « rythme trochaïque »³⁷ de l'esprit, s'arrêtant sur un terme et s'élançant en même temps vers un autre, que sont assurées la production du mouvement déductif mais aussi, à force de répétitions, la contraction de la *series* en une vue intuitive simultanée³⁸. Or ce mouvement, précise-t-il, est « irréalisable au niveau de l'instant »³⁹ car une certaine durée est indispensable pour qu'advienne une intuition tandis qu'une autre se maintient. Si Descartes s'impose un strict silence sur son écrit de jeunesse, ne peut-on pas au moins voir dans ce dernier point un élément commun avec *L'Entretien avec Burman* ? N'est-ce pas la prise en compte de la durée qui fait justement défaut aux conceptions scolaires de l'attention simultanée que nous avons évoquées ? Ne convient-il pas dès lors de relire la réponse cartésienne à la lumière de la question du temps ?

L'attention et sa temporalité dans la réponse de Descartes

Dans les textes que nous avons étudiés, Duns Scot et Suárez cherchaient à penser la simultanéité des actes intellectuels dans le cadre d'une théorie des puissances de l'âme, mais n'abordaient pas la question de la durée propre de ces actes. Donner à cette simultanéité une détermination temporelle, dire par exemple que deux actes sont accomplis « dans le même instant », c'est poser la question de la temporalité de la pensée — question particulièrement délicate dans le contexte

³⁵ « *Ad duo duntaxat simul attendere* » (Règle XIV, 452, 7-13 ; voir aussi 449, 17-25).

³⁶ « *Continua quodam imaginationis motu singula intuentis simul & ad alia transeuntis aliquoties percurram* (Règle VII, 388, 2-4).

³⁷ *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 148.

³⁸ J.-L. Marion parle à ce propos d'une « simultanéité déductive » (*Sur l'ontologie grise*, Paris, Vrin, 1993, p. 164). La Règle XI proposera plus loin de s'entraîner à « *plura simul, quantum fieri potest, distincte concipere* » (407, 5-6) dans le but d'augmenter la « capacité » de l'esprit (407, 7 ; voir aussi la Règle IX, 401, 5) et de convertir la succession en simultanéité (407, 17).

³⁹ *La philosophie première de Descartes*, p. 147.

aristotélien⁴⁰. Pour sa part, Descartes a immédiatement lié la question de l'attention à celle du temps lorsqu'il a répondu à l'objection de Burman soupçonnant la présence d'un cercle dans le raisonnement de la Troisième Méditation :

« Sa preuve est rigoureuse et il sait qu'il ne se trompe pas à leur endroit parce qu'il leur prête son attention ; or, aussi longtemps qu'il fait ainsi attention (*quoniam ad ea attendit, quamdiu autem id facit*), il est certain de ne pas se tromper et contraint de leur donner son assentiment. » (B, 22-23)

L'attention n'est pas comprise ici comme la simple actualisation d'une puissance, mais comme un acte susceptible d'une certaine durée au-delà de laquelle l'attention s'étirole voire s'éteint. Descartes a déjà insisté sur cette particularité de l'attention humaine dans sa Cinquième Méditation où l'on retrouvait la même corrélation entre attention et durée exprimée par l'adverbe « *quamdiu* »⁴¹. C'est encore plus manifeste dans les *Principia*, I, 13, que Burman semble bien connaître, où Descartes n'a de cesse de souligner la durée de cette attention qui garantit la perception du vrai tout en stipulant qu'elle ne saurait durer toujours⁴². À la différence de Scot et de ceux qui embrassent sa conception de la pensée simultanée (du moins dans les textes que nous avons cités), Descartes conçoit l'attention comme une chose dotée d'une certaine durée et devant donc être traitée comme telle.

C'est sans doute pour rendre compte du « *quamdiu* » cartésien que Burman se place lui aussi sur le terrain de la temporalité. Mais c'est aussi à cette occasion qu'il se méprend le plus lourdement sur le discours de son interlocuteur :

« D'autre part toute pensée se fait en un instant, nombreuses sont ainsi les pensées qui se succèdent au cours de cette démonstration dans l'esprit, et dans ces conditions il ne pourra pas prêter son attention à tous ces axiomes (*et sic ad illa axiomata attendere non poterit*) puisque chaque pensée est un empêchement pour les autres. » (B, 22-23)

Si l'on ne peut être attentif aux axiomes métaphysiques selon Burman, ce n'est pas parce que notre attention est finie dans sa durée, mais parce que la considération d'un axiome se fera séparément de la considération d'un autre. Je penserai l'un *puis* l'autre, c'est-à-dire que je serai attentif à l'un *puis* à l'autre. Non seulement l'attention ne peut viser plusieurs objets ensemble (ce que Burman a

⁴⁰ Sur les rapports entre temps et âme dans la philosophie scolaire, voir M. Edwards, « Time, Duration and the Soul in Late Aristotelian Natural Philosophy and Psychology » in P. J. J. M. Bakker, S. W. de Boer et C. Leijenhorst (éds.), *Psychology and the Other Disciplines : A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Brill, Leyde, 2012, pp. 114-120.

⁴¹ « *Saltem quamdiu ea clare percipio* » (AT VII 65, 8-9), « *quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio* » (69, 16-17), « *quamdiu ad ejus demonstrationem attendo* » (69, 30-70, 1).

⁴² « *Quamdiu tantum contemplatur* » (AT VIII-1 9, 18), « *ad quas quamdiu attendit* » (9, 21-22), « *quamdiu ad præmissas, ex quibus ea deduxit, attendit* » (9, 28-29).

établi dans la première partie de son objection) mais, à supposer qu'elle le fasse, cette visée synoptique se divisera nécessairement en autant d'actes attentionnels successifs. Comme l'a montré Jean-Luc Solère⁴³, Burman est dépendant d'une conception théologique de la temporalité : la durée de la pensée humaine se conçoit pour lui sur le modèle de la *duratio* propre à la pensée angélique, c'est-à-dire comme une succession discrète d'instantanés indivisibles⁴⁴. Or, en assimilant le « *quamdiu* » cartésien à un « instant », c'est-à-dire à ce qui n'est précisément pas un fragment de durée, Burman l'ampute d'un aspect essentiel : la considération attentive des axiomes ou des raisons qui soutiennent la preuve de l'existence de Dieu de la Troisième Méditation ne se fait pas instantanément pour Descartes, mais dans une durée qui est conçue, non comme une succession de pensées séparées, mais comme un véritable *continuum*, sur le modèle de la durée des choses du monde⁴⁵. C'est là une clef indispensable pour comprendre la signification de cette réponse cartésienne qui nous semblait tout à l'heure si déroutante.

Descartes s'oppose en effet aussi frontalement à l'instantanéisme de Burman qu'à son rejet de toute simultanéité dans la pensée :

« D'autre part 2° qu'une pensée se fasse dans un instant, cela est faux, puisque chacune de mes actions se fait par nature dans le temps (*in tempore*), et l'on peut affirmer que je continue et persévère dans la même pensée un certain temps. » (B, 22-25)

Descartes laisse donc entendre que les pensées sont comparables à n'importe quelle action physique, et aussi bien aux actions de mon corps. L'action de parler et l'action de manger sont toutes deux dans le temps et lorsque j'affirme qu'elles sont contemporaines, je veux dire que la durée de l'une se déroule parallèlement à la durée de l'autre ou qu'à tout le moins l'une et l'autre possèdent une portion de durée commune. Or, ce qui est vrai de ces actions corporelles l'est aussi de ces « actions » d'un autre genre que sont les pensées qui peuvent être

⁴³ J.-L. Solère, « Descartes et les discussions médiévales sur le temps » in J. Biard et R. Rashed (éds.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin, 1997, pp. 329-348. Voir aussi H. Goris, *art. cit.*, pp. 167-169.

⁴⁴ Un philosophe réformé comme Clemens Timmer considère lui aussi que la durée des choses incorporelles relève, non du « *tempus* », mais de l'« *ævum* » (cité et commenté par M. Edwards, *Time and the Science of the Soul in the Early Modern Philosophy*, Leyde, Brill, 2013, pp. 62-63 ; sur Descartes et Burman, voir pp. 150-154).

⁴⁵ Voir les explications de J.-L. Solère, *art. cit.*, pp. 337-341. Voir également les réponses de Descartes à Arnauld (Lettres du 4 juin 1648, AT V 193, 9-21, et du 29 juillet 1648, V 223, 14-19), ainsi que les commentaires de J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, pp. 134-139. La question de l'instantanéisme cartésien a récemment reçu un regain d'intérêt (K. Levy, « Is Descartes a Temporal Atomist ? » in *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 13, 4, 2005, pp. 627-674 ; G. Gorham, « Cartesian Temporal Atomism : a New Defence, a New Refutation » in *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 16, 3, 2008, pp. 625-637).

simultanées les unes aux autres précisément parce qu'elles sont dotées elles aussi d'une certaine durée. Si l'on peut dire que « Descartes [a] atteint dès les *Regulæ* sa détermination définitive de la temporalité originelle de la *cogitatio* »⁴⁶, les *Principia* ont donné quelques éclaircissements que Descartes met ici à profit⁴⁷. Descartes précise en effet, contre Burman qui identifie chaque pensée à un instant isolé de tous les autres, que « je continue et persévère dans la même pensée un certain temps (*per aliquod tempus*) » (B, 22, 25), autrement dit qu'il y a comme une endurance propre à l'*ego* qui pense : la pensée que je formule en moi ne s'efface pas aussitôt, mais je persévère en elle tandis que je m'engage dans une pensée nouvelle qui, le cas échéant, en procède ou entretient avec elle une relation étroite. Il y a donc comme un *chevauchement temporel* entre mes pensées qui ne sont pas séparées mais se rencontrent en un certain moment du temps. C'est en tout cas ce que confirme la page suivante de *L'Entretien* où cette conception de la temporalité de la *cogitatio* est mise à profit pour justifier le fait de la simultanéité. Le même argument de l'empêchement mutuel des pensées, qui soutenait un peu plus tôt le rejet par le jeune Burman de toute simultanéité intellectuelle, est repris à propos de la conscience réflexive :

« Mais comment peut-on avoir conscience ? Avoir conscience en effet c'est penser, or cette pensée par laquelle on a conscience fait déjà passer à une autre pensée (*jam transis ad aliam cogitationem*), on ne pense donc plus à la chose à laquelle on pensait d'abord et on a en définitive conscience, non de penser, mais d'avoir pensé. » (B, 26-27)⁴⁸

Pour les Aristotéliens, la réflexion ou connaissance de soi et de ses opérations supposent une temporalité en deux temps comme le suggère Burman⁴⁹. Un argument similaire avait été opposé par Hobbes à Descartes dans ses Troisièmes Objections mais celui-ci y avait répondu de manière quelque peu évasive⁵⁰. Ici la réponse cartésienne est plus précise :

« Avoir conscience, certes, c'est penser et réfléchir sur sa pensée, mais il est faux que cette réflexion soit impossible tant que persiste la première pensée puisque, comme nous l'avons déjà vu, l'âme est capable de penser à plusieurs choses à la fois et de persévérer dans sa pensée, capable donc toutes les fois qu'il lui plaît de réfléchir à ses pensées et par là d'avoir conscience de sa pensée. » (B, 25-26)

⁴⁶ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique*, Paris, PUF, 1986, p. 188, et plus largement pp. 186-197.

⁴⁷ Voir en particulier les *Principia* I, 48 (AT VIII-1 22, 27-23, 23), 55 (26, 11-18) et 57 (26, 31-27, 14).

⁴⁸ Voir déjà les Secondes Objections (AT VII 173, 22-25 ; IX-1 135).

⁴⁹ M. Edwards, *art. cit.*, pp. 119-120.

⁵⁰ AT VII 173, 22-25 ; IX-1 135. Mais Hobbes avance un argument du type « troisième homme » et ne se prononce pas sur la question de la simultanéité.

Tandis que la pensée 1 perdure, la pensée 2 surgit et permet de prendre conscience de la pensée 1, de sorte que la conscience que j'ai de la pensée 1 n'est pas la conscience d'une pensée *déjà passée* mais d'une pensée *co-présente* avec la conscience de cette pensée, qu'est justement la pensée 2, dans une même unité spirituelle. Cette réponse est manifestement en rupture avec certains propos de Descartes sur les rapports entre conscience et pensée : il ne parle pas ici d'une même *cogitatio* où, comme dans les *Principes*, I, 9 (AT VIII-1 7, 20-22 ; IX-2 28), pensée et conscience de penser seraient unes, mais de deux *cogitationes* qui sont en elles-mêmes bien distinctes et dont la simultanéité est assurée par cette temporalité particulière que Descartes a décrite un peu plus haut⁵¹. Cette simultanéité devra donc être distinguée de toute forme d'instantanéité car elle n'a lieu qu'entre des choses qui durent justement plus d'un instant. Il en va de même pour les actions de parler et de manger : si elles étaient instantanées, je ne pourrais pas constater qu'elles ont cours simultanément car ce constat succéderait à leur accomplissement, et ma pensée serait donc toujours en retard sur mon action. Je puis constater qu'elles ont lieu ensemble *maintenant* parce qu'elles *continuent* à se dérouler tandis que je les perçois. Il n'est donc nul besoin de diviser l'attention pour rendre possible la simultanéité de plusieurs *cogitationes* : il suffit d'assurer à chacune cette durabilité essentielle qui lui permettra de s'étirer jusqu'au moment suivant.

C'est dans cette perspective que le renvoi au Discours Septième de la *Dioptrique* peut également se comprendre. Descartes y explique que notre vision est faite de perceptions distinctes et confuses, ces dernières nous permettant d'orienter nos yeux « pour regarder celui [de ces objets] qu'on voudra mieux considérer » (AT VI 163, 22-23) ; averti de l'existence de telle ou telle chose, je peux détourner mon regard et considérer ce qui d'abord se tenait en marge de mon champ de vision de manière à en obtenir une perception distincte. Selon le *Traité de l'homme*, c'est l'existence d'une telle dynamique qui assure à l'œil, qui ne voit jamais distinctement qu'un seul point de l'objet, d'acquérir une perception globale de la chose qui lui fait face, par le déplacement très rapide de l'organe visuel (AT XI 157, 22-158, 6). Il y a donc en même temps qu'une perception distincte et des perceptions confuses *à un instant donné*, une évolution du distinct

⁵¹ Sur la nature de la conscience réflexive chez Descartes et le problème de sa cohérence, voir U. Thiel, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, 2011, pp. 43-49 ; L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, pp. 99-102. Pour une articulation des différentes conceptions cartésiennes de la conscience et la mise en lumière d'une « réflexion attentive » chez Descartes, voir V. Lähteenmäki, « Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes » in S. Heinämaa, V. Lähteenmäki et P. Remes (éds.), *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 177-201. Sur la réponse de Descartes à Burman, voir en particulier pp. 184-185.

vers le confus et du confus vers le distinct qui se fait *dans la durée*, évolution qui se trouve inscrite dans la nature même de l'expérience visuelle, comme l'enseignent les opticiens depuis le Moyen Âge⁵². Or, en se référant à cette expérience, il s'agit d'affirmer non seulement qu'il y a de la simultanéité dans le flux de la perception visuelle, mais aussi qu'une simultanéité du même ordre se rencontre dans le reste de notre vie mentale : si, comme on l'a vu, le temps de la pensée est le même que le temps des actions physiques, le renvoi à la *Dioptrique* suggère qu'il est aussi le même que le temps de notre perception où la succession de l'avant et de l'après s'accomplit sur la base d'une certaine contemporanéité des sensations.

Essayons maintenant de reconstruire la réponse cartésienne. La *cogitatio* est essentiellement plurielle et animée par un mouvement qui implique une simultanéité que l'on pourrait qualifier de structurelle. Cette simultanéité s'atteste sur le plan de la conscience que j'ai de mes actions, comme parler et manger, et s'applique donc à tous les types de *cogitationes*, Descartes ne faisant alors aucune différence entre sensations et conceptions intellectuelles⁵³. En effet, tout cela tient à une loi constitutive de la pensée humaine, à savoir que chaque idée *perdure* au lieu d'être immédiatement remplacée par celle qui lui succède, et ce qui l'atteste clairement c'est que nous avons conscience de notre pensée au sens où nous pouvons, en même temps qu'une pensée est présente à notre esprit, la prendre pour objet. Ce que Descartes répond donc à Burman c'est qu'il existe une *interconnexion dans la pensée* qui rend possible, au moins pour un moment, l'ouverture de notre attention à une pluralité d'objets ou de conceptions.

Un point doit encore être précisé. Burman demandait une explication quant à la possibilité de saisir en même temps une pluralité d'arguments métaphysiques : il ne semble pas que Descartes réponde à cette demande. La réponse cartésienne se place à un degré d'élaboration de la pensée situé très en deçà de cette synthèse métaphysique évoquée par son interlocuteur. On peut supposer toutefois qu'il s'agit là d'un choix philosophique. En effet, Descartes a voulu attirer l'attention de Burman sur l'essentielle pluralité des idées présentes en notre conscience et sur ce *temps de co-présence* qui leur est alloué et qui rend possible leur rencontre, leur rapprochement, leur connexion. Cette co-présence est à l'origine de la construction des raisonnements puisque c'est par son truchement que se tissent des relations entre les idées du moi et qu'un progrès peut s'accomplir dans l'argumentation par la création de relations nouvelles. Or, c'est peut-être cela que Descartes veut ultimement signifier à Burman : on ne saurait se saisir d'une pluralité d'axiomes

⁵² Voir par exemple *Witelonis perspctivæ liber secundus et liber tertius*, éd. S. Unguru, Varsovie, The Polish Academy of Science Press, 1991, III, 56-57, pp. 355-357.

⁵³ La notion de conception recevra plus loin une détermination précise, que l'on peut rapprocher de la notion de représentation (AT V 154 ; B, 46-49. Voir la note 3 en B, 48).

métaphysiques « simul et semel » ou encore « uno intuitu » ; il s'agit plutôt de se hisser progressivement, c'est-à-dire discursivement, à la compréhension de leur signification et de leur fonction au sein de l'argumentaire. Si les axiomes peuvent être embrassés, ce n'est donc *ni immédiatement ni directement*, comme l'Abrégé géométrique en donne l'illusion en les juxtaposant, mais au terme d'un certain travail de l'esprit que Descartes a autrefois appelé « méditation ». On ne peut pas être attentif à ces arguments métaphysiques *si l'on n'a pas d'abord médité*, c'est-à-dire concentré durablement son attention sur les raisons permettant de s'élever à l'intelligence des positions philosophiques et des décisions conceptuelles de leur auteur, mais aussi réitéré cet effort autant de fois que nécessaire. L'attention plurielle ne vient qu'avec la durée de la pensée⁵⁴.

Un passage de *L'Entretien* tout juste postérieur à celui que nous étudions semble aller dans ce sens. Si l'enfant ne peut avoir actuellement l'idée de Dieu qui est pourtant innée, c'est, peut-on lire, parce qu'il « est tellement enfoncé dans le corps qu'il a pour seules pensées celles qu'il tire des affections du corps » (B, 28). Descartes et Burman échangent alors leur position : le jeune théologien objecte que l'esprit « peut penser à plusieurs choses (*potest plura cogitare*) », c'est-à-dire penser à la fois aux affections du corps et à Dieu, et Descartes lui répond qu'une pensée peut précisément en empêcher une autre au sens où la pensée du corps est un *impedimentum* pour la *mens* et détourne des pensées les plus abstraites ; elle génère des *cogitationes* qui empêchent celles-ci ou les rendent plus difficiles à concevoir, comme le montre l'exemple de l'homme endormi (B, 28). Descartes ne nie pas ici qu'il puisse y avoir plusieurs pensées simultanées dans l'esprit humain, mais il nie que cette possibilité soit *immédiatement* accessible. On retrouve donc la leçon des *Méditations* : seule l'*abductio* métaphysique permettra, au fil d'une ascèse volontaire, de lever les obstacles qui empêchent notre pensée de prendre toute son ampleur en tournant son attention vers ce qui n'a aucune affinité avec les sens. Or, de même que nous pouvons nous prémunir contre le corps et ses distractions, de même nous pouvons travailler à nous rendre plus attentifs aux choses métaphysiques et apprendre à fixer en nous ce qui est nécessaire au développement de cette pensée. Ce n'est pas un hasard si Descartes déclare à Burman au terme de leur dispute sur la Troisième Méditation que « puis donc que notre pensée est ainsi capable d'embrasser plus d'une seule chose, et qu'elle ne se fait pas en un instant, il est manifeste que nous pouvons embrasser (*complecti posse*) la démonstration de l'existence de Dieu dans sa totalité » (B, 24-25) : nous le *pouvons*, mais ce pouvoir exige encore pour être actualisé la mise en œuvre d'un dispositif et d'une durée spécifiques à la *philosophia prima*.

⁵⁴ Sur l'exercice méditatif cartésien et ses sources historiques, voir D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris, PUF, 2005, pp. 137-182.

4. Attention et simultanété dans la Troisième Méditation

Cette dernière déclaration de Descartes n'est-elle toutefois pas excessive ?

Il s'agissait aux yeux de Burman de justifier la saisie simultanée des axiomes nécessaires à la conduite d'une preuve de l'existence de Dieu. Descartes nous a semblé défendre une position *plus faible* en affirmant la possibilité que plusieurs idées se rencontrent dans un même laps de temps. Il passe maintenant à une position *plus forte*, à savoir la possibilité de ressaisir synoptiquement la démonstration de la Troisième Méditation *dans son intégralité*. Comment la conscience du méditant pourra-t-elle atteindre une telle amplitude ? En quoi cette synopsis consiste-t-elle alors ?

L'étude de la Troisième Méditation peut éclairer ce point et, pourvu que l'on en reprenne les principales étapes, fournir aussi une conception plus concrète de la fonction qu'y joue l'attention. La procédure méthodique qui en occupe le centre est bien connue : le méditant passe en revue les idées qu'il possède en lui et en examine l'origine possible en mobilisant à cet effet les notions de causalité et de réalité objective ; il aboutit de cette manière à une preuve de l'existence de Dieu puisqu'un tel être est manifestement la seule cause possible de l'idée de « substance infinie » au sein de la pensée de l'*ego* (AT VII 45, 9-19)⁵⁵. En réalité, cet aboutissement n'en est pas tout à fait un : en définissant Dieu par l'énumération de ses attributs principaux (45, 11) puis en soumettant ceux-ci à un examen attentif (45, 15), Descartes *ne parvient pas* à la déduction que l'*ego* n'est pas cause de l'idée de Dieu, mais seulement à la « persuasion » de moins en moins vive que l'*ego* puisse l'être : « Or ces avantages sont si grands & si éminents, que plus attentivement je les considère (*quo diligentius attendo*), & moins (*tanto minus*) je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. » (45, 14-16 ; IX-1 36)⁵⁶ Le travail de l'attention possède une certaine efficacité, mais rien n'assure qu'il suffira à éradiquer l'opinion présomptueuse que l'*ego* a d'abord de lui-même. Si l'examen des attributs divins constitue une étape centrale dans la démonstration de l'existence de Dieu, il semble que cet examen puisse seulement modifier une croyance sans fonder encore une connaissance authentique⁵⁷. En réalité, c'est la constitution de l'idée de Dieu en une idée claire et distincte et même en « la plus vraie, la plus claire & la plus distincte de toutes celles qui sont

⁵⁵ Sur la première preuve de la Troisième Méditation, voir la lecture qu'en a proposée H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, pp. 122-126.

⁵⁶ Signalons cependant que le mot « persuasion » se trouve uniquement dans la traduction française, le latin utilisant une expression plus neutre (*tanto minus a me solo profecta esse posse videantur*, 45, 16) mais qui ne renvoie en aucun cas à une situation cognitive de plus haute dignité. Sur le sens cartésien de la *persuasio*, voir H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 91-93.

⁵⁷ Que ces attributs proviennent peut-être de l'*ego*, c'est d'ailleurs ce qui sera objecté quelques lignes plus bas (46, 29-47, 1).

en mon esprit » (46, 27-28 ; IX-1 37) qui semble devoir répondre à cette difficulté. Car ce n'est pas en prenant pour objet d'attention la diversité de ses attributs que Dieu pourra se faire connaître ; c'est au contraire par la considération de son *idea vera*, renfermant toutes les perfections qui lui sont propres, avec l'incompréhensibilité même qui s'y attache, qu'un savoir en sera acquis, et que, ce faisant, sera atteint un fondement plus solide pour une démonstration (46, 18-28)⁵⁸. Au lieu que s'affaiblisse la « persuasion » que je peux être la cause de mon idée de Dieu, j'atteindrai peut-être par la considération de cette *idea vera* la certitude du contraire. Il reste qu'un peu plus bas l'attention s'impose à nouveau comme une limite à la démarche métaphysique et provoque une nouvelle rupture au sein de l'argumentaire :

« Et certes je ne vois rien dans tout ce que je viens de dire (*in his omnibus*), qui ne soit très aisé à connaître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement (*diligenter attendenti*) ; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention (*cum minus attendo*), mon esprit se trouvant obscurci & comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient (*recordor*) pas facilement de la raison pourquoi (*cur*) l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien, doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait. » (47, 24-48, 2 ; IX-1 38)

Je peux me persuader par maints arguments que je ne saurais être cause de l'idée de Dieu, répondre aux objections nombreuses qui se présentent à moi, et ainsi renforcer ma « persuasion » qu'il ne peut en être autrement ; il n'empêche que si je considère la seule idée de Dieu, comme il arrive avec le relâchement de l'attention *qui me fait perdre de vue les raisons précédemment exposées*, elle ne me conduit pas, à ce stade des *Méditations*, à la certitude de l'existence d'un être divin en dehors de moi. Ce relâchement est donc révélateur : l'érosion du lien attentionnel dont dépend la conclusion de l'idée à l'existence laisse la place à un lien mémoriel qui, dans le contexte du doute, expose le méditant au retour de l'imagination⁵⁹. Descartes a détourné l'attention des attributs divins vers l'idée claire et distincte de Dieu ; mais de cette idée claire et distincte de Dieu à la conclusion de son existence il y a une distance dont le franchissement est problématique pour une raison qui n'est pas expressément formulée par le méditant. Il est probable que cette raison soit la complexité du dispositif argumentatif mobilisé : la considération directe de l'idée de Dieu appelait en effet la médiation de la réalité objective de l'idée afin de passer de

⁵⁸ Sur ce passage et, plus généralement, sur l'instauration de l'*idea vera* et sa fonction, nous sommes redevables aux analyses d'I. Agostini (*L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Milan, Le Monnier Università, 2011, pp. 46-52 et pp. 66-67).

⁵⁹ Le concept d'attention devrait donc être mieux pris en compte lorsque l'on considère « l'explicitation » (I. Agostini, *op. cit.*, p. 84) des perfections dans l'idée de Dieu dans la Troisième Méditation : si je perçois tout ce qui est contenu dans l'idée de Dieu clairement et distinctement, cette perception est nécessairement finie en durée et ne peut donc pas comme telle fonder une preuve recevable.

celle-ci à sa cause ; or, la suite de l'argumentaire ne recourt plus à cette médiation, s'en tenant seulement à l'axiome de l'équivalence de la cause à l'effet (49, 23-25 ; IX-1 39)⁶⁰. Une chose est du moins certaine : si Descartes doit consentir à un nouvel effort métaphysique (47, 29-48), il est absolument crucial qu'il mette la preuve de l'existence de Dieu à l'abri des fluctuations de l'attention⁶¹.

La stratégie cartésienne va consister à détourner l'attention de l'idée de Dieu pour la tourner vers d'autres idées : celle du moi lui-même et celle du temps dont il est expressément signalé qu'elle fait l'objet d'une considération attentive (49, 5-6). Le mouvement argumentatif change de visée : il ne s'agit plus d'établir que l'idée d'infini ne saurait être l'effet du fini (comme c'était le cas dans la première preuve), mais de considérer le fini lui-même, à savoir l'*ego*, pour s'élever à l'être infini. Au lieu de chercher à tirer de « l'idée d'un être souverainement parfait » l'existence de Dieu, Descartes ajoute une prémisse à sa preuve : « Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe & que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire de Dieu) est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée. » (51, 2-5 ; IX-1 40. Nous soulignons) Alors que précédemment le passage de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu semblait problématique, il ne constitue désormais plus une aporie majeure. La considération de l'*ego* permet de passer d'un être existant à la cause nécessaire de cet être que Descartes identifie ensuite (49, 21-51, 5) à « ce que j'appelle Dieu » (49, 21 ; IX-1 39), avant d'envisager enfin comment Dieu est la cause de l'idée de Dieu (51, 6-14). L'idée de Dieu n'est donc pas considérée comme un effet permettant de remonter à l'existence d'une cause mais comme un moyen d'identification d'une cause à laquelle on est préalablement remonté à partir de l'*ego* ; cette idée est reconnue ensuite, tout à la fin du cheminement, comme la « marque » de Dieu. C'est donc en tant qu'elle est *secondaire* par rapport à l'*ego*, c'est-à-dire idée *de l'ego*, que l'idée de Dieu devient effective

⁶⁰ C'est ce que confirme Descartes dans les *Secondes Réponses* (AT VII 136, 4-9). Dans ce même texte, il laisse entendre que la première preuve démontre effectivement l'existence de Dieu et que la seconde n'est qu'une concession en faveur des esprits les plus faibles. Mais, pour les raisons que nous avons indiquées, il n'est pas si clair que le méditant ait démontré *pour lui-même* l'existence de Dieu au terme du premier mouvement.

⁶¹ Ce que la preuve *a priori* réalisera dans la Cinquième Méditation en rompant avec le réquisit d'une attention pleine et entière à l'idée. L'idée innée se caractérise par son « implicite », c'est-à-dire par ce qui en elle échappe à l'attention et fonde alors son caractère apodictique (I. Agostini, *op. cit.*, pp. 79-81 ; voir Descartes à Mersenne, 23 juin 1641, AT III 383, 11-20). Ce que confirme la seule occurrence de l'attention dans la Cinquième Méditation (*diligentius attendenti*, AT VII 66, 7-8) mobilisée uniquement pour lever l'obstacle de la distinction « habituelle » (66, 4 ; voir aussi les *Premières Réponses*, 116, 9-12) entre essence et existence (*diligenter attendent*, 116, 26-27), et non pour saisir positivement le lien entre Dieu et l'existence nécessaire. Sur ce dernier point, voir O. Dubouclez, *Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, PUF, 2013, pp. 350-351.

dans la démonstration de la Troisième Méditation⁶², et c'est aussi en tant qu'elle est, sur le plan argumentatif, secondaire par rapport à l'existence de l'*ego* que l'existence divine peut être nécessairement conclue.

Or, il semble que ce soit cet aboutissement que Descartes ait en vue lorsqu'il prétend dans *L'Entretien avec Burman* que l'on « peut embrasser la démonstration de l'existence de Dieu dans sa totalité » (B, 24-25). Il ne s'agit pas d'embrasser tout le texte de la Méditation, ni d'avoir présents à l'esprit tous les arguments énoncés par le méditant. Il s'agit plutôt de saisir *ensemble* deux idées, celles de l'*ego* et celle de Dieu ; car c'est dans la mesure où la seconde est indissociable de la première, vers laquelle se tourne expressément l'attention, que se condense et s'achève la preuve recherchée à la fin de la Troisième Méditation :

« Lorsque je fais réflexion sur moi (*dum in meipsum mentis aciem converto*), non seulement je connais (*non modo intelligo*) que je suis une chose imparfaite, incomplète, & dépendante d'autrui, qui tend & qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur & de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps (*sed simul etiam intelligo*), que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, & dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment & seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement & infiniment, & ainsi qu'il est Dieu. Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée de Dieu, si Dieu n'existait véritablement. » (AT VII 51, 23-52, 2 ; IX-1 41)

La formule « non modo intelligo... sed simul etiam intelligo » articule deux actes intellectuels qui sont exactement contemporains l'un de l'autre. En effet, il ne s'agit plus, comme précédemment, de conclure de ce que je ne saurais produire l'idée de Dieu à son existence nécessaire, mais de mettre en évidence le fait que penser à soi-même implique *en même temps* de penser à Dieu comme à celui dont dépend justement la conception que l'on a de soi. Autrement dit, la « dépendance » ne consiste pas en une relation causale, et donc médiate, entre Dieu et son idée en moi, mais en la coexistence dans la *mens* de la conception de ma nature finie et de celle d'un être actuellement infini⁶³. La dernière phrase de la

⁶² Que la preuve *a posteriori* soit une preuve par les effets à partir de l'*ego*-en-tant-qu'il-porte-l'idée-de-Dieu (et non à partir de la seule idée de Dieu comme ce semblait d'abord être le cas), c'est ce que Descartes affirme dans les Premières Réponses pour se différencier de Thomas d'Aquin (AT VII 107, 20-23). Voir aussi Descartes à Mesland, 2 mai 1644 (AT IV 112, 7-20).

⁶³ Sur le changement de stratégie de Descartes dans la relation fini/infini dans la seconde version de la preuve de l'existence de Dieu, voir J.-M. Beyssade « The Idea of God and the Proofs of his Existence » in J. Cottingham (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992, pp. 194-195.

citation insiste sur le fait qu'il s'agit là de l'essentiel de la preuve avancée dans la Troisième méditation : l'appréhension du moi fini avec l'idée d'un autre infini sans l'existence duquel je ne serais pas ce que je suis. Le début de la Quatrième Méditation exprimera cette même simultanée en insistant encore sur le fait que l'attention se porte d'abord vers le fini (*cumque attendo me dubitare*, 53, 9-10) plutôt que vers l'idée de Dieu, et que la conscience de l'imperfection de mon être fait surgir (*mihi occurrit*, 53, 12) l'idée de Dieu comme ce dont l'existence nécessaire se conclut sans peine (53, 12-15). Un tel usage de l'attention ne correspond-il pas d'ailleurs à ce dont l'*ego* est très exactement capable pour Descartes ? Nous pouvons embrasser la preuve de l'existence de Dieu en sa totalité parce que cette preuve, qui avait d'abord pris la forme d'une procédure classificatoire passant en revue de multiples idées, s'offre finalement à cette attention simultanée *ad duo* évoquée par les *Regulæ* et confirmée dans son principe par *L'Entretien avec Burman*.

*

L'intérêt du débat que nous venons d'étudier ne relève pas seulement de l'érudition historique. Certes, on y voit Descartes entrer dans une controverse d'origine aristotélicienne et avancer ses propres arguments. Mais on le voit aussi insister sur un aspect fondamental de sa métaphysique : si celle-ci est soumise à un modèle sériel ou linéaire, celui de « l'ordre des raisons » cher à Martial Gueroult, nous apercevons dans l'échange avec Burman que cette linéarité doit se combiner avec une certaine *capacité synoptique*. Car ce n'est pas par l'affirmation de la succession des idées dans l'esprit que la conception cartésienne de la temporalité de la pensée est originale, mais au contraire par le fait qu'il existe un autre plan sur lequel les pensées peuvent *coexister dans le même moment*, condition essentielle de l'existence du discours et, partant, de l'élaboration progressive des arguments au fil de l'exercice méditatif.

Cette *synopsis des raisons* joue un rôle crucial dans la Troisième Méditation : d'une part parce qu'elle seule peut assurer l'atteinte d'une certitude indépendante de la garantie de Dieu (en rendant possible l'appréhension simultanée de plusieurs axiomes) et, d'autre part, parce que la preuve de l'existence de Dieu, du fait de sa complexité conceptuelle mais aussi des variations attentionnelles qu'elle sollicite, ne trouve sa pleine effectivité qu'à l'extrême fin de la Méditation où elle se récapitule dans la *saisie simultanée du fini et de l'infini*. Ce que suggère du même coup une telle lecture c'est qu'il existe chez Descartes une conception originale de la puissance de l'esprit, capable non seulement d'atteindre des connaissances claires et distinctes, mais aussi *d'opérer simultanément sur une multiplicité d'objets*

mentaux, c'est-à-dire de dépasser la stricte discursivité à laquelle l'être humain est ordinairement restreint. Il reste à approfondir l'étude de ce *modus operandi* chez Descartes mais aussi, plus généralement, à en éclairer la signification et la portée au sein de l'histoire de la philosophie moderne.