Hill (James), *Descartes and the Doubting Mind*, « Bloomsbury Studies in Philosophy », London/New Delhi/New York/Sydney, Bloomsbury, 2012, 161 p. Dans cette étude stimulante, l’A. entreprend de penser à nouveaux frais la conception cartésienne de l’esprit conçu comme *res cogitans*. Il conteste en particulier l’équivalence entre pensée et conscience (au sens d’une « conscience phénoménale » où sensations et actes intellectuels jouiraient d’un égal statut), pour montrer que la pensée s’entend principalement chez Descartes comme une activité intellectuelle et l’*ego* comme une *substantia intelligentia* (selon l’expression de la *Sixième méditation*, AT, VII, 78, 25)*.* Toutes les pensées ne se valent pas, et c’est une telle différenciation (l’A. parle d’un « dualisme mental », p. 6), qui constitue la véritable rupture avec la conception aristotélicienne de l’esprit. La justification de cette thèse conduit l’A. à remettre en cause plusieurs idées reçues sur la nature de la méditation cartésienne, mais aussi à adopter une perspective critique sur la thèse des « animaux-machines » qui est selon lui indissociable de la métaphysique de Descartes (ce point fait l’objet d’un assez long développement dans le chapitre VII, p. 94-117). Concentrons-nous sur quelques aspects originaux de cette étude. 1) Le premier concerne le statut du doute : il n’y a pas de doute universel chez Descartes, ce qui veut dire que l’intellect lui-même n’est pas objet de doute et que les « notions communes » propres à la logique et à la métaphysique n’y succombent pas (p. 60-64 ; voir déjà J.-L. Marion, « Quelle est la méthode dans la métaphysique ? Le rôle des natures simples dans les *Meditationes* », in *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p. 75-109). Elles s’exceptent de la *dubitatio* dans la mesure même où celle-ci vise à les dévoiler à l’*ego* (p. 62). L’A. avance pour défendre cette thèse l’idée que le méditant est dans la *Première méditation* tout entier dominé par l’esprit « empiriste » de la philosophie aristotélicienne (p. 14-16) dont il tend à se libérer. Il trouve une confirmation explicite de sa lecture dans *L’Entretien avec Burman* (p. 61). 2) Un second argument en faveur de la primauté de la *cogitatio ut intellectio* est le fait que l’intellect soit chez Descartes immanent à l’acte de sentir (p. 130), l’A. généralisant ainsi à toute la théorie cartésienne de la perception les acquis de l’analyse du morceau de cire. D’autres arguments étayent cette thèse, en particulier l’étude de ce que l’A. appelle le « rêve lucide » qui permet, selon lui, d’affirmer l’indépendance de l’intellect à l’égard de l’imagination (puisqu’il y a dans le rêve une conscience du rêve qui ne s’explique que par un acte de nature intellectuelle et met en exergue la « transcendance » de la raison, p. 55-56). L’A. remarque que la situation du « rêve lucide » est précisément celle du méditant lorsqu’il fait l’hypothèse qu’il est en train de rêver dès la *Première méditation* (p. 56). L’analyse de la vision et de l’activité sensorielle confirme encore cette immanence de l’intellect au sentir (p. 96-97). 3) Un troisième argument consiste dans l’affirmation qu’il existe chez Descartes des contenus mentaux non-conscients (p. 125), autrement dit que la conscience ne saurait épuiser le champ de la *cogitatio*. L’A. commence par neutraliser la définition de la pensée dans les *Secondes réponses* (AT, VII, 160, 7-13) en arguant que le terme de « conscientia » n’est pas clair en lui-même (p. 122), la définition cartésienne de la pensée étant donc en quelque manière verbale. On touche alors à ce qui constitue l’originalité du livre et soutient l’ensemble de l’argumentaire, à savoir une insistance particulière sur le concept d’attention (voir en particulier le ch. V, 4, p. 72-75). Concept essentiel puisqu’il permet de dégager la possibilité qu’il y ait dans la *mens* une *cogitatio* qui ne soit pas prise actuellement en vue et se tienne donc en réserve (p. 126). L’activité même de l’esprit qui fait passer du confus au clair implique que ce qui est pensé ne soit pas tout entier présent à l’esprit et qu’il y ait dans la *cogitatio* elle-même des degrés de conscience. L’existence d’un tel pouvoir d’attention libère ipso facto la *mens* de la dépendance à l’égard d’images venues des sens ou de l’imagination : sans l’attention, ou plutôt avec une attention qui serait entièrement fixée sur l’image qui s’imposerait à l’esprit, la *res cogitans* ne pourrait en aucun cas exister indépendamment du sensible. C’est parce qu’il existe pour l’*ego* la possibilité originaire d’une orientation vers tel ou tel domaine d’objets que la méditation possède un horizon positif, celui de la conversion de la *mens* se prenant elle-même pour objet. L’A. montre bien comment la hiérarchie aristotélicienne des facultés se distingue de leur organisation cartésienne où la *mens* occupe une position différente, libre de s’orienter vers l’intérieur ou vers l’extérieur, s’établissant sur l’existence de structures innées comprises comme des dispositions plutôt que comme un contenu mental positif (p. 83-87). On peut regretter que l’A. ne commente pas de manière précise le célèbre passage de la *Troisième méditation* où Descartes semble écarter purement et simplement la possibilité qu’existe une faculté inconsciente dans l’*ego* (AT, VII, 49, 12-20 ; IX, 39) et qu’il ne se mesure pas plus directement aux travaux sur cette question (dont bien sûr l’étude classique de G. Rodis-Lewis, *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme,* PUF, 1950). En dépit de sa brièveté, la force de cet ouvrage réside dans sa capacité à proposer de nouvelles pistes de lecture pour lire la métaphysique cartésienne et la stratégie de la méditation qui lui est inhérente.

O.D.