

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

**A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600**



Université d'Ottawa • University of Ottawa

Université d'Ottawa

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE HABITUELLE CHEZ LOCKE

par Colette Jubinville

Département de philosophie

**Thèse de maîtrise présentée à l'École des
études supérieures et de la recherche**

Colette Jubinville

Ottawa, Canada - 1995



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced with the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-20925-3

RÉSUMÉ

L'étude porte sur la notion de connaissance habituelle définie par Locke dans *An Essay Concerning Human Understanding*; elle compare le problème soulevé par Locke à une question semblable examinée par Descartes dans les *Méditations métaphysiques* et elle analyse la critique formulée par Leibniz dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

Tout comme l'argument cartésien de l'existence d'un dieu bienveillant, le principe lockien de l'immutabilité des rapports entre idées ne réussit pas à protéger la mémoire contre les critiques sceptiques. Ce problème met en évidence les limites de la conception intuitionniste de la connaissance partagée par Locke et Descartes, mais il permet aussi de montrer que le scepticisme de Locke à l'égard de la mémoire est plus nuancé qu'on a pu le croire.

De plus, l'étude aborde brièvement la conception leibnizienne d'une « mémoire immédiate » et elle l'applique au *cogito* cartésien.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
I Locke et le problème de la connaissance habituelle	4
I.I Limites de l'intuition	4
I.II La connaissance démonstrative : intuition plus mémoire	7
I.III La mémoire : confiance malgré tout	11
I.IV La connaissance habituelle	16
I.V Une curieuse preuve de remplacement	18
I.VI Première analyse	21
I.VII Un autre éclairage	25
II Un point de vue cartésien	27
II.I Pertinence de la comparaison	27
II.II Les <i>Règles</i> : intuition, démonstration et mémoire	28
II.III Les <i>Méditations métaphysiques</i> : garantie divine et science	32
II.IV Cercles cartésiens : un débat révélateur	38
II.V Une mise au point : la connaissance habituelle chez Locke et Descartes	42
III La critique leibnizienne	45
III.I Leibniz critique de Locke	45
III.II La connaissance habituelle dans les <i>Nouveaux essais</i>	47
III.III Éléments d'une critique leibnizienne	52
III.IV Incursion sur l'île du <i>cogito</i>	59
CONCLUSION : Un bref retour sur Locke	67
BIBLIOGRAPHIE	73

INTRODUCTION

Dans le quatrième livre de *l'Essay concerning Human Understanding*, Locke soulève la question de la connaissance dite habituelle. Le sujet est important, car la plupart de nos connaissances tombent éventuellement dans cette catégorie : est connaissance habituelle tout ce que j'ai su autrefois et que je suis en mesure de rappeler maintenant à mon esprit. Locke pense que le rôle joué par la mémoire dans ce type de connaissance peut poser problème; il propose donc une solution qui, selon lui, permet de contourner cette faculté notoirement faillible et de conserver à ces souvenirs le statut de connaissance véritable. La présente étude examine cette entreprise au moyen d'un parcours à trois étapes : tout d'abord, nous situerons et analyserons la question de la connaissance habituelle à l'intérieur de la théorie de la connaissance lockienne, puis nous la comparerons à un problème semblable qui se trouve dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes et, finalement, nous exposerons la critique formulée par Leibniz dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

On ne trouvera pas ici un portrait complet de la théorie lockienne de la connaissance : plutôt que son empirisme, c'est l'intuitionnisme de Locke qui constituera le point de départ de notre enquête et nous nous y limiterons dans la mesure où il fournit le cadre suffisant à la définition du problème de la connaissance habituelle. Cet intuitionnisme, Locke le partage avec Descartes et, à vrai dire, avec beaucoup d'autres;

en effet, ni l'un ni l'autre ne s'écartent notablement de l'usage qui, jusqu'à Kant, reconnaîtra dans l'intuition un acte intellectuel, semblable à la vision, qui permet la connaissance des objets présentés à l'esprit¹. Que ces objets soient les êtres eux-mêmes ou des idées les représentant importe peu pour ce qui est du rôle que cette faculté joue dans la connaissance habituelle et on ne trouvera donc pas ici des discussions sur, par exemple, la théorie des idées ou encore la nature particulière du réalisme de Locke.

Nous décrirons l'intuitionnisme lockien et le relierons à son pendant cartésien. Nous verrons également que, s'il a suscité l'attaque de Leibniz, il constitue également un terrain de rencontre intéressant entre les systèmes de Locke et de son critique relativement à la question qui nous occupe; nous y trouverons en effet l'occasion inattendue d'explorer plus avant, grâce aux problèmes soulevés chez Leibniz par une certaine radicalisation du doute visant la mémoire, les limites de cette faculté ainsi que les formes de scepticisme qui la visent. C'est grâce à ce dernier éclairage que nous souhaitons montrer comment Locke, probablement inspiré par Descartes mais ne le copiant pas, s'est penché d'une façon personnelle sur le problème que pose la mémoire à l'intérieur d'une conception intuitionniste de la connaissance. Selon nous, Locke a proposé une solution peut-être insatisfaisante, mais certainement plus nuancée qu'il n'y paraît d'abord. Nous pensons que la critique n'a pas suffisamment relevé les distinctions

¹ Étienne Gilson établit ce lien entre Descartes et la tradition scolastique : *Index scolastico-cartésien*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913, n° 87, p. 53.

sur lesquelles il se serait fondé et nous tenterons par conséquent de les rendre plus apparentes à l'aide du parcours présenté dans les pages qui suivent.

I Locke et le problème de la connaissance habituelle

I.1 **Limites de l'intuition**

Dans *An Essay concerning Human Understanding*², Locke propose un modèle de la connaissance humaine où l'intuition occupe une place centrale. Il est vrai que l'on caractérise Locke moins souvent par ce trait rationaliste que par l'aspect empiriste de sa théorie des idées; cependant, il faut bien reconnaître que celles-ci ne suffisent pas, sans l'intuition, à constituer une théorie de la connaissance complète³. Pour Locke, la connaissance est le résultat de la perception par l'intuition des rapports nécessaires entre les idées⁴. Il existe, selon lui, quatre types de rapports connaissables : d'identité ou de diversité; de relation; de coexistence, ou connexion nécessaire; et d'existence

² John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, édition de Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. Cette édition se fonde sur la quatrième édition de l'*Essay* (1700), la dernière autorisée par Locke. Il n'existe qu'une traduction française, celle de Pierre Coste, un contemporain et ami de Locke : *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, facsimile de la 5^e édition (1755), édité par Émilienne Naërt, Paris, Vrin, 1972. Nous citons les passages d'après la numérotation des sections (livre.chapitre.paragraphe), qui est identique dans les deux versions sauf pour le livre I, où Coste a intitulé le premier chapitre "Avant-propos" et commencé la numérotation au chapitre suivant. Le cas échéant, nous donnons les deux renvois. Nous reproduisons l'orthographe et la ponctuation retenues par Coste et Nidditch, capitales et italiques comprises.

³ Richard Aaron note que les deux derniers livres de l'*Essay*, y compris le livre IV, où se trouve l'essentiel de la théorie de la connaissance de Locke, sont rationalistes; Richard Aaron, *John Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1971 (3^e édition), p. 10. Sur le rationalisme de Locke en général, consulter l'appendice IV, p. 331-351.

⁴ E, 4.1.2 et 4.2.1.

réelle⁵. Parmi ceux-ci, Locke remarque que les trois premiers appartiennent à la catégorie des relations⁶, ce qui permet donc d'appliquer aux rapports d'identité/différence et de coexistence, tout ce qui, dans la discussion sur la connaissance, est dit des relations. Le dernier type de rapports semble pour sa part faire l'objet d'une sorte de réticence en ce qui concerne sa « connaissabilité », n'obtenant que de justesse le statut de certitude⁷. La connaissance intuitive est par ailleurs contrastée avec le jugement de probabilité⁸, qui n'est pas une connaissance véritable : la première est autonome, pas le second. La connaissance véritable ne s'appuie que sur les idées qu'elle considère, qui en quelque sorte montrent d'elles-mêmes leur connexion, alors que pour croire ou donner son assentiment aux relations probables, il est nécessaire de s'appuyer sur *autre chose* : dans la probabilité, « That which makes me believe, is something extraneous to the thing I believe; something not evidently joined on both sides to, and so not manifestly showing the Agreement, or Disagreement of those *Ideas*, that are under consideration »⁹. L'intuition ne relève pas de la croyance ou du jugement; elle est une sorte de vision de

⁵ E, 4.1.3, une classification que Alexander Campbell Fraser, dans son édition de l'*Essay* (John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, New York, Dover, 1959, vol. 2 [de 2 volumes], p. 168-9, note 3) qualifie de « crude and hardly logical ».

⁶ E, 4.1.7.

⁷ E, 4.2.14.

⁸ E, 4.15.1. Locke donne à « jugement » un sens différent des scolastiques ou de Descartes, mais probablement proche de Hobbes : son domaine est limité aux probabilités, à l'*opinion*. Consulter à cet effet Michael Ayers, *Locke : Epistemology & Ontology*, London, Routledge, 1991 (1993 pour l'édition en un volume), vol. I, chap. 10 et 13.

⁹ E, 4.15.3.

l'esprit essentiellement infaillible et irrésistible, de laquelle est issue toute la connaissance humaine :

« For in this [*intuitive Knowledge*], the Mind is at no pains of proving or examining, but perceives the Truth, as the Eye doth light, only by being directed toward it [...] Such kind of Truths [that *White* is not *Black*, etc.], the Mind perceives at the first sight of the *Ideas* together, by bare *Intuition*, without the intervention of any other *Idea*; and this kind of Knowledge is the clearest, and most certain, that humane Frailty is capable of. This part of Knowledge is irresistibile, and like the bright Sun-shine, forces it self immediately to be perceived, as soon as ever the Mind turns its view that way; and leaves no room for Hesitation, Doubt, or Examination, but the Mind is presently filled with the clear Light of it. 'Tis on this *Intuition*, that depends all the Certainty and Evidence of all our Knowledge, which Certainty every one finds to be so great, that he cannot imagine, and therefore not require a greater ».¹⁰

Mis à part le problème de justifier une telle faculté¹¹, que nous n'aborderons pas ici, cette conception a pour conséquence d'accorder un statut très précaire, essentiellement temporaire, à la connaissance : en effet, tout ce qui, une fois connu,

¹⁰ E, 4.2.1. D'autres passages pertinents comprennent : « the Mind clearly and infallibly perceives each *Idea* to agree with it self, and to be what it is; and all distinct *Ideas* to disagree, *i.e.* the one not to be the other : And this it does without any pains, labour, or deduction; but at first view, by its natural power of Perception and Distinction », « And if there ever happen any doubt about it, 'twill always be found to be about the Names and not the *Ideas* themselves, whose Identity and Diversity will always be perceived, as soon and as clearly as the *Ideas* themselves are, nor can it possibly be otherwise. » (4.1.4); « And this, therefore, as has been said, I call *Intuitive Knowledge*; which is certain, beyond all Doubt, and needs no Probation, nor can have any; this being the highest of all Humane Certainty » (4.17.14).

¹¹ Comparable à celui de justifier la raison et peut-être se confondant avec lui; c'est une entreprise que Locke ne réussit pas, voire ne tente pas, selon Peter Schouls; « Locke and the Dogma of Infallible Reason », *Revue internationale de philosophie*, 42 (165), 1988, p. 115-132.

tomberait hors du faisceau présent et éphémère de l'intuition ne serait plus à strictement parler une connaissance. De même, tout assemblage d'idées qui, en raison de sa complexité, dépasserait l'ampleur de ce faisceau, ne pourrait jamais en devenir. Car ce faisceau est très étroit selon Locke : « the narrow Mind of Man, not being capable of having many *Ideas* under View and Consideration at once »¹², qui va même jusqu'à affirmer que l'entendement ne peut considérer qu'une chose à la fois : « our finite Understandings being able to think, clearly and distinctly, but on one thing at once »¹³. Locke n'ignore pas ces problèmes et il tente d'y remédier en établissant de nouvelles distinctions - entre connaissance actuelle et habituelle¹⁴, et connaissance démonstrative et intuitive, ou médiate et immédiate¹⁵ - qui lui permettront d'élargir considérablement le concept de connaissance sans apparemment menacer le privilège accordé à l'intuition.

I.II La connaissance démonstrative : intuition plus mémoire

Ainsi, par exemple, ce qui dépasse l'archétype de la connaissance intuitive, où l'entendement saisit d'emblée les rapports entre deux idées, instantanément et sans intermédiaire, pourra être l'objet de la connaissance dite démonstrative. L'importance de

¹² E, 2.10.2. Voir également 2.10.9, pour une comparaison avec les intelligences angéliques.

¹³ E, 4.1.8.

¹⁴ E, 4.1.8.

¹⁵ E, 4.2.

celle-ci est grande car, note Locke, la plupart de nos connaissances en dépendent¹⁶.

Cette connaissance par preuves est certaine, quoique souvent moins claire, et donc plus imparfaite, que la connaissance intuitive :

*« This Knowledge by intervening Proofs, though it be certain, yet the evidence of it is not altogether so clear and bright, nor the assent so ready, as in intuitive Knowledge » (A); « 'Tis true, the Perception, produced by Demonstration, is also very clear; yet it is often with a great abatement of that evident lustre and full assurance, that always accompany that which I call intuitive; like a Face reflected by several Mirrors one to another, where as long as it retains the similitude and agreement with the Object, it produces a Knowledge; but 'tis still in every successive reflection with a lessening of that perfect Clearness and Distinction, which is in the first, till at last, after many removes, it has a great mixture of Dimness, and is not at first Sight so knowable, especially to weak Eyes » (B).*¹⁷

Cette comparaison entre la connaissance intuitive et la connaissance démonstrative crée l'illusion d'une distinction essentielle; en réalité, la seconde n'est qu'une extension de la première qui s'appuie sur la mémoire. La démonstration est constituée d'une série d'étapes¹⁸ grâce auxquelles les idées à comparer le sont indirectement : elles sont

¹⁶ E, 4.17.2. Dans ce passage, Locke utilise également le terme « déduction », sans différence de sens notable.

¹⁷ A : E, 4.2.4; B : 4.2.6. La question de la certitude est loin d'être simple chez Locke : on doit reconnaître qu'il y distingue des degrés, mais cette gradation n'invalide pas nécessairement le contraste qu'il établit entre connaissance et probabilité. Douglas Odegard s'est penché sur ces problèmes dans « Locke on Certainty and Probability », *The Locke Newsletter*, 11, 1980, p. 77-88, et « Locke and General Knowledge : A Reconstruction », *History of Philosophy Quarterly*, 10 (3), 1993, p. 225-239. Ayers, *op. cit.*, vol. I, chap. 11 et 12, y touche également, et l'ouvrage de Henry G. van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, comporte un chapitre sur Locke.

¹⁸ ou de « degrés » : Coste, 4.2.7.

comparées non entre elles, mais avec des idées intermédiaires¹⁹ ou « preuves », et les rapports ainsi perçus intuitivement forment une chaîne d'intuitions faisant apparaître la relation entre les idées de départ : « So that to make any thing a *Demonstration*, it is necessary to perceive the immediate Agreement of the intervening *Ideas*, whereby the Agreement or Disagreement of the two *Ideas* under Examination (whereof the one is always the first, and the other the last in the Account) is found »²⁰. Malgré les apparences, ce type de savoir n'est pas restreint aux idées mathématiques, affirme Locke²¹ : il pense notamment à l'existence divine, connaissable selon lui par démonstration²², ainsi qu'à la morale, domaine du savoir où les démonstrations seraient possibles et souhaitables²³. La connaissance démonstrative ne se borne pas non plus à l'universel, mais relève avant tout, *comme toute connaissance réelle*, du particulier :

« [T]he immediate Object of all our Reasoning and Knowledge, is nothing but Particulars. Every Man's Reasoning and Knowledge, is only about the *Ideas* existing in his own Mind, which are truly, every one of them, particular Existences : and our Knowledge and Reasoning about other Things, is only as they correspond with those our particular *Ideas*. So that the Perception of the Agreement, or Disagreement of our particular *Ideas*, is the whole and utmost of all our Knowledge. Universality is but accidental to it, and consists only in this, That the particular *Ideas*, about which it is, are such, as more than one particular Thing can correspond with, and be represented by. But the Perception of the Agreement, or Disagreement of any two *Ideas*, and consequently, our Knowledge, is equally clear and

¹⁹ « moyennes » ou « intermédiares », traduit Coste : 4.2.7; 4.1.9.

²⁰ E, 4.2.7.

²¹ E, 4.2.9.

²² E, 4.3.21.

²³ E, 3.11.16-18; 4.3.18-20.

certain, whether either, or both, or neither of those *Ideas* be capable of representing more real Beings than one, or no. »²⁴

Les étapes supplémentaires - par rapport au cas simple de la connaissance immédiate - qui constituent la démonstration ne peuvent pas toujours tenir toutes ensemble, ou entières, dans le faisceau de l'esprit, et il ne semble d'ailleurs pas que cela soit nécessaire. En effet, chaque étape étant intuitive, elle sert de base suffisante à la prochaine, dont la certitude rendra caduque, à son tour, la précédente. Il semble même que, à la limite, pour qu'il y ait connaissance, il ne soit pas absolument essentiel que l'esprit puisse contempler tout son parcours, mais seulement qu'il soit sûr de chaque étape, au moment de la franchir, puisque celle-ci est en quelque sorte de la connaissance intermédiaire. Le rôle de la mémoire n'est donc pas, vu de l'intérieur, de préserver d'abord l'ensemble de la démonstration, mais avant tout de conserver momentanément l'étape où se trouve engagé l'esprit. Il semble que Locke ait même cherché à amoindrir ce rôle limite de la mémoire dans la démonstration, peut-être par crainte des critiques sceptiques. Un passage donne même à croire qu'il suffit à l'esprit de conserver non l'étape entière (les deux idées moyennes qui sont comparées et le rapport qui en résulte) mais seulement *la certitude* qu'il en dérive :

« [I]t is plain, that every step in Reasoning, that produces Knowledge, has intuitive Certainty: which when the Mind perceives, there is no more required, but to remember it to make the Agreement or Disagreement of the *Ideas*, concerning which we enquire, visible and certain. » Coste traduit : « D'où il paroît évidemment, que dans le raisonnement chaque degré qui produit de la connaissance, a une certitude intuitive, que l'esprit n'a pas

²⁴ E, 4.17.8, voir aussi 4.7.4, 4.12.3.

plutôt apperçue qu'il ne reste autre chose que de s'en ressouvenir, pour faire que la convenance ou la disconvenance des idées, qui est le sujet de notre recherche, soit visible & certaine ».²⁵

Comment cela serait possible, ou utile, demeure à expliquer. La certitude est-elle elle-même une idée, pour pouvoir être rappelée ainsi? Et à quoi servirait la certitude d'une seule étape, alors que l'entreprise de la connaissance démonstrative vise à découvrir et à montrer le lien entre deux idées déterminées, et pas simplement à produire n'importe quelle connaissance? Il semble bien, par conséquent, que non seulement le souvenir de chaque étape en son entier demeure nécessaire, mais aussi celui de l'ensemble de la démonstration, si on veut espérer dépasser les bribes de certitude obtenues à une étape ou l'autre de la démonstration²⁶ pour prétendre à la véritable connaissance démonstrative.

I.III La mémoire : confiance malgré tout

Si elle rend possible la connaissance démonstrative, la mémoire y ouvre cependant une brèche. En effet, cette faculté, sur laquelle repose une part importante de nos connaissances, voire notre capacité même à penser²⁷, n'est assurément pas

²⁵ E, 4.2.7, nos soulignements.

²⁶ Il n'est pas sûr, d'ailleurs, que cette connaissance partielle ne demande pas quelque souvenir des étapes précédentes.

²⁷ « *Memory*, in an intellectual Creature, is necessary in the next degree to Perception. It is of so great moment, that where it is wanting, all the rest of our Faculties are in a great measure useless : And we in our Thoughts, Reasonings, and Knowledge, could not proceed beyond present Objects, were it not for the assistance

infaillible, contrairement à l'intuition qu'elle tâche de soutenir. Il existe des tensions importantes dans la conception que se fait Locke de la mémoire : s'il souligne à maintes reprises les manques de cette faculté, il semble déterminé à composer avec elle plutôt qu'à la contourner et il fait souvent montre d'une confiance que ses affirmations plus sceptiques ne semblent pas diminuer.

La mémoire joue, par exemple, un rôle important dans sa critique²⁸ de la conception cartésienne selon laquelle l'âme pense toujours. Le traitement de Locke y est tout le contraire de sceptique : bien qu'il reconnaisse qu'il soit théoriquement possible que l'âme oublie les pensées qu'elle a eues dans le plus profond sommeil, il trouve cet argument bien exagéré, un tel oubli lui semblant presque inconcevable, une sorte de gaspillage (« *To think often, and never to retain it so much as one moment, is a very useless sort of thinking* »²⁹), presque une offense à la nature et au Créateur. Dans une longue note critique, Coste lui reprochera d'ailleurs son manque de « pyrrhonisme » sur ces questions³⁰. Ailleurs, en soulignant le caractère passif de l'entendement, Locke note que l'oubli volontaire est impossible³¹. Dans le chapitre consacré à la rétention ,

of our Memories [...] », *E*, 2.10.8.

²⁸ formulée dans le chapitre 2.1 (surtout à partir de 2.1.13).

²⁹ *E*, 2.1.15.

³⁰ Coste, 2.1.16, p. 69, note 1.

³¹ *E*, 2.1.25.

³² *E*, 2.10.

l'optimisme voisine avec la reconnaissance de la faillibilité de la mémoire et semble souvent l'emporter : les défauts de cette faculté sont l'ignorance et la lenteur³³, mais, curieusement, pas l'erreur³⁴. Les problèmes posés par la mémoire sont donc moins reliés à l'intégrité des souvenirs qu'à leur *restitution* : il s'agit de les trouver, de les tirer du « Store-house » ou « réservoir »³⁵, de « leurs cachettes »³⁶, ou encore du « Closet » où elles demeurent « so orderly as to be found upon occasion »³⁷. L'exemple du chant des oiseaux, utilisé pour montrer que les animaux sont doués eux aussi de mémoire, évoque aussi la grande stabilité du souvenir.³⁸ Locke reconnaît quand même la possibilité de l'effacement des souvenirs³⁹ et même celle d'une inévitable détérioration : « But yet there seems to be a constant decay of all our *Ideas*, even of those which are struck deepest, and in Minds the most retentive »⁴⁰, peut-être son affirmation la plus sceptique. Mais il semble penser malgré tout que l'attention et la répétition, ainsi que l'association avec le plaisir et la douleur, suffisent amplement à fixer les souvenirs⁴¹.

³³ E, 2.10.8.

³⁴ Ce que souligne Robert McRae, dans *Leibniz : Perception, Apperception & Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1976, p. 15.

³⁵ E, 2.10.2.

³⁶ Coste, 2.10.7.

³⁷ E, 2.11.17.

³⁸ E, 2.10.10.

³⁹ E, 2.10.4, mais il s'agit d'une pathologie.

⁴⁰ Coste traduit : « il arrive toujours du déchet dans toutes nos idées », 2.10.5.

⁴¹ E, 2.10.3.

La mémoire est centrale dans la discussion sur l'identité personnelle⁴² où Locke, critique de la notion de substance, cherche un autre fondement à la personne. C'est en partie sur la mémoire, comme ensemble des moments de conscience, que retombe cette lourde tâche. Là, Locke aborde le problème d'un oubli bénin, qui n'est que le revers normal de la mémoire⁴³, mais aussi l'éventualité plus grave des transferts de souvenirs⁴⁴, que seule la bienveillance divine exclut. Mais Locke est à nouveau moins sceptique qu'il n'y paraît, du moins en ce qui a trait à la faculté qui nous intéresse : ce sont les *transferts* qu'il considère, bien plus que les faux souvenirs.

Le ton du passage portant sur la connaissance démonstrative reflète une même tension entre confiance et discrédit :

« This intuitive Perception of the Agreement or Disagreement of the intermediate *Ideas*, in each step and progression of the *Demonstration*, must also be carried exactly in the Mind, and a Man must be sure that no part is left out; which because in long Deductions, and the use of many Proofs, the Memory does not always so readily and exactly retain : therefore it comes to pass, that this is more imperfect than intuitive Knowledge, and Men embrace often Falshoods for Demonstrations. »⁴⁵

D'une part, la mémoire y est présentée comme essentiellement fiable et ses manques attribués, *le cas échéant*, à des complications rares (« in long Deductions, and the use of many Proofs, the Memory does not always so readily and exactly retain »); d'autre part,

⁴² E, 2.27, surtout 2.27.9 et suivants.

⁴³ E, 2.27.10.

⁴⁴ E, 2.27.13.

⁴⁵ E, 4.2.7.

la conclusion est générale (« it comes to pass, that this [Demonstration] is more imperfect than intuitive Knowledge ») et l'ensemble de la connaissance déductive finit par être entachée de ces quelques manques : elle passe (toujours) pour moins sûre, on la juge telle, bien qu'elle ne le soit pas nécessairement dans tous les cas.^{46 47}

Il semble donc que Locke reconnaisse la difficulté que pose l'introduction de la mémoire dans le processus de connaissance, mais qu'il demeure optimiste. Le caractère faillible de la mémoire lui permet, d'ailleurs, d'innocenter la raison humaine de l'erreur : quand on se trompe dans une démonstration, quand « les Hommes prennent souvent des faussetés pour des démonstrations »⁴⁸, c'est la mémoire⁴⁹ qui a manqué, pas la raison. Mais ces manquements, bien que possibles et relativement courants, ne semblent pas, pour Locke, menacer radicalement l'édifice de la connaissance. Bien sûr, il est préoccupé par le problème du souvenir des longues preuves, mais il n'en conclut pas pour autant qu'il faille chercher d'autres assurances qu'une meilleure attention, une

⁴⁶ Coste traduit : « Mais parce que, lorsqu'il faut faire de longues déductions & employer une longue suite de preuves, la mémoire ne conserve pas toujours si promptement & si exactement cette liaison d'idées, il arrive que cette connaissance à laquelle on parvient par voie de démonstration, est plus imparfaite que la connaissance intuitive, & que les Hommes prennent souvent des faussetés pour des démonstrations », (4.2.7.). Même tension ici, entre l'occasionnel (« il arrive ») et le général (« est » et non *soit* « plus imparfaite »).

⁴⁷ Une reprise un peu plus sceptique, ou prudente, de ces thèmes apparaît également dans le chapitre sur la raison, E, 4.17.15.

⁴⁸ Coste, 4.2.7.

⁴⁹ ou le jugement, selon Ayers, *op. cit.*, vol. I, p. 95 et 106.

notation adaptée ou, dans le domaine plus difficile de la morale, des définitions précises et stables⁵⁰.

I.IV La connaissance habituelle

Nous avons vu comment Locke permet et traite la complexité du raisonnement et comment, grâce à la mémoire, il étend la notion de connaissance au-delà de ce qui est saisi dans l'intuition momentanée. Mais cet élargissement demeure insuffisant : en effet, qu'arrive-t-il à cette connaissance lorsque nous en oublions les preuves, lorsque la chaîne d'intuitions a disparu? S'évanouit-elle de même? Ce serait être forcé de dire, pour reprendre l'exemple de Locke, que Newton ne *sait* pas ce que contiennent ses traités, parce qu'il n'en a pas à l'esprit les raisonnements complexes⁵¹. C'est ici que la distinction entre connaissance actuelle et habituelle devient nécessaire et que, encore une fois, la mémoire est mise à contribution. Pour Locke, il y a connaissance habituelle lorsqu'on dit connaître quelque chose qu'on a su autrefois et dont on est assuré, à chaque fois qu'on rappelle cette vérité de notre mémoire à notre entendement, qu'elle est certaine, c'est-à-dire qu'elle est une véritable connaissance :

« A Man is said to know any Proposition, which having been once laid before his Thoughts, he evidently perceived the Agreement, or Disagreement of the *Ideas* whereof it consists; and so lodg'd it in his Memory, that whenever that Proposition comes again to be reflected on, he, without doubt or hesitation, embraces the right side, assents to, and is

⁵⁰ E, 4.3.19.

⁵¹ E, 4.1.9.

certain of the truth of it. This, I think, one may call *habitual Knowledge* : And thus a Man may be said to know all those Truths, which are lodg'd in his Memory, by a foregoing clear and full perception, whereof the Mind is assured past doubt, as often as it has occasion to reflect on them »⁵².

Cette définition générale donnée, Locke signale les deux cas qui s'y inscrivent : le cas, que nous appellerions trivial, où des idées rappelées à l'esprit, celui-ci perçoit à nouveau le rapport (effectue une re-connaissance, en quelque sorte); et celui, plus problématique, où le rappel des idées ne s'accompagne pas dans l'esprit de la perception du rapport original ou de la chaîne de rapports que celui-ci avait autrefois construits et perçus entre elles⁵³. Dans le premier cas, le rôle de la mémoire se borne à fournir des ingrédients (les idées) qui se trouvaient simplement hors de vue et les précautions à prendre ne sont pas plus grandes que dans le cas de la connaissance démonstrative, peut-être moins même, vu la relative simplicité de la situation de connaissance. L'esprit se charge du reste, c'est-à-dire de transformer ces matériaux en connaissance par la perception intuitive validante du rapport qui les unit. Dans le deuxième cas (que, pour ne pas alourdir le texte, nous continuerons de désigner ci-après par le terme de connaissance habituelle), la mémoire joue au moins le même rôle que dans le cas trivial, et peut-être plus, comme nous le verrons.

⁵² E, 4.1.8.

⁵³ E, 4.1.9.

I.V Une curieuse preuve de remplacement

Dans une démarche dont la solution ne lui est apparue qu'après une longue réflexion (ce passage a été remanié en profondeur entre les première et quatrième éditions), Locke s'efforce de montrer que la connaissance habituelle mérite tout autant son titre de connaissance que les cas d'intuition ou de démonstration dont nous avons déjà parlé. Selon lui, quand, dans le souvenir, les preuves originales n'accompagnent pas les idées de départ, ces dernières se présentent à l'entendement *encore liées, mais autrement qu'avant*, par un nouveau rapport, qui est lui aussi perçu intuitivement et *comporte autant de certitude* que si la preuve originale entière était rejouée :

« [T]he Agreement or Disagreement of the *Ideas* in this Case is not perceived, as it was at first, by an actual view of all the intermediate *Ideas* whereby the Agreement or Disagreement of those in the Proposition was at first perceived; but by other intermediate *Ideas*, that shew the Agreement or Disagreement of the *Ideas* contained in the Proposition whose certainty we remember »⁵⁴.

Quel est donc ce nouveau rapport, quelles sont ces puissantes preuves, qui valideraient ainsi toute connaissance démonstrative tirée incomplète de notre mémoire? C'est, affirme Locke, l'idée suivante : « The immutability of the same relations between the same immutable things »⁵⁵. Cette « preuve » garantit que tout ce que j'ai autrefois connu comme vrai l'est toujours, tant et aussi longtemps que je me souviendrai l'avoir su, c'est-à-dire perçu intuitivement : « And hence he [a Man] comes to be certain, that what was once

⁵⁴ E, 4.1.9.

⁵⁵ « L'immutabilité des mêmes rapports entre les mêmes choses immuables », traduit Coste, 4.1.9.

true in the case is always true; what *Ideas* once agreed will always agree; and consequently what he once knew to be true he will always know to be true, as long as he can remember that he once knew it »⁵⁶.

Cette proposition, Locke semble la poser dogmatiquement⁵⁷, sans en expliquer l'origine dans notre expérience - ce que son empirisme aurait normalement demandé - ni la justifier à partir d'autres certitudes - ce que son fond rationaliste exigerait. S'agit-il d'une « maxime », d'une généralisation de mes expériences, d'une affaire de langage⁵⁸? Cette idée, comment l'aurais-je découverte? Locke ne s'explique pas et seules quelques indications éparses qui semblent rappeler ce principe signalent des liens possibles avec sa théorie de l'abstraction⁵⁹, ainsi qu'avec sa conception des vérités nécessaires^{60 61} ;

⁵⁶ E, 4.1.9.

⁵⁷ A. C. Fraser, *op. cit.*, vol. 2, p. 174, note 1, remarque que Locke ne fournit pas d'argument pour cette affirmation qui, selon lui, ne s'appliquerait qu'aux relations mathématiques.

⁵⁸ Ce qu'examine Douglas Odegard dans « Locke and the Immutability of Truth », *The Locke Newsletter*, 6, 1975, p. 55-61.

⁵⁹ « If the *Ideas* are abstract, whose agreement or disagreement we perceive, our Knowledge is universal. For what is known of such general *Ideas*, will be true of every particular thing, in whom that Essence, *i.e.* that abstract *Idea* is to be found : and what is once known of such *Ideas*, will be perpetually, and for ever true. So that as to all general Knowledge, we must search and find it only in our own Minds, and 'tis only the examining of our own *Ideas*, that furnisheth us with that. Truths belonging to Essences of Things. (that is, to abstract *Ideas*) are eternal, and are to be found out by the contemplation only of those Essences : as the Existence of Things is to be known only from Experience » , E, 4.3.31, nos soulèvements.

⁶⁰ « In some of our *Ideas* there are certain Relations, Habitudes and Connexions, so visibly included in the Nature of the *Ideas* themselves, that we cannot conceive

mais, nous l'avons vu, la connaissance démonstrative n'est pas nécessairement générale, ou universelle, et le principe doit pouvoir s'appliquer au particulier. Une autre piste, qui n'exclut pas les précédentes, est bien sûr celle de la métaphysique « ambiante », dans laquelle les conceptions platoniciennes accordant l'existence éternelle aux idées et par conséquent à leurs relations, étaient une sorte d'acquis⁶². Quoi qu'il en soit, le procédé détonne. La solution, qui a l'apparence d'un traitement de secours, est peu conforme avec l'épistémologie jusqu'alors assez empreinte de scepticisme de Locke et elle semble conférer, après bien des précautions et des nuances, une sorte de garantie rétroactive et générale à tout ce que nous pourrions prendre pour des intuitions

them separable from them, by any Power whatsoever. And in these only, we are capable of certain and universal Knowledge. [...] Nor can we conceive this Relation, this connexion of these two Ideas, to be possibly mutable, or to depend on any arbitrary Power, which of choice made it thus, or could make it otherwise », (*E*, 4.3.29); « [B]ecause being once made, about abstract *Ideas*, so as to be true, they [eternal truths] will, whenever they can be supposed to be made again at any time past or to come, by a Mind having those *Ideas*, always actually be true. For Names being supposed to stand perpetually for the same *Ideas*; and the same Ideas having immutably the same Habitudes one to another, Propositions, concerning any abstract *Ideas*, that are once true, must needs be *eternal Verities* », (4.11.14). Peut-on ajouter à ces exemples le passage suivant : « The next sort of Agreement, or Disagreement, the Mind perceives in any of its *Ideas*, may, I think, be called *Relative*, and is nothing but the Perception of the relation between any two Ideas, of what kind soever, whether Substances, Modes or any other. For since all distinct Ideas must eternally be known not to be the same, and so be universally and constantly denied one of another, there could be no room for any positive Knowledge at all, if we could not perceive any Relation between our *Ideas* », (4.1.5)? (Nos soulèvements.)

⁶¹ Clarifier la notion lockienne de nécessité, lieu de rencontre complexe du rationalisme et de l'empirisme, est hors du champ de cette étude. On consultera Ayers, *op. cit.*, pour une discussion stimulante, quoique dispersée de ces questions.

⁶² On pourrait peut-être voir ici un résidu de l'influence des platoniciens de Cambridge sur Locke, à travers Cudworth. Voir Aaron, *op. cit.*, p. 25-28, cette dernière page en particulier.

passées. Aux capacités de notre entendement, à la lumière naturelle, à l'intuition et aux idées tirées de l'expérience (sensitive ou réflexive), pièces fondamentales de la connaissance et dont Locke rappelle soigneusement les limites, s'ajoute maintenant cette confiance quasi aveugle, qui contraste étrangement avec sa prudence habituelle⁶³.

I.VI Première analyse

Il y a peut-être des limites à vouloir ainsi étirer l'intuition. Fallait-il coûte que coûte la maintenir au centre de la connaissance? Il semble que, cette fois-ci, Locke aurait pu s'en tenir à une extension purement linguistique du concept de connaissance, ce qui lui aurait permis d'y inclure la soi-disant connaissance habituelle, pour ensuite simplement reconnaître que l'usage commun ne coïnciderait pas avec l'usage philosophique. Il a déjà expliqué le flou entourant l'usage du mot « substance », pourquoi ne pas admettre des sens plus ou moins stricts de « connaître »? Mais Locke semble tenir à ce rôle essentiel de l'intuition. Alors, il fallait lui trouver un meilleur matériel que ce suspect principe de l'immutabilité des relations, qui l'entraîne en pleine métaphysique. Pourquoi ne l'avoir pas évité en distinguant davantage la connaissance de la certitude (termes qu'il utilise presque en synonymes⁶⁴) par exemple, quitte à accorder à cette dernière le statut d'idée,

⁶³ Sur la prudence lockienne, trait qui l'aurait même empêché de proposer une philosophie achevée, voir Aaron, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁴ « *Certainty of Knowledge* is, to perceive the agreement or disagreement of *Ideas*, as expressed in any Proposition. This we usually call knowing, or being certain of the Truth of any Proposition », (*E*, 4.6.3). Mais : « *certainty*, which is requisite to Knowledge », (4.6.13).

spéciale, sans doute, mais susceptible d'être perçue tout aussi bien que le principe proposé et, comme lui, d'être rappelée plus facilement qu'une chaîne complexe de preuves? L'empirisme de sa théorie des idées en aurait peut-être trop souffert? De toute façon, il n'aurait ainsi réussi qu'à substituer un mystère par un autre.

Ou bien muets, ou bien brièvement critiques, les commentateurs passent rapidement sur cet étonnant passage. Douglas Odegard, par exemple, s'est penché sur le rôle accordé à la mémoire dans la connaissance habituelle pour conclure que cette connaissance, telle que la concevait Locke, ne pouvait prétendre dépasser le simple souvenir⁶⁵. Pour lui, le fait que Locke ait persisté à nier le caractère cognitif de la mémoire l'a enfoncé dans des tensions insolubles. Il est assez remarquable que l'article d'Odegard ne discute pas le principe de l'immutabilité des rapports : selon lui, la preuve de remplacement proposée par Locke est plutôt du type « J'ai autrefois perçu intuitivement un lien entre deux idées (j'ai eu une connaissance), alors cette connaissance est vraie » :

« He tries to resolve the problem by appealing to the principle that if someone discovers that A is B demonstratively and then forgets the premisses, he can still habitually know that A is B provided he replaces the original proof with a different one when "A is B" comes to mind. For, as far as Locke is concerned, a suitable alternative proof is always available to someone who once knew that A is B but forgets the original proof. This is the proof which takes the form "I once clearly perceived that A is B; therefore A is B" »⁶⁶.

⁶⁵ Douglas Odegard, « Locke, Habitual Knowledge and Memory », *Dialogue*, 6 (3), 1967, p. 379-382.

⁶⁶ *ibid.*, p. 380.

Aaron, quant à lui, détecte ici le potentiel - inexploité - d'une révision radicale de l'épistémologie lockienne, révision qui aurait pu amener Locke à admettre la connaissance « dispositionnelle »⁶⁷.

Plus récemment, Michael Ayers apportait une contribution à peine moins brève, mais peut-être plus féconde, à l'explication de ce passage : le considérant dans le contexte des degrés d'évidence et des types de connaissances chez Locke, non seulement se montre-t-il lui aussi très critique du principe, mais il y décèle également, plutôt qu'une erreur, une diversion malhabile qui aurait permis à Locke d'introduire précisément cette reconnaissance du caractère cognitif de la mémoire dont Odegard déplorait l'absence :

«[...] the principle "[w]hat *Ideas* once agreed will always agree", which he proposed as an "intermediate idea" requisite if remembered demonstrative knowledge is to count as knowledge. Thus the "Agreement of the two *Ideas* join'd in that Proposition is perceived, but it is by the intervention of other *Ideas* than those which at first produced that Perception." Moreover, upon "this ground it is, that particular demonstrations in Mathematic[k]s afford general [K]nowledge". This running together of this explanation of the universality and eternity of the eternal truths (cf. Locke 1975 : 638, 30) with his account of remembered knowledge is an awkward red herring. »⁶⁸

Ayers critique la solution sur deux plans : selon lui, elle aurait non seulement pour conséquence de faire reposer la connaissance (habituelle) mathématique sur des fondements qui ne sont pas mathématiques; mais aussi de rajouter, à titre de prémisses

⁶⁷ Aaron, *op. cit.*, p. 227.

⁶⁸ Ayers, *op. cit.*, I, p. 314-315. Dans l'extrait de l'*Essay* cité dans ce passage, nous restituons entre crochets l'orthographe de l'édition Nidditch, qu'Ayers ne respecte pas toujours.

dans toutes les démonstrations, une sorte de principe universalisant. Il ajoute :
 « Nevertheless a more sensible view of memory as retained knowledge exists alongside this ill-conceived flourish. » Ayers s'appuie ici⁶⁹ sur un passage très court qui s'insère entre la présentation, par Locke, de la nécessité de soutenir la connaissance habituelle grâce à des preuves de remplacement et l'exemple géométrique qu'il donne aussitôt pour préciser ce qu'il entend. Voici le contexte de ce passage :

« For Example in this Proposition, that the three Angles of a Triangle are equal to two right ones, one, who has seen and clearly perceived the Demonstration of this Truth, knows it to be true, when that Demonstration is gone out of his Mind; so that at present it is not actually in view, and possibly cannot be recollected : But he knows it in a different way, from what he did before. The Agreement of the two *Ideas* join'd in that Proposition is perceived, but it is by the intervention of other *Ideas* than those which at first produced that Perception. He remembers, *i.e.* he knows (for remembrance is but the reviving of some past knowledge) that he was once certain of the truth of this Proposition, that the three Angles of a Triangle are equal to two right ones. The immutability of the same relations between the same immutable things, is now the *Idea* that shews him, that if the three Angles of a Triangle were once equal to two right ones, they will always be equal to two right ones. And hence he comes to be certain, that what was once true in the case is always true; what *Ideas* once agreed will always agree ». ⁷⁰

C'est dans « He remembers, *i.e.* he knows (for remembrance is but the reviving of some past knowledge) » que semble tenir, pour Ayers, la preuve du revirement de Locke. Locke aurait, selon lui, reconnu le caractère cognitif de la mémoire tout en niant qu'elle

⁶⁹ *ibid.*, p. 98.

⁷⁰ *E*, 4.1.9.

constitue une faculté cognitive distincte au sein de l'entendement, évitant ainsi la multiplication des degrés de connaissance⁷¹.

Mais une diversion est un stratagème, et il faudrait se demander à quels motifs elle pourrait répondre. Locke ne disposait peut-être pas d'une conception suffisamment raffinée des rapports entre mémoire et connaissance pour la présenter de front; peut-être les tensions avec la théorie exposée jusqu'alors, qui faisait de la connaissance une chasse gardée de l'intuition, auraient-elles été trop grandes. Ayers souligne par ailleurs la parenté entre cette discussion et certaines démonstrations de Descartes : il pense que le principe de l'immutabilité des rapports est appelé à jouer chez Locke un rôle assumé par la bienveillance divine chez Descartes, qui est de garantir les connaissances dépendant de la mémoire. Selon Ayers, Locke aurait cherché à réduire la teneur métaphysique de l'argumentation cartésienne, apparemment sans succès.

I.VII Un autre éclairage

On paraît donc s'accorder sur l'insuffisance de la solution lockienne, cet accord englobant peut-être l'auteur de l'*Essay* lui-même. Mais l'insistance de Locke reste à expliquer : car il a tenu à relater, dans le texte même, son changement d'avis et à souligner la difficulté de la recherche et la complexité de la question :

⁷¹ Ayers, *op. cit.*, vol. I, p. 97-8.

«In his adherence to a Truth, where the Demonstration [...] is forgot, though a Man may be thought rather to believe his Memory, than really to know, and this way of entertaining a Truth seem'd formerly to me like something between Opinion and Knowledge [...] Yet upon due examination I find it comes not short of perfect certainty, and is in effect true Knowledge. That which is apt to mislead our first Thoughts into a mistake in this Matter is [...] »⁷²

Un exemple suit le principe, puis les arguments (la connaissance ne serait que particulière en mathématique sans ce principe, l'exemple de Newton) complètent un mouvement dont la rhétorique est claire : « Cette question est importante et je vous en offre la solution », semble dire Locke. À ce stade de la discussion, il nous semble par conséquent que la recherche la plus indiquée visera moins l'analyse précise du principe proposé par Locke qu'une meilleure saisie de la structure du problème. D'abord inspirée par le rapprochement suggéré par Ayers, mais aussi par d'autres raisons qui le rendent encore plus naturel, nous pensons qu'une incursion chez Descartes ne peut qu'être éclairante. Car bien sûr, avant Locke, Descartes fut tout aussi soucieux de certitude que sceptique. Et le plus grand métaphysicien de son siècle est lui aussi issu de cette métaphysique ambiante que le principe de Locke semble rappeler. Finalement, si Ayers a raison, comparer le parcours lockien à celui de Descartes sur la question précise de la connaissance habituelle pourrait, tout en atténuant l'incongruité de la solution, nous aider à repérer certains des débats implicites qu'elle recouvre.

⁷² E, 4.1.9.

II Un point de vue cartésien

II.1 Pertinence de la comparaison

Une telle comparaison n'est pas artificielle : l'influence de Descartes sur Locke est une question de l'histoire de la philosophie qui comporte déjà son lot de débats, dont nous ne prétendons évidemment pas rendre compte ici⁷³ sinon pour noter que Locke a lu Descartes avec grand intérêt⁷⁴, tout en demeurant critique et, ce qui touche plus précisément notre propos, que l'on s'accorde généralement pour reconnaître des ressemblances importantes entre sa théorie de l'intuition et de la démonstration et celle de Descartes⁷⁵. Cela dit, rappelons le rapprochement proposé par Ayers relativement au

⁷³ On consultera notamment Aaron, *op. cit.*, en particulier l'Appendice IV, ainsi que les pages 9 à 12; Charlotte Ware, « The Influence of Descartes on John Locke », *Revue internationale de philosophie*, IV (12), 1950, p. 211-230; Leon Roth, « Note on the Relationship Between Locke and Descartes », *Mind*, 44 (175), 1935, p. 414-416; Thomas O'Kelley, « Locke's Doctrine of Intuition Was Not Borrowed From Descartes », *Philosophy*, 66 (176), 1971, p. 148-151; H. Schankula, « Locke, Descartes, and the Science of Nature », *Journal of the History of Ideas*, 41 (3), 1980, p. 459-477; Peter Schouls, *The Imposition of Method : A Study of Descartes and Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1980; et le numéro spécial du *Canadian Journal of Philosophy*, 4 (4), 1975, sur la méthode cartésienne de l'*Essay*, avec les contributions de Schouls, John Yolton et François Duchesneau. Ayers, *op. cit.*, traite de cette influence tout au long du volume I, en particulier dans les chapitres 11 et 12, qui portent sur les types de connaissance (voir notamment la p. 97, sur la démonstration).

⁷⁴ Aaron, *op. cit.*, p. 9, cite une lettre de Locke à Stillingfleet dans laquelle il affirme devoir à Descartes sa « délivrance » de la philosophie scolastique.

⁷⁵ Une exception notable : O'Kelley, *op. cit.*, conteste l'exactitude de ce rapprochement en ce qui a trait à l'intuition. Ayers le nuance plutôt, *op. cit.*, vol. I, p. 89, tout comme Aaron, qui rappelle que l'*intuitus* appartenait à la pensée médiévale bien avant d'apparaître chez Descartes et que ce thème faisait également partie de la

passage problématique de l'*Essay* : le principe de l'immutabilité des rapports entre les idées adopté par Locke serait une sorte de substitut à la garantie divine de la mémoire chez Descartes. C'est cette garantie, exposée dans les *Méditations*⁷⁶, qui rendrait durable la certitude des perceptions claires et distinctes, et, par conséquent, qui rendrait possible la science. Ayers pense donc que Locke aurait souscrit à la structure de l'argumentation cartésienne, tout en cherchant à en atténuer la teneur trop métaphysique⁷⁷. Ainsi, cet étrange principe pourrait bien être la réponse à un problème dont les ramifications dépasseraient ce qu'en présente l'*Essay*. Quoi qu'il en soit, il demeure profitable d'examiner comment Descartes aborde des questions très semblables à celles qui ont plus tard intéressé Locke, même si ce rapprochement devait se révéler inexact dans le détail.

tradition anglaise depuis le treizième siècle; *op. cit.*, p. 10-11.

⁷⁶ Introduite dans la cinquième méditation et précisée dans les secondes et quatrièmes réponses. Nous citerons ci-après l'édition dite AT, en modernisant l'orthographe : René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1964-1974, 11 volumes; le volume IX contient le texte français des *Méditations*.

⁷⁷ « an attempt to find a non-metaphysical rival to this principle », Ayers, *op. cit.*, vol. I, p. 314.

II.11 Les Règles : intuition, démonstration et mémoire

Il n'est pas inutile de rappeler d'abord brièvement ces *Règles pour la direction de l'esprit*⁷⁸ que Descartes écrivit vers 1628. Même si ce traité ne fut publié que cinquante ans après sa mort, en 1701, des copies avaient circulé plus tôt. Il n'est pas prouvé que Locke ait eu l'ouvrage en sa possession, mais il a très bien pu avoir pris connaissance de son contenu grâce à ses contacts avec d'autres intellectuels qui s'intéressaient également aux doctrines cartésiennes. On a souvent remarqué que sa théorie de la connaissance semblait inspirée des *Règles*. Celles-ci font de la recherche de la certitude l'objectif principal de la science, possible seulement par l'intuition et la déduction⁷⁹; le contraste entre ces actes de l'esprit recouvre une dépendance, celle-ci dérivant de celle-là⁸⁰, ce qui permet d'étendre l'évidence de l'intuition à la déduction. Descartes y aborde

⁷⁸ L'édition AT ne contient que l'original latin de ce texte inachevé puisqu'aucune traduction ne fut autorisée par Descartes lui-même. Nous citerons la traduction française publiée dans l'édition de la Pléiade : René Descartes, *Oeuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p. 37-119.

⁷⁹ Règle III, p. 43. Le terme « déduction » apparaît dans les *Règles*, alors que Locke emploie surtout, mais pas toujours, « démonstration ».

⁸⁰ La déduction est de l'intuition en marche : « intuition-on-the-move », Peter Schouls, *Imposition of Method*, p. 36. Dans *The Method of Descartes : A Study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1970, L. J. Beck examine les distinctions établies par Descartes entre intuition et déduction, notant que la seconde dépend bien de la première (p. 85) mais que Descartes semble également dire qu'il existe une dichotomie entre ces fonctions (p. 86). Selon Beck, cette dernière position irait cependant à l'encontre de la méthode cartésienne, fondée sur l'unité des sciences et de l'intellect humain (p. 87), et il montre la proximité, voire l'identité, de ces deux activités de l'esprit (p. 87-93, p. 88 en particulier). Il conclut que les différences relèvent en partie de distinctions extrinsèques à l'activité (p. 90), puis, dans les cas extrêmes - qui poseront d'ailleurs un problème que Descartes cherchera à résoudre -

également le rôle de la mémoire dans la déduction⁸¹ et le problème des longues chaînes de rapports, en soulignant la nécessité de contourner cette faculté ou d'en atténuer l'importance⁸², étant donné son caractère faillible, et en faisant remarquer l'utilité, à cet effet, de l'usage de signes adéquats. Tous des thèmes, et à l'occasion, en des formulations ressemblantes, qui se retrouvent dans l'*Essay*, surtout dans le livre IV.

Bien sûr, Locke n'a pas simplement calqué Descartes et ces rapprochements s'accompagnent de différences. Notons par exemple que si des parallèles entre les conceptions lockienne et cartésienne des simples ont été soulignés⁸³, il faut rappeler que les simples peuvent, selon Descartes, être connus en eux-mêmes, alors que pour Locke, la connaissance est toujours celle d'un *rapport* entre idées et non des idées elles-

du rôle joué par la mémoire (p. 92-93, 114).

⁸¹ Beck, *op. cit.*, isole - ou reconstruit - dans la doctrine cartésienne de l'énumération (exposée surtout dans la Règle VII), un certain nombre de sens différents attribuables à ce terme (p. 118-120, 143), dont l'un touche particulièrement les longues preuves et le rôle qu'y joue la mémoire.

⁸² Selon Beck, *op. cit.*, la certitude de la connaissance démonstrative pourrait être assurée malgré le caractère faillible de la mémoire grâce à la doctrine de la mémoire intellectuelle. Celle-ci n'est pas explicite dans les *Règles*, mais Beck relève plusieurs lettres où Descartes discute de cette mémoire qui ne dépend pas du corps (voir ses références en p. 122, note 2), ainsi qu'un passage de l'*Entretien avec Burman* où elle est comparée à la mémoire corporelle; selon Beck, cette théorie aurait des racines dans la philosophie scolastique (p. 123). C'est à cette mémoire seulement, et non à celle qui s'appuie sur le corps, que pourrait s'appliquer la garantie divine posée dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations* (p. 123), garantie que nous examinerons dans la prochaine section.

⁸³ Beck, *op. cit.*, p. 67-68, appuie sa remarque sur une comparaison de textes et une énumération des auteurs qui ont fait des rapprochements semblables.

mêmes⁸⁴. Locke a également pris ses distances envers les *idées claires et distinctes*⁸⁵ et bien que cette terminologie revienne tout au long de l'*Essay*, y compris dans le titre d'un chapitre⁸⁶, on ne peut pas y reconnaître un sens strictement cartésien⁸⁷. Il se peut, par conséquent, que les deux philosophes ne partagent pas tout à fait la même notion d'intuition⁸⁸. Cela dit, ces nuances ne constituent pas des objections sérieuses à notre projet de comparaison car elles ne modifient pas essentiellement le problème de l'usage - ou du contournement - de la mémoire dans la démonstration. Tournons-nous donc maintenant vers les *Méditations* pour y chercher un traitement plus précis de cette question.

⁸⁴ Ce que souligne Alexander Campbell Fraser, *op. cit.*, vol. 2, p. 167-8, note 2. Schouls, dans *Imposition of Method*, p. 177-185, remarque que ce point de vue semble rallier la plupart des commentateurs de Locke (p. 178), mais propose une interprétation contraire, un point de vue qu'il avait exprimé déjà dans « The Cartesian Method of Locke's *Essay concerning Human Understanding* », *Canadian Journal of Philosophy*, IV (4), 1975, p. 589 et suiv. Aaron, pour sa part, estime que l'*Essay* comporte une deuxième théorie de la connaissance, parallèle et peut-être concurrente à la première, qui accepte une connaissance, celle de l'existence, qui n'est pas fondée sur la perception des rapports entre idées (*op. cit.*, p. 237-247), mais il semble penser que la première prévaut dans l'ensemble (p. 336).

⁸⁵ *E*, Epistle to the Reader, p. 12-13.

⁸⁶ *E*, 2.29 : « Of Clear and Obscure, Distinct and Confused Ideas ».

⁸⁷ Ware, *op. cit.*, p. 226; Ayers, *op. cit.*, vol. I, p. 48 et suiv., p. 272 et suiv.

⁸⁸ Schouls a justement montré qu'il faut distinguer deux intuitions chez Descartes, une intuition₁ des simples et une intuition₂ des complexes; il semble bien, par conséquent, que l'intuition de Locke ne pourrait être qu'une intuition₂, proche, selon Schouls, de la déduction (à supposer, bien sûr que Locke ne croie pas possible l'intuition des simples); *Imposition of Method*, p. 35-41.

II.III Les *Méditations métaphysiques* : garantie divine et science

Dans les *Règles*, Descartes se borne, une fois reconnu le caractère faillible de la mémoire, à suggérer quelques précautions à prendre pour restreindre le plus possible le rôle de cette faculté dans la déduction, mais il n'aborde pas le problème du statut des conclusions rappelées sans démonstration attenante, c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie retenue ci-dessus, le problème de la connaissance habituelle. Dans les *Méditations*, le scepticisme est plus radical et de telles incitations ne suffisent plus à garantir l'entreprise de connaissance contre le doute. Il semble bien que si une science, c'est-à-dire une connaissance hors du *cogito*, durable et systématique, doit être possible, de meilleures assurances sont requises.

Les deuxième et quatrième méditations nous fournissent un portrait plus précis de la connaissance humaine, que nous évoquerons brièvement afin de mieux saisir la place accordée à la mémoire. Pour Descartes, la connaissance s'obtient par l'entendement, et non par les sens ou l'imagination⁸⁹, et le doute des *Méditations*, qui

⁸⁹ « nous ne concevons les corps [et *a fortiori* ce qui n'est pas corporel] que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et [...] nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée », AT-IX.26.

viser d'abord les sens⁹⁰, devra aussi s'appliquer à la mémoire⁹¹, faculté proche de l'imagination et, comme celle-ci, trop engagée dans le corps et trop limitée pour être source ou moyen de connaissance⁹². Objet du doute méthodique, la mémoire n'est toutefois pas entièrement discréditée, car c'est à elle que Descartes confie ce qu'il apprend en méditant⁹³. Lorsque, dans la sixième méditation, il lèvera ce doute devenu *hyperbolique et ridicule*, c'est la mémoire que Descartes chargera de vérifier et de cautionner, avec l'entendement, les matériaux fournis par les sens⁹⁴. Mais qu'on ne s'y trompe pas, si la mémoire est peut-être un peu plus fiable que les sens, elle n'est ni infallible comme l'entendement⁹⁵ ni « très ample et très parfaite » comme la volonté⁹⁶. Ces deux facultés, qui se joignent dans la connaissance, sont infiniment moins limitées que les sens ou l'imagination⁹⁷. Toutefois, elles ne rendent pas infallible, car il faut encore

⁹⁰ « or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés », AT-IX.14.

⁹¹ « je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente », AT-IX.19.

⁹² AT-IX.24.

⁹³ « il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance », AT-IX.26.

⁹⁴ AT-IX.71-72.

⁹⁵ « tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe », AT-IX.46.

⁹⁶ AT-IX.46.

⁹⁷ AR-IX.45.

qu'elles soient utilisées correctement; la différence de leurs domaines fait qu'à l'occasion, l'erreur naît d'une volonté agissant sur des matériaux insuffisamment clairs et distincts⁹⁸, qui ne proviennent donc pas de l'entendement :

« D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égaré fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai ».⁹⁹

Par ailleurs, le modèle de l'interfonctionnement correct de ces facultés nous est donné dans l'exemple du *cogito* :

«Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que, d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une inclination en ma volonté; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifférence »¹⁰⁰.

Il semble donc à première vue que la mémoire n'ait pas la fiabilité requise pour participer à la connaissance telle que la conçoit Descartes et que, par conséquent, cette faculté mérite bien la méfiance dont elle est l'objet, tout comme les sens. Mais une discussion contenue dans la cinquième méditation, et poursuivie dans les réponses à

⁹⁸ AT-IX.47.

⁹⁹ AT-IX.46.

¹⁰⁰ AT-IX.46-47.

certaines objections, donne à croire que la question n'est pas si simple et que la mémoire est malgré tout appelée à jouer un rôle important dans la connaissance. Dans la troisième méditation, Descartes avait démontré l'existence de Dieu et conclu qu'il ne pouvait être trompeur. Dans la cinquième, il affirme que la certitude de toute autre chose dépend de cette connaissance¹⁰¹ et il ajoute que sa nature étant telle qu'il ne peut pas garder constamment à l'esprit les raisons de ses connaissances, les conclusions de ses raisonnements, sans les démonstrations qui les ont soutenues, deviendraient douteuses s'il ignorait qu'il y eût un Dieu :

« Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai : encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées [...] »¹⁰²

Un peu plus loin, alors qu'il tente de se défendre de l'accusation de cercle¹⁰³, Descartes précise ces idées en soulignant que les évidences actuelles, ou immédiates, ne

¹⁰¹ « Et quoique pour bien concevoir cette vérité [qu'il y a un Dieu], j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit [...] outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement », AT-IX.55.

¹⁰² AT-IX.55-56.

¹⁰³ Par Mersenne, dans les secondes objections (AT-IX.98-99), et Arnauld, dans les quatrièmes (AT-IX.166).

dépendent pas de la garantie divine¹⁰⁴, mais que celles qui proviennent de déductions ne sont sûres que si nous nous ressouvenons les avoir déduites de principes très évidents, ou conçues clairement, tout en connaissant tellement Dieu que nous ne pouvons ignorer qu'il n'est pas trompeur¹⁰⁵. C'est ce qui fait qu'un athée, s'il peut connaître clairement des vérités de géométrie, ne sera jamais capable de science car sa

¹⁰⁴ Secondes réponses, AT-IX.110; et quatrièmes réponses, AT-IX.189-190.

¹⁰⁵ « Il y a d'autres choses que notre entendement conçoit aussi fort clairement lorsque nous prenons garde de près aux raisons d'où dépend leur connaissance, et pour ce nous ne pouvons pas alors en douter; mais parce que nous pouvons oublier les raisons, et cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées, on demande si on peut avoir une ferme et immuable persuasion de ces conclusions tandis que nous nous ressouvenons qu'elles ont été déduites de principes très évidents; car ce souvenir doit être supposé pour pouvoir être appelées conclusions. Et je réponds que ceux-là en peuvent avoir qui connaissent tellement Dieu qu'ils savent qu'il ne se peut pas faire que la faculté d'entendre, qui leur a été donnée par lui, ait autre chose que la vérité pour objet; mais que les autres n'en ont point », AT-IX, 114-115.

« Enfin, j'ai fait voir assez clairement [...] que je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe; et que nous ne sommes assurés que Dieu est ou existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement et fort distinctement; en faisant distinction des choses que nous concevons en effet fort clairement, d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues.

Car premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, parce que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence; mais après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement, pour être assurés qu'elle est vraie : ce qui ne suffirait pas, si nous ne savions que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur », AT-IX.189-190.

certitude n'est que momentanée. En effet, une fois la démonstration écartée de son esprit, sa connaissance est sujette au doute que seul Dieu pourrait dissiper¹⁰⁶.

Résumons brièvement : d'une part, confinant le processus de connaissance à l'action conjointe des facultés de l'entendement et du jugement (ou de la volonté), Descartes en écarte la mémoire à cause de son caractère faillible; d'autre part, il affirme qu'une conclusion tirée de ma mémoire, *même dépourvue du raisonnement qui m'y a menée*, peut être reçue comme une connaissance et même comme une science, c'est-à-dire une connaissance durable, pourvu que je « sache » également que Dieu existe. Voilà qui ressemble considérablement au problème que nous posait plus tôt la connaissance habituelle chez Locke : nous retrouvons, d'un côté, la méfiance à l'égard de la mémoire, assortie de l'exigence que la connaissance soit validée par l'intuition, et de l'autre côté, la confiance en cette même mémoire (confiance fondée sur l'existence de Dieu chez Descartes, et sur le principe de l'immutabilité des rapports entre idées chez Locke) qui participe, finalement, à une proportion importante de cette connaissance. À la différence de Locke, cependant, on peut trouver chez Descartes des arguments qui visent à établir cette affirmation de confiance : l'existence de Dieu et sa bienveillance sont, en effet, des

¹⁰⁶ « Or, qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes [...] et encore que peut-être ce doute ne lui vienne point en la pensée, il lui peut néanmoins venir, s'il l'examine, ou s'il lui est proposé par un autre; et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît un Dieu », AT-IX.111.

notions que Descartes n'invoque pas sans les avoir démontrées. La question qui se pose maintenant est de savoir si ces arguments peuvent effectivement justifier la confiance accordée à la mémoire.

II.IV Cercles cartésiens : un débat révélateur

Engageons-nous donc davantage dans cette version cartésienne du problème de la connaissance habituelle et profitons de l'attention critique que ces passages ont reçue pour tenter de clarifier la question. Comme nous l'avons noté, les précisions apportées par Descartes furent occasionnées par l'accusation de cercle; cette question complexe a suscité, on le sait, de nombreux commentaires, dont nous ne retiendrons ici que des études recoupant nos propres préoccupations. Nous ferons ainsi appel à deux interprétations du soi-disant cercle cartésien qui accordent une large place à la problématique de la mémoire dans l'argumentation de Descartes : il s'agit de l'échange qui oppose Willis Doney et Harry Frankfurt¹⁰⁷. Pour mieux le situer, reprenons d'abord, comme le fait Doney, la formulation du cercle proposée par Arnauld dans les quatrièmes objections :

« Il ne me reste qu'un seul scrupule, qui est de savoir comment il se peut défendre ne de pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe. Car nous ne pouvons être

¹⁰⁷ Willis Doney, « The Cartesian Circle », *Journal of the History of Ideas*, 16 (3), 1955, p. 324-338; Harry Frankfurt, « Memory and the Cartesian Circle », *The Philosophical Review*, 71, 1962, p. 505-511, et *Demons, Dreamers, and Madmen : The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970.

assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement; donc, auparavant que d'être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies. »¹⁰⁸

Une version simplifiée de cette critique veut que Descartes ait tenté, illégitimement, de justifier la raison à partir d'elle-même¹⁰⁹. Selon Doney, il n'est pas vrai que le raisonnement de Descartes soit circulaire car le doute qui pèse sur les perceptions claires et distinctes (la raison) ne vise que celles que nous nous *rappelons*, pas celles que nous avons présentement. D'après lui, en effet, Descartes ne met jamais en doute les perceptions claires et distinctes qui sont actuelles ou présentes. Par conséquent, celles-ci ne requièrent pas la garantie divine¹¹⁰ et elles peuvent servir, sans que Descartes ne commette de cercle, à assurer que Dieu existe et à montrer qu'il n'est pas trompeur. Cela prouvé, on peut ensuite, à partir de la bienveillance divine, conclure que les perceptions claires et distinctes tirées de la mémoire sont elles aussi vraies :

¹⁰⁸ AT-IX.166.

¹⁰⁹ Cette formulation suppose que l'on accepte l'équivalence, chez Descartes, entre raison et perception claire et distincte. Pour une discussion du cercle cartésien fondée sur l'établissement de distinctions entre des termes tels que « lumière naturelle », « intuition » et « raison », consulter John Morris, « Cartesian Certainty », *Australasian Journal of Philosophy*, 47 (2), 1969, p. 161-168, et le commentaire critique de Peter Schouls : « Cartesian Certainty and the "Natural Light" », *Australasian Journal of Philosophy*, 48 (1), 1970, p. 116-119.

¹¹⁰ « Present clear and distinct perceptions were never subject to doubt. Anything so perceived did not depend on God as guarantor of its truth. »; Doney, *op. cit.*, p. 325-326. Une justification des idées claires et distinctes serait, selon Doney, une tâche impossible, p. 334.

c'est donc la mémoire, et non la raison, pense Doney, que Descartes prétend garantir par l'existence d'un Dieu bienveillant.

Critiquant la proposition de Doney, Frankfurt y voit deux interprétations possibles qu'il rejette toutes deux parce qu'elles nous obligeraient à conclure que Descartes aurait souscrit à l'impensable théorie de l'infailibilité de la mémoire¹¹¹ et, problème plus sérieux peut-être, parce qu'elles l'entraînent dans un nouveau cercle. Cette dernière critique se présente ainsi : si l'on accepte que c'est la véracité de la mémoire, et non celle de la raison, que Descartes cherche à assurer grâce à la garantie divine, son raisonnement n'échappe à la circularité qu'à la seule condition que la preuve de l'existence divine (et sans doute celle de sa bienveillance) ne s'appuie pas elle-même sur la mémoire¹¹². Frankfurt reconnaît que Doney a vu cette exigence et qu'il a montré que Descartes croyait une telle démonstration possible, mais il remarque cependant qu'il ne suffit pas que la preuve puisse être établie hors de la mémoire : il faut s'interroger aussi sur la permanence de sa conclusion. C'est-à-dire qu'une fois démontrées, dans une seule vision de l'esprit, l'existence de Dieu, sa bienveillance, et par conséquent la véracité de la mémoire, on ne peut se contenter de simplement *se rappeler* de la conclusion obtenue

¹¹¹ Une possibilité étonnante, compte tenu des mises en garde répétées de Descartes relativement au caractère faillible de la mémoire, et même paradoxale : en effet, comme le remarque Frankfurt, si la mémoire se trompe en réalité, comment pourrait-elle jamais être justifiée? Et si elle est effectivement justifiée par Dieu, comment peut-elle être faillible? Frankfurt, *Memory...*, p. 506-507, et *Demons...*, p. 158.

¹¹² Frankfurt, *Memory...*, p. 508; *Demons...*, p. 158-9.

pour en être assuré, puisqu'en effet, c'est précisément ce genre de souvenir qui était l'objet du doute¹¹³. Le cercle n'est toutefois pas inévitable, comme le souligne Frankfurt, mais il alourdit considérablement toute démarche de connaissance déductive. En effet, chaque fois qu'il deviendrait nécessaire de faire appel à la garantie divine de la mémoire, ce qui se produirait normalement au cours d'une longue démonstration, il ne suffirait pas de se rappeler que la mémoire a été assurée par un Dieu bienveillant, mais il faudrait considérer l'ensemble de la démonstration de cette garantie, y compris la preuve de l'existence de Dieu et celle de sa bienveillance, de même que la démonstration en cours qui a suscité le doute. Il faudrait que toutes ces étapes puissent être vues dans un seul regard de l'esprit pour échapper au cercle de la mémoire¹¹⁴. Frankfurt ne croit pas que Descartes ait souscrit à pareille théorie. Analysant un passage des secondes réponses, il remarque qu'en réalité, le doute de Descartes ne vise pas la mémoire mais, qu'au contraire, il en présuppose la validité. C'est de la certitude d'une conclusion *dont il se rappelle* que doute Descartes. Il ne doute pas que son souvenir en soit réellement un, ou même qu'il soit fidèle; il doute seulement de sa valeur de connaissance maintenant¹¹⁵.

¹¹³ « When the reliability of memory is doubted, it is also necessary to doubt the reliability of the recollection that memory has been shown to be guaranteed by God. It would obviously be circular for Descartes to validate a memory on the ground that he remembers having proven that God guarantees memory », Frankfurt, *Memory...*, p. 508; aussi, *Demons...*, p. 159.

¹¹⁴ Frankfurt, *Memory...*, p. 509.

¹¹⁵ « Il y a d'autres choses que notre entendement conçoit aussi fort clairement lorsque nous prenons garde de près aux raisons d'où dépend leur connaissance, et pour ce nous ne pouvons pas alors en douter; mais parce que nous pouvons oublier les raisons, et cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées, *on demande si on peut avoir une ferme et immuable persuasion de ces conclusions*

«Descartes did not attempt to justify present clear and distinct perceptions. But the alternative is not, as Doney supposes, that he tried to validate memories of clear and distinct perceptions. It is that he tried to validate propositions remembered to have been clearly and distinctly perceived, a problem which arises only if the trustworthiness of memory is assumed. »¹¹⁶

II.V Une mise au point : la connaissance habituelle chez Locke et Descartes

Les textes de Descartes semblent donc appuyer le rapprochement proposé par Ayers relativement au rôle du principe lockien de l'immutabilité des rapports. Si, comme cela semble le cas, Locke partageait avec Descartes des conceptions assez semblables de l'intuition et de la démonstration¹¹⁷, ainsi qu'une méfiance comparable à l'égard de la mémoire, il ne pouvait que se buter lui aussi au problème de la justification de la mémoire que pose la connaissance habituelle. C'est ce problème qui, selon Doney, arrête Descartes dans la cinquième méditation et c'est en invoquant l'existence de Dieu qu'il entreprend de le résoudre. Héritant du problème, Locke ne pouvait cependant pas emprunter la solution cartésienne. Car, en effet, Locke, adversaire déclaré de l'innéisme,

tandis que nous nous ressouvenons qu'elles ont été déduites de principes très évidents; car ce souvenir doit être supposé pour pouvoir être appelées conclusions. Et je réponds que ceux-là en peuvent avoir qui connaissent tellement Dieu qu'ils savent qu'il ne se peut pas faire que la faculté d'entendre, qui leur a été donnée par lui, ait autre chose que la vérité pour objet; mais que les autres n'en ont point [...] », nos italiques, AT-IX.114-115, passage cité et analysé par Frankfurt dans *Memory...*, p. 510, et *Demons...*, p. 160-161.

¹¹⁶ Frankfurt, *Memory...*, p. 511.

¹¹⁷ Voir les sections I et II du présent chapitre et notamment les notes 73 et 75 pour les références pertinentes.

n'allait évidemment pas reprendre à son compte une démonstration de l'existence de Dieu fondée sur l'idée innée de la divinité chez l'homme¹¹⁸. Mais n'aurait-il pas pu, justement, lui substituer sa propre démonstration¹¹⁹ au lieu du principe de l'immutabilité des rapports? Il ne l'a pas fait et on peut conjecturer sur ses raisons : il semble à première vue que Locke soit en général moins attiré par ce type d'argument et préfère accorder à la bienveillance divine un rôle souvent plus rhétorique qu'argumentatif¹²⁰; de plus, sa démonstration de l'existence de Dieu n'apparaissant qu'après l'exposé sur la connaissance démonstrative, un appel à cet argument aurait tout probablement exigé une reformulation et des changements assez importants au texte, ce qu'il a peut-être cherché à éviter; finalement, il se peut que Locke, plus ou moins satisfait d'une démonstration qui n'a pas manqué de critiques¹²¹ et qui n'offre pas tout à fait l'élégance

¹¹⁸ Sa propre démonstration de l'existence de Dieu s'inscrit d'ailleurs explicitement hors de cette théorie et débute ainsi : « Though God has given us no innate *Ideas* of himself; though he has stamped no original Characters on our Minds, wherein we may read his Being », *E*, 4.10.1.

¹¹⁹ *E*, 4.10.

¹²⁰ C'est, rappelons-le, l'interprétation que donne Ayers de la substitution du principe lockien à l'argument cartésien (*op. cit.*, vol. I, p. 314), mais il voit également dans cet évitement une tendance de l'ensemble de l'*Essay* (*ibid.*, p. 123).

¹²¹ Aaron, *op. cit.*, p. 237-238, pense que Locke, empêtré dans des difficultés qu'il a à traiter de la connaissance de l'existence des objets à l'intérieur du cadre énoncé en 4.1, s'est vu forcé d'en sortir et de reconnaître une connaissance non médiatisée par les idées (p. 239). Cette connaissance, qui n'est pas connaissance de rapports entre idées, est certainement intuitive dans le cas du soi, mais essentiellement sensitive dans le cas des autres objets (p. 240). Une fois ces assouplissements faits, Locke aurait dû corriger le début du livre IV mais ne l'aurait pas fait, laissant ainsi se côtoyer deux théories de la connaissance différentes et peut-être contradictoires (p. 241). La démonstration de l'existence de Dieu s'appuie justement sur une connaissance de ce type implicite (la connaissance intuitive directe de mon existence)

concise de son pendant cartésien, lui ait préféré un argument plus court, davantage susceptible d'être considéré en un seul regard de l'esprit.

Cela dit, si la parenté des problèmes examinés par Locke et Descartes semble fort plausible à la lumière des textes, le contraste des conclusions de Doney et de Frankfurt donne à penser que la nature exacte du problème peut porter à interprétation. Une première analyse des textes cartésiens fait naturellement pencher du côté de la proposition de Doney. C'est évidemment sur une interprétation de ce type que s'appuie Ayers pour conclure à l'équivalence des rôles de l'argument cartésien et du principe lockien, et il est fort probable que Locke ait compris Descartes de cette façon : c'est en espérant colmater la brèche de la mémoire, tout comme, croyait-il, faisait Descartes avec l'argument de Dieu, que Locke propose son principe. Mais la critique de Frankfurt porte juste, soutenue par le texte même de Descartes; elle fait ressortir les conséquences intenable de l'interprétation de Doney et impose la conclusion suivante : si ce n'est pas la mémoire que Descartes tentait de justifier, si son argumentation, au contraire, en présupposait la validité, c'est donc que la méfiance est toujours de mise, que rien ne nous garantit les connaissances qui s'appuient sur une faculté dont le caractère faillible demeure¹²². Le même arrêt ne frappe-t-il pas, par conséquent, la solution lockienne?

et son insertion dans le paragraphe sur la connaissance habituelle (*E*, 4.1.9) l'aurait du même coup incluse dans le chapitre définissant la connaissance (4.1), ce qui aurait pu attirer l'attention sur des incohérences.

¹²² À supposer, bien sûr, que Descartes n'ait pas démontré ailleurs la fiabilité de la mémoire. En s'appuyant principalement sur une analyse d'un passage de l'*Entretien avec Burman*, Frankfurt affirme que Descartes ne disposait pas d'une telle

III La critique leibnizienne

III.1 **Leibniz critique de Locke**

Que Descartes n'ait pas réussi à justifier la mémoire ou qu'il en ait tout simplement supposé la fidélité, le résultat est le même : la démonstration nécessaire manque à l'appel. Et que Locke ait cru ou non emprunter à Descartes une partie de sa solution à cette question, la similitude des problèmes suggère que la conclusion s'y applique également : pas plus que sa version cartésienne, le principe lockien ne suffirait à la tâche et, comme elle, il tiendrait pour acquis ce qu'il prétend assurer ou contourner. C'est, comme nous allons le voir, ce qu'un célèbre contemporain et critique de Locke n'a pas manqué de souligner.

Notre première mise en perspective s'appuyait sur une filiation probable, qui voyait en Locke un débiteur de Descartes pour ses conceptions de l'intuition et de la démonstration; la présente a pour motif la critique directe, quoique différée, de l'*Essay* par Leibniz dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*¹²³. Ce long commentaire

démonstration, et qu'il ne s'y intéressait que médiocrement, *Memory...*, p. 510-511; *Demons...*, p. 161-162. Comme nous l'avons noté ci-dessus, Beck pense, pour sa part, que la garantie divine des *Méditations* pourrait englober la mémoire, mais il estime que c'est la mémoire intellectuelle qui se trouverait ainsi justifiée, et non celle qui est liée au corps. C'est une distinction - ou une solution - que Locke ne pourrait cependant pas employer.

¹²³ Nous citerons l'édition récente publiée chez Flammarion, qui s'appuie sur l'édition critique de 1962 de l'Akademie der Wissenschaften : Gottfried Wilhelm

ne parut qu'après la mort de Locke, mais il lui avait été signalé de son vivant par des remarques que Leibniz, espérant un échange, fit parvenir à une connaissance commune. Locke les ignora; Brunschwig parle d'un « dialogue manqué » et remarque que non seulement les objections de Leibniz sont restées sans réponse, mais qu'il y manquait aussi un souci véritable d'accommodation à la pensée de Locke¹²⁴. Malgré l'apparente similitude des questions et des vocables, Leibniz aurait surtout trouvé dans l'*Essay* une occasion de parler de son système, déjà clos¹²⁵ et capable, croyait-il, d'intégrer celui de Locke¹²⁶. Voilà donc un avertissement au lecteur des *Nouveaux essais*, mais aussi une assurance que ceux-ci offrent en réplique à l'*Essay* un texte de même qualité, c'est-à-dire une oeuvre de maturité, une pensée qui est cohérente même si elle n'est pas toujours exposée - *développée*, dirait peut-être son auteur. Ajoutons à nos raisons de proposer cette seconde comparaison l'espoir que le rationalisme de Leibniz nous fournira autant

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, introduction et notes par Jacques Brunschwig, Paris, GF-Flammarion, 1990. Le texte de Leibniz reproduit la structure et la numérotation de l'*Essay*; nous le citerons, par conséquent, de la même façon, soit en notant la section (livre.chapitre.paragraphe) plutôt que la page, lorsque c'est possible.

¹²⁴ *NE*, introduction, p. 17 et suiv.

¹²⁵ Brunschwig, *op. cit.*, p. 22. C'est aussi l'avis de Gibson, qui remarque, *op. cit.*, p. 267 : « We must not, indeed, expect to find in the work of Leibniz an attempt to lay bare the fundamental principles of the philosophy he criticises, or to show in what respects these need correction, or wherein there is a failure in their consistent development; for criticism of such a kind would have been an anachronism in the eighteenth century. The aim of Leibniz is rather to develop and set forth his own views on the questions which arise, under the stimulus afforded by the thought of another. »

¹²⁶ Brunschwig, *op. cit.*, p. 24. Leibniz lui-même parle d' « ajouter quelque chose » à ce que Locke a déjà donné; *NE*, préface, p. 37.

l'occasion d'une opposition que celle d'un rapprochement avec Locke, dont l'intuitionnisme, nous l'avons vu, l'associe partiellement au rationalisme¹²⁷. C'est donc le contraste aussi bien que la commensurabilité que nous chercherons cette fois¹²⁸.

III.II La connaissance habituelle dans les *Nouveaux essais*

Le commentaire de Leibniz suit le déroulement fixé par l'*Essay* : avant de se prononcer sur le principe lockien de l'immutabilité des essences, Leibniz convient d'abord, en commentant la distinction préliminaire entre connaissance actuelle et habituelle, que notre science s'appuie sur la mémoire et que cette faculté est faillible, répétant en apparence le point de vue de Locke.

¹²⁷ Si, chez Locke, l'empirisme coexiste avec une théorie de la connaissance d'inspiration rationaliste, Leibniz fait lui aussi place aux deux points de vue, comme le note Nicholas Rescher, dans *Leibniz - An Introduction to his Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, p. 118-9 : « If holding that only by observational experience can man obtain knowledge of "matters of fact and existence" makes the empiricist, then Leibniz is as much an empiricist as any. »

¹²⁸ L'oeuvre immense de Leibniz pose le même problème à tous les chercheurs, celui d'y circonscrire un domaine. Les *Nouveaux essais* s'imposaient à nous parce qu'ils répondent à l'ouvrage de Locke, mais l'examen de nombreux autres textes (certains que Leibniz lui-même mentionne dans les *Nouveaux essais*, p. ex. les *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*) aurait certainement enrichi notre étude. L'ouvrage d'Émilienne Naërt est une source précieuse de références concernant notre sujet : *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, Vrin, 1961; ainsi que celui, plus récent et spécialisé, de Marcelo Dascal : *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier Montaigne, 1978. Notre aperçu superficiel de la théorie de la connaissance de Leibniz a dû puiser chez quelques commentateurs, dont Yvon Belaval, l'auteur de *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960; et *Études leibniziennes - De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.

« Il est vrai que notre science, même la plus démonstrative, se devant acquérir fort souvent par une longue chaîne de conséquences, doit envelopper le souvenir d'une démonstration passée, qu'on n'envisage plus distinctement quand la conclusion est faite; autrement ce serait répéter toujours cette démonstration. Et même pendant qu'elle dure, on ne la saurait comprendre tout entière à la fois; car toutes ses parties ne sauraient être en même temps présentes à l'esprit; ainsi, se remettant toujours devant les yeux la partie qui précède, on n'avancerait jamais jusqu'à la dernière qui achève la conclusion. Ce qui fait que sans l'écriture il serait difficile de bien établir les sciences, la mémoire n'étant pas assez sûre. »¹²⁹

Le ton est bien semblable, et pourtant il paraît étrange que *même la science la plus démonstrative*¹³⁰ pose le problème de la mémoire. Ce *même* ne devrait-il pas être un *surtout*? Car, comme nous l'avons vu chez Locke, plus les démonstrations sont longues, comme celles de Newton qu'il donnait en exemple, plus il est difficile de se les rappeler et plus le problème se pose. Mais Leibniz semble penser qu'au contraire, les connaissances issues de démonstrations seraient moins que les autres menacées par la mémoire, un premier indice qu'il ne donne peut-être pas le même sens à un terme - la démonstration - qu'il partage avec Locke. Notons également que Leibniz attire immédiatement l'attention sur le rôle que joue la mémoire à l'intérieur même de la démonstration, un aspect que Locke avait, pour sa part, contourné par le découpage de la chaîne des preuves en étapes intuitives quasi-autonomes. Mais, sans un mot sur le rôle de l'intuition dans la démonstration, Leibniz remarque plutôt que ce contournement

¹²⁹ NE, 4.1.8.

¹³⁰ Les sciences démonstratives visent la connaissance des possibilités et des nécessités, et non de l'existence réelle des êtres, NE, 3.5.3.

de la mémoire dans les longues preuves se fait essentiellement par la notation, ainsi que par diverses techniques :

« Mais ayant mis par écrit une longue démonstration, comme sont par exemple celles d'Apollonius, et ayant repassé par toutes ses parties, comme si l'on examinait une chaîne, anneau par anneau, les hommes se peuvent assurer de leurs raisonnements : à quoi servent encore les épreuves, et le succès enfin justifie le tout. »¹³¹

À cette assurance, ou profession d'optimisme, succède immédiatement ce qui pourrait sembler à première vue un aveu d'impuissance, si le contraste avec les recommandations précédentes ne servait pas plutôt à laisser entendre que le point de vue de Locke, ou celui que Leibniz lui prête, mène à un cul-de-sac.

«Cependant on voit par là que toute croyance, consistant dans la mémoire de la vue passée, des preuves ou raisons, il n'est pas en notre pouvoir ni en notre franc arbitre de croire ou de ne croire pas, puisque la mémoire n'est pas une chose qui dépende de notre volonté. »¹³²

C'est-à-dire qu'une conception de la connaissance qui fait dépendre la plus grande partie de notre savoir - notre science, essentiellement faite de connaissance habituelle - uniquement du souvenir aléatoire de visions, même intuitives, est franchement inadéquate aux yeux de Leibniz. Elle la réduit à une frêle « croyance » dont il n'est pas même en notre pouvoir de commander les objets. Sur ce dernier point, d'ailleurs, soit le caractère indocile de la mémoire, remarquons que Leibniz déforme la conception de

¹³¹ NE, 4.1.8.

¹³² NE, 4.1.8.

Locke, lequel parle d'une mémoire oublieuse, certes, mais tout de même soumise au vouloir de mon entendement¹³³.

Quand, au paragraphe suivant, Leibniz examine plus précisément le problème qui avait gêné Locke et Descartes, c'est-à-dire celui de ces conclusions rappelées sans leurs preuves, c'est pour constater d'une seule phrase ce que notre long détour par Descartes nous a fait voir : la solution lockienne ne permet pas de contourner la mémoire parce que le principe de l'immutabilité des rapports ne peut être appliqué que si l'on affirme ce qui est mis en question, soit la véracité du souvenir. C'est que ce principe comprend en lui une référence à un passé qu'il n'atteint qu'à travers notre souvenir, car, en effet, pour être en mesure de parler des « mêmes » idées, il faut déjà savoir que celles que nous considérons maintenant reproduisent bien celles que nous avons eues autrefois. Cette critique formulée, Leibniz ne s'attarde pas davantage sur le contenu du principe, de toute façon inopérant, et traite plutôt des méthodes pratiques qui suffisent, à son avis, à offrir les seules assurances requises, et possibles, dans les cas indiqués par Locke :

« L'idée médiate dont vous parlez, Monsieur, suppose la fidélité de notre souvenir; mais il arrive quelquefois que notre souvenir nous trompe, et que nous n'avons point fait toutes les diligences nécessaires, quoique nous le croyions maintenant. [...] Cependant plus on y apporte de soin, plus on se peut fier aux raisonnements passés. J'ai projeté une manière d'écrire les comptes, en sorte que celui qui ramasse les sommes des colonnes laisse sur le papier des traces des progrès de son raisonnement, de telle manière qu'il ne fait point de pas inutilement. Il le peut toujours revoir, et corriger les dernières fautes sans qu'elles influent sur les premières [...] Outre les moyens de vérifier encore les comptes de chaque article, par une sorte de preuve très commode, sans que ces observations augmentent

¹³³ E, 4.11.5.

considérablement le travail du compte. Et tout cela fait bien comprendre que les hommes peuvent avoir des démonstrations rigoureuses sur le papier, et en ont sans doute une infinité. Mais sans se souvenir d'avoir usé d'une parfaite rigueur, on ne saurait avoir cette certitude dans l'esprit. Et cette rigueur consiste dans un règlement dont l'observation sur chaque partie soit une assurance à l'égard du tout; comme dans l'examen de la chaîne par anneaux, où, visitant chacun pour voir s'il est fermé, et prenant des mesures avec la main pour n'en sauter aucun, on est assuré de la bonté de la chaîne. Et par ce moyen on a toute la certitude dont les choses humaines sont capables. »¹³⁴

Leibniz n'offre donc pas ici, en remplacement de la solution qu'il critique, le colmatage théorique, le bouchon étanche que semblait exiger le cadre lockien du problème, mais des trucs pratiques qui conviennent au problème tel qu'il le poserait. Et à nouveau, il affirme que la certitude ne saurait dépendre d'une vision, originale ou de remplacement; elle provient plutôt d'une rigueur systématique, de l'application de méthodes (qui, notons-le, s'appuient tout de même sur la mémoire, quoique peut-être moins lourdement). Ces propositions suffisent-elles? Comment se pose la version leibnizienne du problème de la connaissance habituelle? C'est ce que nous tenterons de dégager en résumant quelques aspects de la critique formulée par Leibniz sur la théorie de la connaissance proposée dans l'*Essay*.

¹³⁴ NE, 4.2.9.

III.III Éléments d'une critique leibnizienne

En empruntant pour un moment une perspective extérieure au point de vue qui avait suscité et défini le problème de la connaissance habituelle, nous courons bien sûr le risque de ne pouvoir constater une ressemblance dans les questions examinées qu'à la condition de les redéfinir entièrement dans le nouveau système. En d'autres mots, il se peut que la solution leibnizienne ne s'importe pas dans le cadre lockien. Dans ce cas, l'étude nous serait profitable à titre de contraste, mais ne nous fournirait pas une critique interne. Mais il est également possible qu'un certain degré d'incommensurabilité entre systèmes n'élimine pas toute zone d'intérêt ou d'application commune. C'est, comme nous le verrons, ce que nous croyons déceler dans notre lecture des *Nouveaux essais*.

Il est impossible ici de contourner, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, le premier livre des *Essais* respectifs de nos auteurs, où se déroule un débat sur la complexe question de l'innéisme. Nous n'en rendrons compte, cependant, que le temps de rappeler que Leibniz y reprend le rôle du défenseur des notions innées, personnage dessiné d'abord dans l'*Essay*, peut-être avec quelque exagération suivant un modèle cartésien, mais réinterprété selon les exigences d'un système considérablement différent dans les *Nouveaux essais*¹³⁵. Vérités éternelles, lois de la raison, notions et principes

¹³⁵ « Je ne suis plus cartésien », affirme Théophile, le porte-parole de Leibniz dès le début des *Nouveaux essais*, 1.1., p. 56. « Maintenant je vais encore plus loin, en conformité du nouveau système, et je crois même que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fonds, sans lui pouvoir être données par les sens. [...] Mais à présent je mettrai cette recherche à part, et m'accommodant aux

innés, dispositions, virtualités, les expressions varient et les nuances sans doute abondent, mais le principe reste le même : à la *tabula rasa* s'oppose le marbre veiné¹³⁶; à l'empirisme de Locke s'oppose l'apriorisme de Leibniz, qui trouve l'origine de ces idées dans notre propre fonds, dans le naturel de notre âme : elles sont en nous-mêmes si, en un certain sens, nos sens nous donnent l'occasion de les apercevoir¹³⁷. Cette occasion ne les constitue pas cependant, car l'exemple particulier ne contient pas de lui-même la nécessité que pourtant nous y voyons, mais la dérive d'elles¹³⁸. Soulignons également l'importante distinction connexe, énoncée dès les premières pages des *Nouveaux essais*¹³⁹, que Leibniz reproche à Locke d'avoir négligée : il faut se garder de confondre les vérités nécessaires (ou de raison), dont la source est dans l'entendement, et les vérités de fait, tirées de l'expérience des sens, qui sont contingentes¹⁴⁰.

expressions reçues, puisque en effet elles sont bonnes et soutenables et qu'on peut dire dans un certain sens que les sens externes sont cause en partie de nos pensées, j'examinerai [...] », 1.1.1. On doit donc se garder de voir dans la reprise par Leibniz d'un langage ordinaire qui distingue esprit et corps, sens et raison, monde physique et plan métaphysique, son approbation d'une métaphysique dualiste. De même, les liens entre l'ordre du connaître et celui de l'être ont leur explication dans un système complexe que, comme il est hors du champ de cette étude de l'exposer, nous contournerons, dans la mesure du possible, à l'aide de l'usage « accommodant » et simplifiant que Leibniz lui-même nous propose.

¹³⁶ *NE*, préface, p. 40; 1.1.25.

¹³⁷ *NE*, 1.1.1; 1.1.4.

¹³⁸ *NE*, 1.1.5; 4.7.10.

¹³⁹ *NE*, 1.1, p. 57; 1.1.1.

¹⁴⁰ *NE*, 4.2.1. Le nécessaire, le contingent et le déterminé sont également l'objet des sections 2.21.8; 2.21.9 et 2.21.13.

Pour Leibniz, la conception de la connaissance proposée par Locke est trop étroite, tout d'abord parce qu'il la restreint à la connaissance propositionnelle, alors qu'elle se trouve aussi dans les « idées ou termes », ainsi que dans les descriptions et représentations de toutes sortes, et jusque dans les questions¹⁴¹. De plus, même le probable, que Locke plaçait dans le domaine de l'opinion, appartient pour Leibniz à la connaissance¹⁴². Et même si l'on accepte le sens étroit de « connaissance de la vérité » que lui donne Locke, c'est-à-dire de connaissance de la convenance et disconvenance des idées, la connaissance n'est pas la « perception » de ces rapports¹⁴³. Ce que conteste plus précisément Leibniz, c'est le privilège accordé par Locke à l'intuition, une critique que l'on peut exprimer en opposant le formalisme de l'un et l'intuitionnisme de l'autre¹⁴⁴. Ce schéma n'est cependant juste qu'à demi, car le formalisme de Leibniz n'est pas entièrement anti-intuitionniste. En effet, l'intuition a bien un rôle à jouer dans la connaissance, mais elle ne le joue pas dans une pièce à un seul personnage. Que parmi les autres protagonistes se trouve la démonstration pourrait faire croire que nous n'avons pas quitté le terrain de Descartes et de Locke, si l'on ne précisait pas que cette démonstration ne constitue pas, comme chez eux, une pure extension de l'intuition,

¹⁴¹ NE, 4.1.2.

¹⁴² NE, 4.2.14.

¹⁴³ NE, 4.1.1.

¹⁴⁴ Une critique adressée à Descartes (Belaval, *Leibniz critique...*, chap. I, p. 32 en particulier), mais qui atteint évidemment Locke.

qu'elle ne s'y réduit pas toujours¹⁴⁵, même si cela pourrait être souhaitable¹⁴⁶. L'intuition participe quand même à la démonstration, mais ne la domine pas : c'est elle qui, le cas échéant, saisit la possibilité dans les définitions¹⁴⁷, ces pièces importantes de la démonstration; c'est elle également qui fournit les vérités primitives de fait et de raison¹⁴⁸ qui peuvent y contribuer; finalement, c'est elle qui perçoit les signes qui peuvent aider à représenter et à réaliser la démonstration¹⁴⁹.

Ainsi, la connaissance humaine n'est pas strictement, comme dans sa version intuitionniste, vision ou perception de rapports qui aussitôt emporterait l'assentiment de l'entendement, mais aussi et surtout analyse, explication, développement, manifestation par la forme et la structure, d'un savoir confus ou enveloppé¹⁵⁰. C'est que le critère du

¹⁴⁵ NE, 4.2.8; notamment pour des raisons pratiques, 4.17.4.

¹⁴⁶ NE, 4.7.1.

¹⁴⁷ NE, 4.2.1.

¹⁴⁸ NE, 4.2.1; « Et j'ajoute que l'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori*, ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences, comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori*, ou de raison, c'est-à-dire les premières lumières. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appelées immédiates », 4.9.3.

¹⁴⁹ Belaval, *Leibniz critique...*, p. 50 et 53. L'étude de Marcelo Dascal, *op. cit.*, sur la fonction des signes dans le raisonnement chez Leibniz a conclu que ceux-ci ont, en plus de leur fonction mnémorique, une fonction constitutive dans la pensée. Cette question est également abordée par Graeme Hunter et Brad Inwood dans « Plato, Leibniz and the Furnished Soul », *Journal of the History of Philosophy*, 22 (4), p. 423-434, p. 432-433 en particulier. Sur la fécondité de l'algèbre, qui permet des découvertes sans « recourir toujours aux idées mêmes des choses », NE, 4.3.30.

¹⁵⁰ Belaval, *Leibniz critique...*, p. 42, note 1.

vrai n'est plus l'évidence mais la détermination¹⁵¹, notamment parce que nos idées, et la perception qui voit leurs rapports, sont rarement d'elles-mêmes aussi claires que ne le croit Locke¹⁵² et qu'elles exigent par conséquent qu'on en extraie ce qu'elles contiennent¹⁵³. L'accent est donc déplacé de l'expérience subjective de l'intuition¹⁵⁴ à la fécondité de la mise en forme, que l'on applique à tout ce qui s'y prête¹⁵⁵, pour n'être arrêté que par l'indémontrable, c'est-à-dire les vérités primitives. Seul Dieu n'a que des connaissances intuitives¹⁵⁶.

¹⁵¹ Belaval, *Leibniz critique...*, p. 52, 155-9.

¹⁵² *NE*, 4.2.15 : le développement des idées composées demande du soin; 4.17.13 : les idées confuses en cachent des distinctes, mais celles-ci ne nous donnent pas toujours ce que nous en espérons sans les formalismes adéquats, comme l'algèbre; 4.25.8 : les relations établies entre idées obscures enveloppent elles aussi de l'obscurité; 2.23.4 : par contre, l'idée claire est féconde et elle devient un moyen de connaître des vérités par des preuves *a priori*.

¹⁵³ Une analyse de ces questions infiniment plus englobante que la nôtre se trouve dans Yvon Belaval, « L'erreur », *Études leibniziennes*, p. 106-122. Belaval souligne l'opacité incontournable de l'intuition des créatures, opacité qu'il « appartient au formalisme de débrouiller », p. 119.

¹⁵⁴ Belaval, *Leibniz critique...*, p. 33 : « Ce qui intéresse Leibniz, ce n'est pas l'expérience privilégiée d'une pensée, mais l'ensemble des expériences de la pensée. »

¹⁵⁵ « Je voudrais que l'on ne bornât point notre analyse, qu'on donnât les définitions de tous les termes qui en sont capables, et qu'on démontrât ou donnât le moyen de démontrer tous les axiomes qui ne sont point primitifs », *NE*, 1.1.1; « [J]e voudrais, moi, qu'on cherchât jusqu'à la démonstration des axiomes d'Euclide », 1.3.22; « [I]l n'y a point de terme si absolu ou si détaché qu'il n'enferme des relations et dont la parfaite analyse ne mène à d'autres choses et même à toutes les autres », 2.25.10.

¹⁵⁶ *NE*, 4.17.16.

Dans un tel contexte, le problème qui se posait à Locke perd une partie de son urgence, sinon de son sens, en même temps qu'il se généralise; d'où sans doute, la proposition, dans sa version leibnizienne, de solutions qui n'auraient pas satisfait un pur intuitionniste, et leur description détaillée. C'est parce que, pour Leibniz, nous avons d'autres moyens que l'intuition pour atteindre la connaissance que s'atténue la menace que fait peser la mémoire sur la connaissance habituelle. Ainsi, il peut reconnaître avec moins d'hésitation que Locke que cette faculté incertaine s'infiltré jusque dans les démonstrations puisque leur sûreté ne leur vient pas seulement, ni même principalement, d'une vue englobante et ininterrompue de l'ensemble des étapes, mais plutôt de leur forme, laquelle se prête à plusieurs sortes de vérifications. C'est aussi que, s'il a rejeté le critère de l'évidence intuitive, Leibniz se distancie également de la notion de certitude qui sous-tendait la démarche de Descartes, dont Locke aurait plus ou moins hérité en lui empruntant sa théorie de l'intuition. Pour Leibniz, il existe plusieurs degrés de certitude, correspondant à la nature des vérités que nous considérons : dans le domaine des vérités de raison, cette certitude *métaphysique* provient des idées mêmes, indépendamment des sens, et elle coïncide avec la nécessité; quant aux vérités de fait, leur certitude, dite *morale*, est fondée sur la liaison des phénomènes, laquelle nous est révélée par l'expérience¹⁵⁷. Tout ce qui est certain n'est donc pas indubitable, et l'évidence n'appartient qu'aux vérités dont nous ne doutons pas « à cause de la liaison

¹⁵⁷ NE, 4.4.5; 4.6.8; 4.6.13; mais la liaison des phénomènes se vérifie ultimement par le moyen des vérités de raison, 4.2.14.

qu'on voit entre les idées »¹⁵⁸. Ainsi, puisque ce que nous fournit notre mémoire n'offre pas cette évidence, nous pouvons en douter, tout en conservant la certitude morale que ce qu'elle nous présente est juste. Et à ce doute-là, nous pouvons répondre, pratiquement, par une notation et des techniques de vérification appropriées, qui accroissent suffisamment notre certitude sans pourtant la rendre absolue. La réponse au problème de la mémoire n'est pas de la justifier par quelque argument qui ne pourrait être qu'insatisfaisant, puisqu'elle est, de fait, faillible; mais de reconnaître là une limite interne de notre connaissance.¹⁵⁹

La solution leibnizienne au problème de la connaissance habituelle n'apaise donc les craintes qu'au prix d'une redéfinition du savoir et la conclusion est bien telle qu'anticipée : il faut changer de système. Avant de conclure cependant, voyons ce qui reste de terrain sûr pour nos intuitionnistes, une fois la critique formaliste admise. Car la disjonction des systèmes n'est pas complète; nous l'avons noté, Leibniz reconnaît bien une place à l'intuition. Si celle-ci ne domine pas comme chez Locke toutes les opérations

¹⁵⁸ *NE*, 4.11.10.

¹⁵⁹ La solution doit aussi s'appuyer sur une conception moins étroite du mode d'existence des idées. Bien que notre étude n'approfondisse pas cette question, soulignons ici quelques références pertinentes : « Les pensées sont des actions, et les connaissances ou les vérités, en tant qu'elles sont en nous, quand même on n'y pense point, sont des habitudes ou des dispositions; et nous savons bien des choses auxquelles nous ne pensons guère. [...] [S]i les vérités sont des pensées, on sera privé non seulement des vérités auxquelles on n'a jamais pensé, mais encore de celles auxquelles on a pensé et auxquelles on ne pense plus actuellement. », *NE*, 1.1.26; « Si l'idée était une forme de la pensée, elle naîtrait et cesserait avec les pensées actuelles qui y répondent; mais en étant l'objet, elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées », 2.1.1; ainsi que 2.10.2.

engendrant de la connaissance, elle n'en est pas moins fondamentale, car, en effet, c'est elle seule qui découvre les vérités primitives. Dans le domaine du savoir tel qu'agrandi par Leibniz, l'ensemble de ces vérités est finalement la seule zone qui satisferait également, *grosso modo*, aux exigences de Locke : l'intuition y est maîtresse et, la mémoire s'avérant incertaine, l'immédiateté de ces vérités les protège. Encore Locke refuserait-il peut-être les vérités primitives de raison s'il devait y reconnaître, comme le fait Leibniz, une autre nécessité que celle que leur confère la perception intuitive particulière. Qu'à cela ne tienne, écartons les vérités primitives de raison. Mais, sûrement, l'on s'entendra bien sur les vérités primitives de fait, et en particulier sur le *cogito*, rocher immédiat et indubitable de la conscience? C'est ce que nous examinerons brièvement dans la suite, piquée par de curieuses remarques de Leibniz¹⁶⁰.

III.IV Incursion sur l'île du *cogito*

Que le *cogito* soit intuitif, cela ne fait aucun doute pour Locke¹⁶¹ et pour Leibniz. Leibniz le range expressément dans les vérités primitives de fait, saisies par l'intuition, un ensemble qui comprend aussi la variété de mes pensées : ainsi le *cogito* n'est pas la seule évidence de fait.

¹⁶⁰ Que nous analyserons en nous appuyant sur l'étude d'Ezio Vailati, « Leibniz on Reflection and its Natural Veridicality », *Journal of the History of Philosophy*, 25 (2), 1987, p. 247-262.

¹⁶¹ E, 4.9.3.

« Car non seulement il m'est clair immédiatement que je pense, mais il m'est tout aussi clair que j'ai des pensées différentes, que tantôt je pense à A, et que tantôt je pense à B, etc. Ainsi le principe cartésien est bon, mais il n'est pas le seul de son espèce. On voit par là que toutes les vérités primitives de raison ou de fait ont cela de commun qu'on ne saurait les prouver par quelque chose de plus certain. »¹⁶²

Pourtant, le *cogito* nous paraît plus fondamental, peut-être parce qu'il semble le seul à s'établir jusque dans l'épreuve radicale du doute cartésien : le *je pense donc je suis* est vrai au moment même où j'essaie de nier que je pense; par contre, la variété de mes pensées ne résiste apparemment pas aussi bien à l'exercice du doute, notamment parce qu'elle semble s'appuyer sur la mémoire (« tantôt je pense à A, et [...] tantôt je pense à B »), mais surtout parce que nier cette variété ne me force pas à la reconnaître. Bien sûr, Leibniz trouverait déraisonnable le doute cartésien et il n'est pas certain que Locke lui-même le trouve utile, quoiqu'il ne le critique pas aussi directement. Malgré ces réserves, il semble bien que le *cogito* garde de la méthode qui y mène une sorte d'invincibilité et de priorité. Situé entre le nécessaire et le contingent, entre le logique et le factuel, le contraire du *cogito* serait une sorte de contradiction pragmatique. Il n'est ni nécessaire que je pense ou que je sois, mais quand je pense, il est nécessaire que j'existe. Cette intuition intouchée par la mémoire paraît donc constituer un paradigme de certitude dans le domaine des faits, ainsi qu'une assurance peut-être nécessaire à un sujet qui veut connaître.

¹⁶² NE, 4.2.1.

Mais est-elle vraiment hors mémoire? Chez Descartes, certainement¹⁶³, chez Locke probablement¹⁶⁴; le retour de la pensée sur elle-même, qui permet de saisir ma propre existence, est pour eux immédiat, car ma conscience coïncide alors avec la pensée qui lui sert d'objet. Le point de vue de Leibniz est semblable, à un instant près : pour lui aussi, ce retour est « immédiat », mais d'une immédiateté qui prend apparemment du temps, la conscience étant, pour Leibniz, toujours conscience d'une pensée passée et, par conséquent, s'appuyant sur la mémoire¹⁶⁵.

«Un souvenir de quelque intervalle peut tromper; on l'expérimente souvent, et il y a moyen de concevoir une cause naturelle de cette erreur : mais le souvenir présent ou immédiat, ou le souvenir de ce qui se passait immédiatement auparavant, c'est-à-dire la conscience ou la réflexion qui accompagne l'action interne, ne saurait tromper naturellement; autrement on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou à telle chose, car ce n'est aussi que de l'action passée qu'on le dit en soi, et non pas de l'action même qui le dit. Or si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait dont on puisse être assuré. Et j'ai déjà dit qu'il peut y avoir de la raison intelligible de l'erreur qui se commet dans les perceptions médiates et externes, mais dans les immédiates internes on n'en saurait trouver, à moins de recourir à la toute-puissance de Dieu. »¹⁶⁶

¹⁶³ Vailati, *op. cit.*, p. 253-4, analyse des passages décisifs de Descartes à cet effet.

¹⁶⁴ Cette question n'est pas abordée directement par Locke dans l'*Essay*, mais les passages où il mentionne que la conscience accompagne toute pensée donnent à penser que cette implication est immédiate, qu'en fait elle est nécessaire (voir notamment *E*, 2.1.10; 2.1.12; 2.1.19). On peut évidemment s'interroger sur la nature de cette nécessité, mais rien n'indique que Locke se démarque ici de Descartes.

¹⁶⁵ Mark Kulstad, « Leibniz on Consciousness and Reflection », dans Hoke Robinson (éd.), *Spindel Conference 1982 : The Rationalist Conception of Consciousness*, Department of Philosophy, Memphis State University, 1983, p. 42-47.

¹⁶⁶ *NE*, 2.27.13.

Voilà de déroutantes affirmations : non seulement la conscience (ou la réflexion) serait une forme de mémoire, mais cette mémoire serait infallible¹⁶⁷. Notre assurance de trouver ici l'un de ces rares points solides qui restaient aux intuitionnistes est soudain ébranlée : car alors qu'il semble plausible que l'immédiateté de la conscience ne soit qu'une illusion psychologique, par contre, l'infaillibilité de la mémoire n'emporte pas facilement notre assentiment, puisque en effet, nous venons tout juste de reconnaître avec Leibniz l'évidence de sa faiblesse¹⁶⁸. Et si Leibniz n'avait qu'à moitié raison? Si la conscience n'était pas immédiate, mais que la mémoire n'était pas sûre non plus, que resterait-il de certain pour un intuitionniste?

Reprenons ce passage. Notons tout d'abord que l'infaillibilité dont il y est question se limite à l'action interne immédiate, c'est-à-dire aux activités de l'esprit qui viennent tout juste de se produire. Donc ne sont visés ni les objets de ma pensée, ni mes souvenirs le moins éloignés. Vailati explique le fonctionnement distinctif de cette mémoire

¹⁶⁷ Ce thème était annoncé également en *NE*, 2.27.9 : « l'identité apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l'identité réelle à chaque passage prochain accompagné de réflexion ou de sentiment du moi : une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement » et « L'identité réelle et personnelle se prouve le plus certainement qu'il se peut en matière de fait, par la réflexion présente et immédiate; elle se prouve suffisamment pour l'ordinaire par notre souvenir d'intervalle ou par le témoignage conspirant des autres ».

¹⁶⁸ Notons également que ces remarques ont pour contexte la discussion sur l'identité, un débat qui, vu que Locke confiait à la mémoire la tâche de fonder l'identité personnelle, comporte de nombreuses références à cette faculté. Leibniz rejette la conception de Locke, non sans, justement, soulever la question du caractère faillible de la mémoire : « N'est-il pas vrai qu'il faut toujours accorder qu'après quelque intervalle ou quelque grand changement on peut tomber dans un oubli général? », demande son porte-parole, *NE*, 2.1.12.

immédiate en la contrastant avec la mémoire médiante, ou d'intervalle, qui soumet les perceptions aux opérations de rangement et de récupération avant de me les offrir à nouveau comme souvenirs. Ces opérations comporteraient, pour Leibniz, des transformations dynamiques : « the information is not only stored and retrieved, but, while stored, it is moved from one perception to another in memory, that is, it is managed dynamically rather than (sic) statically »¹⁶⁹. Dans la mémoire immédiate, par contre, la perception est inspectée *avant* d'être rangée et elle ne subit pas, par conséquent, ces transformations.

Circonscrite, cette infailibilité est aussi d'ordre « naturel ». Qu'est-ce que le naturel? Pour Leibniz, c'est ce qui se situe entre le contingent et le nécessaire, qui relève d'un ordre constant, mais dont le contraire n'est pas logiquement impossible¹⁷⁰. Une conscience naturellement infailible ne se tromperait donc pas dans la pratique, à cause d'une nécessité qui n'est pas logique mais physique¹⁷¹. Et pourquoi obéit-elle à cette loi

¹⁶⁹ Vailati, *op. cit.*, p. 251.

¹⁷⁰ « Cependant, on peut prendre l'accidentel d'une manière plus rétrécie, en sorte qu'il y a comme un milieu entre lui et l'essentiel; et ce milieu est le naturel, c'est-à-dire ce qui n'appartient pas à la chose nécessairement, mais qui cependant lui convient de soi, si rien ne l'empêche. », *NE*, 4.9.1; « Mais l'ordre de la nature même, n'étant d'aucune nécessité métaphysique, n'est fondé que dans le bon plaisir de Dieu, de sorte qu'il s'en peut éloigner par des raisons supérieures de la grâce, quoiqu'il n'y faille point aller que sur des bonnes preuves, qui ne peuvent venir que du témoignage de Dieu lui-même », 4.17.24.

¹⁷¹ Leibniz distingue la « nécessité logique, c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction » et la « nécessité physique (c'est-à-dire fondée sur l'induction de ce qui se pratique dans la nature, ou sur les lois naturelles, qui sont pour ainsi dire d'institution divine) », *NE*, 4.18.9.

naturelle? Vailati pense que cette résistance naturelle s'explique du fait que, dans des conditions d'attention soutenue, la mémoire immédiate ne peut ni oublier ni se pencher sur un souvenir fallacieux étant donné qu'elle prend pour objet une perception qui n'était pas encore rangée, et qu'il s'agit de l'original de cette perception, et non d'une copie¹⁷². Voilà qui garantirait l'objet du souvenir, mais, note Vailati, pas la faculté elle-même. Et si celle-ci se trompait?

Une première réponse à un tel doute nous est indiquée par les similitudes entre ce passage (« autrement on ne serait pas même certain qu'on pense à telle ou à telle chose [...] [, o]r si les expériences internes immédiates ne sont point certaines, il n'y aura point de vérité de fait dont on puisse être assuré ») et un exposé de Leibniz sur la nature des arguments *ad vertiginem*, qui s'emploient ainsi :

«Si cette preuve n'est point reçue, nous n'avons aucun moyen de parvenir à la certitude sur le point dont il s'agit, ce qu'on prend pour une absurdité. Cet argument est bon en certains cas, comme si quelqu'un voulait nier les vérités primitives et immédiates, par exemple que rien ne peut être et n'être pas en même temps, ou que nous existons nous-mêmes, car s'il avait raison, il n'y aurait aucun moyen de connaître quoi que ce soit. Mais quand on s'est fait certains principes et quand on les veut soutenir, parce qu'autrement tout le système de quelque doctrine reçue tomberait, l'argument n'est point décisif; car il faut distinguer entre ce qui est nécessaire pour soutenir nos connaissances et entre ce qui sert de fondement à nos doctrines reçues ou à nos pratiques. »¹⁷³

¹⁷² Vailati, *op. cit.*, p. 256-9.

¹⁷³ *NE*, 4.17.21.

Il semble bien que la conscience, si elle ne constitue pas, à strictement parler, la vérité primitive complète que serait le *cogito*, fonde pourtant cette vérité et qu'elle ne pourrait, par conséquent, être niée qu'au prix d'abandonner tout espoir de connaissance.

On pourrait également ajouter à cet argument *ad vertiginem* deux autres arguments, ceux-là visant plus précisément le doute qui pèserait sur la conscience¹⁷⁴. Le premier, presque cousin du précédent, prend cette forme : la pratique même du doute vis-à-vis de la conscience s'appuie nécessairement sur ce qui est mis en doute. En effet, comme c'est par la conscience que l'on sait que l'on doute, celle-ci doit donc être véridique pour que je puisse douter d'elle ; le doute se dissout ainsi de lui-même¹⁷⁵. Le dernier argument est directement tiré des *Nouveaux essais*, « Douter sérieusement est douter par rapport à la pratique, et l'on pourrait prendre la certitude pour une connaissance de la vérité, avec laquelle on n'en peut point douter par rapport à la pratique sans folie »¹⁷⁶. Et bien sûr, personne n'agit comme si nous ne savions rien, même pas ce que nous pensons immédiatement¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Vailati mentionne bien les arguments *ad vertiginem*, mais, pour des raisons qui nous échappent, il pense que Leibniz aurait refusé de les invoquer pour justifier la véracité naturelle de la réflexion et préféré les deux autres arguments, *op. cit.*, p. 260.

¹⁷⁵ C'est un argument que propose Vailati mais qui n'est pas formulé expressément par Leibniz, *op. cit.*, p. 260.

¹⁷⁶ *NE*, 4.11.10.

¹⁷⁷ Vailati, *op. cit.*, p. 260.

Quelque persuasifs que soient ces trois arguments, et sans doute ni le dernier, ni peut-être le premier, ne convaindraient-ils tout à fait les intuitionnistes, il faut peut-être revoir le domaine des vérités immédiates, et remettre en question tout particulièrement notre compréhension du *cogito*. La notion d'immédiateté semble avoir perdu de sa netteté et l'intuition nous apparaît encore plus mystérieuse : comment peut-on la dire immédiate, comment comprendre son regard englobant si la conscience prend du temps? Par ailleurs, si le *cogito* s'étend effectivement sur un moment, qu'advient-il de sa nécessité? Car si du « je pense », je dois tirer « je suis », lorsqu'il n'est plus qu'un « j'ai pensé », je n'ai plus alors que la certitude - morale - d'avoir été.

CONCLUSION : Un bref retour sur Locke

En empruntant au rationalisme cartésien sa théorie intuitionniste de la connaissance, démonstration comprise, Locke aurait hérité du problème de la connaissance habituelle, c'est-à-dire celui de la justification - ou du contournement - de la mémoire dans la constitution de nos connaissances. Il aurait cru remédier à ce problème en substituant à la solution de Descartes, fondée sur la démonstration de l'existence de Dieu, le principe de l'immutabilité des relations entre idées, sans cependant remarquer que le principe cartésien n'offrait pas la solution désirée, mais qu'au contraire, il présupposait la véracité du souvenir. L'erreur n'aurait toutefois pas échappé à Leibniz, rationaliste plus cohérent et plus attentif que Locke, qui aurait précisément décelé dans le principe lockien une telle pétition de principe et qui aurait trouvé là une occasion de plus de souligner le caractère impraticable d'une conception purement intuitionniste de la connaissance. Malgré ses intentions, Locke aurait donc été doublement négligent : non seulement il n'aurait pas aperçu la faille chez Descartes, mais il aurait de plus troqué un principe démontrable contre un énoncé de nature douteuse qui, sans résoudre davantage le problème, en soulève de nouveaux.

Tel pourrait être le résumé de cette étude, si notre incursion sur le terrain laissé intact par la critique formaliste, celui des vérités immédiates de fait, n'avait pas, en nous révélant un domaine limite de la mémoire, attiré notre attention sur les diverses formes

que peut prendre le scepticisme visant cette faculté, et incitée à revoir, sous cet éclairage, le problème de la connaissance habituelle tel qu'il a dû se poser à Locke. Car il y peut y avoir diverses façons de douter de la mémoire et diverses façons de l'assurer, et l'on ne doit pas supposer trop rapidement que Locke, dont la question rappelle sans doute celle de Descartes, aurait nécessairement comme celui-ci pratiqué le doute méthodique. Un retour sur le début de notre étude, en particulier sur l'attitude ambivalente de Locke envers la mémoire, nous fait croire à cet égard à un peu plus de nuances qu'il n'y paraît d'abord : il semble que ce sont précisément des considérations touchant le ou les domaines de la mémoire, ainsi que le type de scepticisme s'y rapportant, qui, bien qu'elles ne soient pas immédiatement apparentes, sous-tendent et expliquent une partie du problème de la connaissance habituelle et de la réponse qu'y apporte Locke.

Quoique fort prudent et soucieux de délimiter rigoureusement le domaine de la connaissance humaine, Locke n'est pas un sceptique¹⁷⁸, et il n'y a pas, dans sa démarche, de rêve à dissiper ou de malin génie à chasser. Il ne doute pas que nos sens nous signalent régulièrement l'existence des objets hors de nous, ni que notre intuition nous donne toute la certitude nécessaire et possible, ni que notre vie n'est pas un rêve. Sa conception des facultés humaines est empreinte d'optimisme : une intuition infaillible ne lui pose apparemment aucun problème, certain qu'il est que la Providence a accordé

¹⁷⁸ Nous partageons à cet égard l'avis de John W. Yolton : *A Locke Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993, article « scepticism », p. 246-248.

là ce qu'il faut aux hommes; de même la mémoire, pourtant notoirement faillible, lui semble généralement suffisante, au point même qu'il lui confie la lourde tâche d'assurer l'identité personnelle. Des problèmes que la mémoire pourrait poser, et pose réellement, Locke ne considère et ne tente d'expliquer (sauf peut-être dans la discussion sur l'identité), que ce qui est absolument incontournable et régulier. Le fait est que, pour Locke, nous nous souvenons naturellement de beaucoup de choses, pourquoi alors douter de ces souvenirs? Il ne le fait pas et considère comme acquises la fidélité de nos souvenirs, de même que la véracité de la faculté même¹⁷⁹. Mais voilà, il nous arrive bien d'oublier? La plupart du temps, répondrait Locke, nos souvenirs reviennent, il suffit d'y mettre le temps et l'attention. Ils se présentent à l'occasion un peu obscurcis ou trop lentement? La solution est encore une fois psychologique, technique, mais pas théorique; parce que cet oubli constitue la minorité des cas, il ne peut, pour Locke, fonder un doute qui viserait tout ce dont je me souviens par ailleurs.

Mais tous ces moyens, et tout cet optimisme, ne suffisent plus quand l'oubli devient, dans la connaissance habituelle, non plus occasionnel mais systématique, intrinsèquement lié à la nature de l'entendement humain. Voilà ce qui, mis en évidence par une théorie de la connaissance étrangère à son empirisme et apportant avec elle ses propres exigences, demande maintenant explication, sous forme de solution générale

¹⁷⁹ Le rappel des idées dans la mémoire est une "seconde perception" (Coste et E, 2.10.7). De même, les idées provenant de la mémoire se donnent comme telles, c'est-à-dire manifestent toujours leur origine (4.2.14), probablement à l'aide de ce « sentiment de réminiscence » (Coste, 1.3.20 ou E, 1.4.20) qui les marque immanquablement.

et théorique, et non plus d'une simple description. C'est ce que Locke propose avec le principe de l'immutabilité des rapports. Il faut cependant voir que cette solution ne vise, pour lui, que ce qui est oublié dans ce contexte précis, soit les longues démonstrations, et qu'elle ne sert pas à justifier tout ce dont nous nous souvenons en général. C'est pour cette raison qu'il ne s'inquiète pas de savoir si les idées qui sont maintenant présentes à mon esprit sont bien les mêmes que celles dont j'avais constaté autrefois la connexion lors d'une démonstration. Il en est sûr parce qu'un doute systématique visant les idées issues de la mémoire, ou le fonctionnement de cette faculté, ne lui semble pas tenable (Leibniz dirait qu'un tel doute n'est pas « sérieux »); si Locke ne se pose pas le problème que Leibniz souligne, ce n'est pas par inattention mais parce qu'il refuse de douter de *toute* la mémoire. Pour lui, ce dont je me souviens tient bon, c'est seulement ce qui manque qui pose problème, et ce problème, répétons-le, n'est pas celui de la mémoire dans son ensemble mais seulement celui de trouver un remplacement à la démonstration qui permette l'intuition nécessaire à la connaissance. De ce point de vue, il n'y a donc pas de cercle dans la solution proposée.

On objectera que Locke lui-même affirme que le problème relevait de la mémoire. Encore une fois, distinguons ce que la mémoire nous présente - les idées -, de ce qu'elle ne peut nous redonner, vu l'étroitesse de notre esprit, et qu'elle « oublie » par conséquent systématiquement - soit le lien démonstratif qui les unit et qui seul peut constituer de la connaissance. Et dans cette mesure, le problème est bien celui de la mémoire, mais seulement d'un aspect de son fonctionnement normal dans un contexte de connaissance,

et non pas de sa justification devant une critique sceptique qui la viserait en entier. Pour reprendre une distinction plus explicite chez Leibniz, mais que Locke n'ignorait peut-être pas, Locke se satisfait de la certitude morale que ce que me redonne la mémoire est identique à ce que j'ai autrefois perçu. C'est ce qui, régulièrement, ne peut être restitué qui demande remplacement, et le fait que le principe de rechange à toute démonstration s'appuie sur ce dont je me rappelle ne pose de problème que si l'on force sur Locke un doute qu'il ne croit pas utile ici, d'autant plus que l'intuition qui bientôt englobera le principe et les idées rappelées redonnera à l'ensemble la certitude requise¹⁸⁰.

Leibniz a cru bon, lui, de pousser le doute plus loin, apparemment plus soucieux des conséquences sur le sujet, ainsi que sur la connaissance qui lui est possible, d'une incertitude de la mémoire. Mais il ne semble pas avoir vu, malgré sa compréhension pourtant plus nuancée de la pratique du doute, que celui de Locke se situait sur un autre plan que le sien. Sa critique est par conséquent en partie injuste, et l'on aurait aimé qu'il la dirige davantage sur le contenu du principe lockien que sur les conditions, d'une certaine façon plausibles, de son application : à propos de celles-ci, il aurait pu, plutôt que reprocher à Locke de s'appuyer sur le souvenir, se contenter de souligner qu'une telle démarche plaçait la connaissance habituelle dans le domaine de la certitude morale

¹⁸⁰ La possibilité de cette intuition semble être, pour Locke, l'élément qui détermine sa confiance en nos souvenirs dans la connaissance habituelle, probablement parce que l'intuition vient confirmer et en quelque sorte remplacer la simple confiance. En l'absence de l'intuition, Locke est plus sceptique, comme en témoigne le cas de la connaissance dite sensitive, dont la certitude est intermédiaire entre la probabilité et la véritable connaissance (intuitive ou démonstrative), et qui ne reçoit pas un tel appui (E, 4.2.14).

(aux côtés, d'ailleurs, d'une bonne part des intuitions lockiennes); de celui-là, on aurait voulu que la finesse leibnizienne nous montre précisément le défaut. En un sens, les autres commentateurs de Locke ont eu raison, eux, de délaissé assez rapidement la question de la mémoire pour envisager ce principe sous l'angle des types de connaissance que reconnaît - ou serait prêt à reconnaître - Locke, puisque c'est cette question qui, même pour Locke, importe davantage ici. Or, ce faisant, ils n'ont pas eu l'occasion de remarquer que la réponse de Locke au problème de la connaissance habituelle s'appuyait sur une conception relativement nuancée de la mémoire, ainsi que du doute qui la vise; et, partant, ils n'ont pas essayé de le défendre contre Leibniz. Une telle défense est non seulement plausible, mais elle nous paraît requise par l'esprit même de la méthode lockienne, qui demande que l'on examine d'abord les capacités de l'entendement humain avant de faire le compte de ses connaissances.

BIBLIOGRAPHIE

A) Sources primaires :

DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1964-1974, 11 volumes.

DESCARTES, René, *Oeuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard (collection la Pléiade), 1953.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, introduction et notes par Jacques Brunschwig, Paris, GF-Flammarion, 1990.

LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, édition de Alexander Campbell Fraser, New York, Dover, 1959, 2 volumes.

LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, édition de Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

LOCKE, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, facsimile de la 5^e édition (1755, traduction de Pierre Coste), édité par Émilienne Naërt, Paris, Vrin, 1972.

* *

B) Sources secondaires :

Canadian Journal of Philosophy, numéro spécial sur la méthode cartésienne de Locke, 4 (4), 1975.

AARON, Richard, *John Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1971 (3^e édition).

AYERS, Michael, *Locke : Epistemology & Ontology*, London, Routledge, 1991 (1993 pour l'édition en un volume).

BECK, L. J., *The Method of Descartes : A Study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

BELAVAL, Yvon, *Études leibniziennes - De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.

- BELAVAL, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.
- DASCAL, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier Montaigne, 1978.
- DONEY, Willis, « The Cartesian Circle », *Journal of the History of Ideas*, 16 (3), 1955, p. 324-338.
- FRANKFURT, Harry, *Demons, Dreamers, and Madmen : The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970.
- FRANKFURT, Harry, « Memory and the Cartesian Circle », *The Philosophical Review*, 71, 1962, p. 505-511.
- GILSON, Étienne, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913.
- HUNTER, Graeme et Brad INWOOD, « Plato, Leibniz and the Furnished Soul », *Journal of the History of Philosophy*, 22 (4), p. 423-434.
- KULSTAD, Mark, « Leibniz on Consciousness and Reflection », dans Hoke Robinson (éd.), *Spindel Conference 1982 : The Rationalist Conception of Consciousness*, Department of Philosophy, Memphis State University, 1983, p. 42-47.
- MCRAE, Robert, *Leibniz : Perception, Apperception & Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1976.
- MORRIS, John, « Cartesian Certainty », *Australasian Journal of Philosophy*, 47 (2), 1969, p. 161-168.
- NAËRT, Émilienne, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, Vrin, 1961.
- O'KELLEY, Thomas, « Locke's Doctrine of Intuition Was Not Borrowed From Descartes », *Philosophy*, 66 (176), 1971, p. 148-151.
- ODEGARD, Douglas, « Locke, Habitual Knowledge and Memory », *Dialogue*, 6 (3), 1967, p. 379-382.
- ODEGARD, Douglas, « Locke and the Immutability of Truth », *The Locke Newsletter*, 6, 1975, p. 55-61.
- ODEGARD, Douglas, « Locke on Certainty and Probability », *The Locke Newsletter*, 11, 1980, p. 77-88.

- ODEGARD, Douglas, « Locke and General Knowledge : A Reconstruction », *History of Philosophy Quarterly*, 10 (3), 1993, p. 225-239.
- RESCHER, Nicholas, *Leibniz - An Introduction to his Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- ROTH, Leon, « Note on the Relationship Between Locke and Descartes », *Mind*, 44 (175), 1935, p. 414-416.
- SCHANKULA, H., « Locke, Descartes, and the Science of Nature », *Journal of the History of Ideas*, 41 (3), 1980, p. 459-477.
- SCHOOLS, Peter, *The Imposition of Method : A Study of Descartes and Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- SCHOOLS, Peter, « Cartesian Certainty and the "Natural Light" », *Australasian Journal of Philosophy*, 48 (1), 1970, p. 116-119.
- SCHOOLS, Peter, « The Cartesian Method of Locke's *Essay concerning Human Understanding* », *Canadian Journal of Philosophy*, IV (4), 1975, p. 579-601.
- SCHOOLS, Peter, « Locke and the Dogma of Infallible Reason », *Revue internationale de philosophie*, 42 (165), 1988, p. 115-132.
- VAILATI, Ezio, « Leibniz on Reflection and its Natural Veridicality », *Journal of the History of Philosophy*, 25 (2), 1987, p. 247-262.
- VAN LEEUWEN, Henry G., *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- WARE, Charlotte, « The Influence of Descartes on John Locke », *Revue internationale de philosophie*, IV (12), 1950, p. 211-230.
- YOLTON, John W., *A Locke Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993.