

Florin CRÎȘMĂREANU

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

LA QUESTION DU PREMIER PRINCIPE

Abstract¹

The problem of the first principle

In this article I intend to capture the flexions of the concept of „first principle” in Aristotle’s posterity, until R. Descartes, insisting only on some moments that I consider important in this history: Aristotle, Neoplatonists [Plotinus, for example], Dionysius Areopagite, scholastics [Duns Scotus, for example] and R. Descartes. After this short historical excursion, I will try to highlight the fact that what the French philosopher calls *cogito* is close, from a functional point of view, at least, to the first Neoplatonic principle, i.e. it is a principle that generates knowledge, but not in an *ontological* paradigm, as it happens in the case of Neoplatonists, but in a *gnoseological* acceptance.

Key words: first principle, cause, *analogia entis*, *cogito*, ontology, gnoseology.

Introduction

Le concept de principe est extrêmement polyvalent. Étymologiquement, „principe” provient du latin „*principium*”, qui signifie „commencement” ou „cause”. Le principe inclut, par définition, l’aspect d’antériorité; on peut distinguer, comme point de départ, trois types d’antériorité: *logique* (dans le sens où les prémisses sont antérieures à la conclusion), *ontologique* (dans le sens de l’antériorité de la cause par rapport à l’effet) et *gnoséologique* (en tant que fondement de toute connaissance).

Ordinairement, le „premier principe” est parfaitement superposable à la „cause prime”. A mon avis, cette synonymie ne fonctionne pas toujours, ou, si elle paraît fonctionner, c’est par un abus et un dépassement de certaines limites. Je me propose donc d’analyser, dans le mesure permise par

¹ ACKNOWLEDGEMENT: Cet article a été publié dans le cadre d’une période de recherche financée par le programme POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes”).

ce travail, la manière dont fonctionne le „premier principe” cartésien. Ma thèse, est, en ce sens, la suivante: „le premier principe” cartésien (l'*ego*) fonctionne, structurellement, comme une structure génératrice (de connaissances claires et distinctes). Mais cette fonction de l'*ego* en tant que principe semble entrer en contradiction avec l'acception traditionnelle de „principe” chez Aristote et chez ses successeurs.

J'essaierai donc de surprendre les flexions du concept de „premier principe” d'Aristote à Descartes, en insistant sur quelques moments que je considère plus importants: Aristote, les néoplatoniciens (Plotin et Denys l'Aréopagite), les scolastiques (Duns Scot) et R. Descartes. L'enjeu serait de préciser la position de Descartes par rapport à la tradition et les raisons de certains de ses choix décisifs: un examen „théologique” des choix épistémologiques cartésiens conclura notre travail.

I. Aristote et la science des principes

D'Aristote à Descartes, la science des principes est la métaphysique. Au livre A de la *Métaphysique* Aristote dit que tout le monde entend communément ce qui traite des premiers causes et des premiers principes [*Métaphysique*, 981 b28]. Dans les livres „ontologiques” de la *Métaphysique*, comme Γ et E, cette problématique des causes apparaît à nouveaux [Ibid., 1003 a 31, 1025 b34]. L'interlocuteur imaginaire d'Aristote est, dans la plupart des cas, Platon. Dans le dialogue *Menon* (81 d), Platon affirme que la connaissance est totale ou elle n'est point du tout: la théorie invoquée est celle de la réminiscence. Or, Aristote ne peut pas être d'accord avec une telle théorie, jugée mythique. Le Stagirite propose, à la place de celle-ci, la „science des premiers principes” (*Métaphysique* 981 b 28-29). Qu'est-ce qu'il comprend par principes? La définition est à trouver dans *Analytiques secondes* (I, 10, 76 a 31): „j'entends par principe dans chaque genre ces vérités dont l'existence est impossible à démontrer”. Pierre Aubenque considère que cette définition est purement négative². Or, cela me paraît déjà un problème. J'essaierai d'expliquer pourquoi: Aristote décrit la connaissance comme une déduction; mais toute déduction est déduction à partir de quelque chose qui, finalement, n'est pas déduit: si tout savoir est déductif, faudrait-il admettre que le savoir tire son origine du non-savoir et se détruit ainsi en lui-même?³. Or, toute la connaissance est déduite à partir

² Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1991, p. 55, n. 5.

³ Cf. Ibid., p. 56 sqq.

des principes, et ceux-ci proviennent du non-savoir qui est l'intuition. Nous parlons de problème pour la simple raison que l'intuition, „principe” en quelque sorte du premier principe, reste non-fondé. Nous avons donc un quasi-principe (l'intuition) qui se dérobe à l'exigence de fondation. Donner uniquement une définition purement négative du principe n'arrange pas trop les choses. Bref, Aristote critique Platon pour le caractère mythique de sa théorie de la connaissance, sans voir qu'il pose une théorie aussi mythique (dans le sens où son „premier principe” n'est pas déduit, mais fondé sur un quasi-principe).

Maintenant: peut-on parler d'une seule acception du mot „principe” chez Aristote? Évidemment, non; il y en a trois:

i) nous avons énoncé ci-dessus l'acception gnoséologique: Aristote dit à propos: „Toute démonstration se ramène à cet ultime principe, car il est naturellement principe, même pour toutes les autres axiomes” [*Métaphysique*, 1005 b 32].

ii) ensuite, nous avons le sens ontologique, c'est-à-dire le principe de non-contradiction: „il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps”⁴. Il est, en effet, le dernier argument dans la dispute avec les sophistes: le principe de non-contradiction joue un rôle régulateur. Chez Aristote, même l'être en tant qu'être se fonde sur ce principe. Dans la *Métaphysique*, 1028 b 4, Aristote formule la question „Qu'est-ce que l'être?”, restée sans réponse, et pour cette raison reformulée en „Qu'est-ce que la substance?” en 1041 a 9. En qualité d'*ousia*, l'être représente un „principe” pour les catégories. Quel type de principe? Selon P. Aubenque, ce n'est pas un „principe”, au sens du fondement d'une autre vérité⁵. Or, l'impossibilité de donner le fondement d'une vérité est caractéristique au „principe” au sens *gnoséologique*. Mais *ousia* est synonyme de „principe”

⁴ Pour un moderne, il est surprenant que le principe de non-contradiction a, chez Aristote une asise ontologique: „...qu'une chose *soit* et *ne soit* pas...”. Le principe de non-contradictions s'applique aux choses, comme l'homonymie, la synonymie et la paronymie dont il parle dans les *Catégories*. Pour nous, ce principe s'énonce plutôt en termes épistémologiques: „il est impossible qu'une proposition soit *vraie et fausse* en même temps”. Nous allons revenir plus loin sur les raisons de ce changement dans l'acception du principe de non-contradiction.

⁵ Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 193 *sqq.*

en sens *ontologique*. La conclusion qui s'ensuit est la suivante: tout ce qui ne peut pas être fondé n'est pas „principe”: *ousia* en est la preuve⁶.

iii) il y a encore le dernier sens, le sens relatif au mouvement: le Premier Moteur, fondé sur l'axiome de l'impossibilité de la régression à l'infini - et dans ce sens le Premier Moteur est „premier principe” en tant que tête de série, immobile et immuable.

Or, on peut prouver que le „Dieu” d'Aristote n'est „principe” ni dans le premier, ni dans le second sens, puisqu'il ne crée pas le monde et qu'il ne le connaît pas. Il ne peut donc pas être ce à partir de qui/quoi le monde est connu. Il est peut être „principe” seulement dans le troisième sens: Premier Moteur signifie, pour Aristote, cause efficiente (*Métaphysique* 1012 b 34-35). À son côté, P. Aubenque considère que le rapport de Dieu au monde n'est donc un rapport de création ou d'émanation, mais de dégradation⁷.

Dans le huitième livre de la *Physique*, Aristote établit l'existence du Premier Moteur, et dans *Métaphysique*, 1050 b, il le définit ainsi: „un acte est toujours préexistant à un autre acte, jusqu'à ce qu'on arrive à l'acte du Premier Moteur éternel”. La régression à l'infini est suspendue par l'introduction de ce „principe” qui est, en même temps, „cause efficiente”. Pourtant, le statut de la „cause efficiente”, du Premier Moteur reste ambigu: „dans ce livre Λ de la *Métaphysique*, Aristote insiste sur la transcendance du premier moteur à l'égard du monde: alors que les déclarations du livre VIII de la *Physique* pouvant prêter à une interprétation immanentiste et panthéiste”⁸.

II. Le néoplatonisme

§ I - Plotin

Par comparaison avec l'aristotélisme, le néoplatonisme, en général représente un monde totalement différent. „L'image du monde de l'homme aristotélicien est celle d'un monde d'objet repartis sous deux horizons. L'horizon supra-lunaire recouvre sous le signe de la nécessité les objets intelligibles, substantiellement immuables, éternes et exemplaires de tout

⁶ La *définition* a la même position: elle ne peut pas être définie et, pourtant, elle n'est pas „principe”; voir J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 274.

⁷ Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 386.

⁸ Cf. J.-M. Le Blond, *op. cit.* p. 389.

ordre [...] l'horizon infra-lunaire recouvre sous le signe de la contingence les objets sensibles, au milieu desquels l'homme évolue [...] L'image du monde de l'homme néoplatonicien est celle d'un monde de signes et de symboles, distribués sur deux perspectives de compréhension, qui sont aussi des horizons de constitution”⁹.

La thèse centrale de Plotin à l'égard de l'Un, qui est la premier principe de sa philosophie, est que celui-ci est au-delà de l'être. En effet, le néoplatonisme – plotinien ou „chrétien” ne fait que reprendre le dire de Platon – *République*, 509 b: „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προεξεία καὶ δυνάμει υπερέχοντος” [„le Bien est au-delà de l'essence en dignité et la surpasse en puissance”]. D'après l'interprétation proposée par J.-M. Narbonne¹⁰, Plotin dépasse les positions platoniciennes par l'introduction la notion de *causa sui* à l'égard de l'Un¹¹. L'idée de l'auto-causalité est incompatible et avec la conception aristotélicienne de l'être. Rien ne vient de rien – γένεσις οὐθάπλῶς οὐ θεοῦ – constitue un dogme fondamental de la pensée grecque classique. Quels ont été les raisons qui ont déterminé Plotin à s'écarter de toute la tradition grecque, afin de soutenir l'auto-causalité? Le *Traite VI*, 8, le 39-ème dans l'ordre chronologique, consacré au problème de l'attribution de la liberté et de la volonté à l'Un, semble indiquer une direction¹². On peut diviser ce traité en deux grandes parties. Dans les six premiers chapitres préliminaires Plotin analyse la volonté humaine. Au chapitre 7, il présente ce qu'il appelle un „discours téméraire”, qu'il essaye de réfuter dans les chapitres 7 à 21 à travers une transposition de la notion de volonté au plan de l'activité humaine (de l'éthique) au plan de l'Un (de la métaphysique).

Plotin énonce une redoutable objection au chapitre 7, 11-15: „A moins qu'un discours téméraire, fourni d'arguments tirés d'une position

⁹ Cf. Joseph Combès, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989, p. 39, p. 46.

¹⁰ Cf. J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin suivi de Heidegger-Plotin: henosis et Ereignis*, Paris, J. Vrin, 2001, p. 27 sqq.

¹¹ Cf. Plotin, *Ennéades*, VI, 8(39), 14, 41: ἄρτιον ἑαυτοῦ; voir J.-M. Narbonne, *op. cit.*, p. 6, n. 3 et 4; voir aussi T. Gontier, *Descartes et la causa sui*, Paris, J. Vrin, 2005. Narbonne et Gontier soutiennent que Plotin parle pour la première fois de *causa sui*, non Descartes, comme soutient J.-I. Marion, voir *Questions cartésiennes II*, Paris, Puf, 1996, pp. 143-182; voir aussi Idem., *Sur la prisme métaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1986.

¹² Suivre en ce lieu le commentaire de G. Leroux, *Plotin, traité sur la liberté et la volonté de l'Un (Ennéade VI, 8, 39)*, introduction, texte grec, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1990; voir aussi Maria Isabel Santa Cruz, „Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (VI, 8 [39], 18)”, in *Études sur Plotin*, sous la direction de Michel Fattal, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 193-216.

différente, n'affirme que la nature de l'Un se trouve être (par hasard – τυχούσα) ce qu'elle est, qu'elle n'est pas souveraine (κυρία) d'être ce qu'elle est, car elle n'est pas ce qu'elle est par elle-même, elle n'a donc point la liberté (τό ἐλεύθερον) et il ne dépend pas d'elle de produire ou de ne pas produire, puisqu'elle y est contrainte". Ces lignes - clé expriment la position des adversaires, difficiles à identifier¹³ qui introduisent l'arbitraire et le hasard dans la production des choses divines. D'après ces personnages, le hasard est à l'origine de l'Un; l'Un est par hasard ce qu'il est et il existe par accident; il n'est pas maître de soi-même. N'étant pas maître de soi-même, il n'est pas libre, il est ce qu'il est par nécessité et ce qu'il fait le fait par nécessité. Pour faire face à cette objection, Plotin intègre dans la théologie un concept repris à la psychologie et à l'éthique ancienne: le concept de volonté. Le recours à la notion de volonté permet d'échapper à un dilemme: si l'Un n'a ni une cause ni une raison, il est par hasard; s'il a une cause et une raison, il n'est pas le principe premier. Il y a là une difficulté sérieuse, car la volonté et „ce qui dépend de nous”, s'appliquent seulement au domaine de l'activité humaine¹⁴. Mais Plotin transpose ces notions à l'Un; au premier principe, et affirme que chez lui la volonté est une volonté de *soi-même*. D'après G. Leroux (qui radicalise cette interprétation), la thèse de la volonté divine comme volonté de soi apparaît comme une proposition *originale* chez Plotin¹⁵. Elle est sans antécédent et on ne peut la ramener à aucune doctrine philosophique ancienne. L'idée d'un principe auto-désirant ne possède aucun parallèle véritable dans le platonisme. Il conclue donc que l'idée de l'auto-causalité n'est pas incompatible avec la conception aristotélicienne mais avec la conception *platonicienne*. On aurait donc un néoplatonisme agissant contre Platon.

Mais l'aporie du premier principe aristotélicien se trouve aussi dans la doctrine platonicienne, mais d'une façon un peu différente: un exemple typique est fourni par Damascius, dans son ouvrage: *Traité des premiers principes. De l'ineffable et de l'Un*¹⁶. L'objet du *Traité des premiers principes* porte sur la recherche des fondements de toute procession. L'interrogation porte même, plus en arrière sur la possibilité d'atteindre les premiers fondements, donc sur le fondement de tout fondement. Le traité

¹³ Pour les différentes hypothèses relatives à l'origine de l'objection voir G. Leroux, *op. cit.*, pp. 104-130.

¹⁴ Cf. E. Bréhier, notice du *Traité VI*, 8.

¹⁵ Cf. G. Leroux, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶ Cf. Damascius, *Traité des premiers principes. De l'ineffable et de l'Un*, Paris, Belles Lettres, 1986.

commencement avec une aporie: „ce que l'on appelle le principe unique du tout est-il au-delà de tout, ou bien est-ce quelque chose qui fait partie du tout, comme le somment des êtres qui procèdent de lui?”. J. Combés suggère que Damascius entendra l'ἀρχή ou l'origine, en un tout autre sens, au-delà à la fois de l'immanence et de la transcendance¹⁷. L'aporetique de la notion de principe absolu consiste à dérouler toutes les contradictions que cette notion suscite dans le discours et qui sont contenues implicitement dans l'aporie initiale: ou bien le principe est hors du tout, mais alors le tout, à défaut d'être le principe, n'est plus le tout; ou bien le principe est dans le tout, mais alors le principe, étant une partie du tout, n'est plus le principe.

§ II. Denys l'Aréopagite

À mon avis, une solution pertinente la cette problématique est donné par Denys l'Aréopagite. Denys parle d'un *principe suressentiel*, ou encore *d'un principe qui est au-dessus de tout principe*¹⁸. Dans ce contexte, l'Aréopagite n'est totalement séparé des néoplatoniciens: il soutient la transcendance absolue de Dieu. Mais on peut penser que, dans cette logique de la transcendance absolue, on vire tout de suite dans l'agnosticisme, parce que l'homme n'atteindra jamais, par la „lumière naturelle”, ce principe qui transcende tout. L'enjeu chrétien du corpus dyonisien est maintenant sécisable: „la cause pleinement séparée de tous ses effets par sa totale transcendance. Nous savons bien que le Père représente au sein de la Dèité l'élément producteur, que Jésus et l'Esprit sont pour ainsi dire les poussées divines de la Dèité engendrent de Dieu [...] La divinité de Jésus, cause universelle et total achèvement, conserve l'accord des parties avec le tout”¹⁹. La transcendance absolue de Dieu est connue mais *uniquement par le Fils*, il est la chemin, le vérité et la vie. Jésus-Christ est le Médiateur²⁰ par

¹⁷ Cf. J. Combés, *op. cit.*, p. 276.

¹⁸ Cf. Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, traduction, préface, notes et index par Maurice de Gandillac, Aubier Montaigne, 1980, en particulier *Hiérarchie céleste*, VII, 2 [p. 217]; voir aussi Ibid., IX, 1: „principe qui est source de tout principe” et IX, 4 [p. 220]: „car il n'est dans l'univers qui un seul Principe, qu'une seule Providence”.

¹⁹ Cf. Idem., *Les noms divines*, I, 7, trad. M. de Gandillac pp. 84-85; p. 87.

²⁰ Une précision: le Christ n'est pas un intermédiaire, parce que l'intermédiaire est une notion commerciale, le Christ n'est pas un intermédiaire qui garantit une transaction. Le Christ n'est pas un arbitre, qui est une notion neutre, Il est un Médiateur, parce que le Christ s'identifie en quelque sorte à tout homme.

excellence (*I Cor.* VIII, 5) entre les deux natures: divine et humaine²¹. Il serait peut-être nécessaire de renvoyer à l'étude de René Rocques²², ou il est clairement montré la perspective christologique de la théologie dyonisienne. L'aporie du premier principe, véritable pierre d'achoppement du néoplatonisme, disparaît complètement dans la christianisme. Le problème de l'auto-causalité ne trouve plus aucun lieu dans le système dyonisien, ni chez d'autres Pères Grecs. Si Plotin dépasse la philosophie classique grecque, alors Denys dépasse le néoplatonisme par une position christologique²³.

Le corpus dyonisien se remarque aussi par un autre aspect: l'utilisation abondante des concepts comme „principe”²⁴ et „cause”²⁵. Mais

²¹ Voir 1 *Timothée* 2, 5 : „Car il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ”.

²² Cf. René Rocques, *L'univers dyonisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983.

²³ Cf. Florin Crîșmăreanu, „L'analogie et christologie dans le *Corpus Dionysiacum*”, în *Analele științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza”*, Iași, (Serie nouă), Filosofie, Tome LIV [2007], pp. 28-47; voir aussi Idem., „Le sujet entre hiérarchie et analogie selon Denys l'Aréopagite”, in *Il soggetto e la sua identità. Mente e norma. Medioevo e Modernità*, Luca Parisoli (a cura di), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2010, pp. 11-28.

²⁴ ἀρχή [sg.] – DN 111, 11.12; 112, 2.3.5; 119, 13; 131, 6; 132, 16; 134, 15; 148, 10; 152, 3; 155, 1.2.5; 163, 1. 17; 164, 13; 168, 19.21.22 bis; 169, 2; 171, 6; 176, 14; 177, 4.9; 180, 2; 182, 20; 183, 14; 185, 6.18.19; 187, 2.3; 189, 7 bis; 191, 4; 192, 17; 196, 2.16; 215, 16 bis; 218, 2; 222, 8.15; 227, 16; 229, 4; CH 18, 13; 20, 7.15; 32, 11; 34, 12; 36, 7.17; 38, 13; 39, 6.19.23; 40, 10; 46, 2.7; 47, 7; 49, 3; 50, 11; EH 65, 19.20; 66, 6.20; 68, 21; 71, 3.7; 74, 10; 75, 10.12; 79, 25; 82, 23; 83, 7; 87, 23; 91, 1 bis; 101, 23; 103, 4; 107, 2; Ep 2, 158, 6.8; 8, 178, 4; 183, 3. ἀρχή [pl.] – DN 134, 14; 146, 14; 174, 12; 184, 6.7 bis. 14.19; 187, 10.14; 198, 19; CH 25, 7.15; 27, 3; 36, 1 – 37, 16 passim; 41, 17; 56, 5; EH 64, 16; 74, 6; 81, 12. Toutes les références sont faites à l'édition critique du texte dionysienne: *Corpus Dionysiacum/Pseudo-Dionysius Areopagita. 1, De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1990 et *Corpus Dionysiacum/Pseudo-Dionysius Areopagita. 2, De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae*, ed. Günter Heil, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1991. Les abréviations utilisées: DN = *De divinis nominibus*; CH = *De coelesti hierarchia*; EH = *De ecclesiastica hierarchia*; MTh = *De mystica theologia*; Ep = *Epistulae*.

²⁵ αἰτία – DN 111, 12; 112, 5; 113, 3; 117, 12; 119, 10.12; 120, 4. 13; 124, 4. 13; 124, 8; 125, 18; 129, 2. 13; 130, 15; 131, 13; 134, 7; 146, 14; 147, 10; 148, 13; 151, 3.5.19; 152, 8; 161, 15; 162, 12; 163, 3. 4; 168, 19. 21; 169, 16. 22; 175, 10.12.15.16.18; 176, 4; 177, 9; 181, 13. 14; 182, 19; 183, 15; 186, 1; 187, 16; 188, 3.4.16; 190, 10; 191, 14; 192, 13.18.20; 194, 18; 195, 1; 196, 2.13.19.21; 197, 1.5.6.11.12; 198, 2.18.23; 199, 9; 205, 18; 210, 4.6; 218, 2; 222, 15; 225, 4.16; 229, 5; CH 11, 13; 12, 8; 16, 7; 19, 8; 20, 11; 23, 11; 25, 1.2; 32, 11; 42, 8; 42, 14; 47, 7; 48, 6.21; 49, 12.14; 50, 11; 51, 23; EH 66, 7; 131, 2; MTh 143, 1.4.11; 148, 1; 150, 8; Ep 9, 200, 7.10; 205, 1. αἰτιατικῶς – DN 222, 14. αἰτιατός – DN 117,

ceci appelle une précision extrêmement importante: l'introduction de la christologie dans le discours modifie profondément l'acception aristotélicienne de la causalité: il s'agit, cette fois-ci, d'une causalité „exemplaire”, le Verbe étant „*exemplar rerum creatum*”²⁶. À un modèle linéaire de causalité (et mouvement unique du type: en partant de cause vers l'effet), Denys oppose un modèle harmonique, avec un structure du type *raiseau* (chaque élément de la hiérarchie renvoie à exemplarité: il n'y a pas de direction unique vers le Verbum, comme l'est de l'effet vers la cause). *La causalité aristotélicienne est remplacée par la hiérarchie, qui ne dévoile toute son amplitude qu'en renvoyant vers Jésus-Christ. Les Noms divins et les traités perdus* (ou plus vraisemblablement fictifs) de la *Théologie symbolique* et *Esquisses théologique*, apparaissent ainsi comme les degrés successifs d'une exégèse qui commence par s'exprimer positivement (méthode affirmative ou cataphore); la méthode négative (ou apophasis) est à l'opposé de cette voie, car elle se contente de définir l'essence divine en niant d'elle successivement les noms les plus lointains, puis les noms le plus proches. Elle dépasse ainsi le plan de la causalité. Mais la véritable théologie mystique bien est au-delà des négations progressives²⁷.

On pourrait, à la fin de ce chapitre, saisir quelques différences entre philosophie et mystique. Il est clair que la philosophie, liée au régime de la division, ne s'identifie pas à la mystique, liée au régime de l'union par excellence; la mystique ne s'abîme pas, non plus, dans la philosophie. Ce n'est pas la philosophie qui réalise le salut. Il n'y a pas de salut philosophique, et pas davantage de mystique naturelle: ce sont là des notions mal formées, des monstres conceptuels, des contradictions dans les

13; 118, 13; 132, 14.15.16; 133, 4; 212, 4.14; EH 82, 7. *αἴτιον* – DN 109, 15; 117, 4; 123, 14; 132, 14.15 bis; 133, 4; 151, 8; 152, 3.5.13; 153, 9; 154, 9; 173, 20; 176, 9.10; 180, 3; 181, 17; 185, 16.17; 187, 8; 209, 1; 211, 19; 212, 4. 14; 222, 8; 227, 7.11; EH 82, 7. *αἴτιος* – DN 118, 13.16; 130, 3; 155, 15; 159, 10; 160, 2; 164, 13; 181, 1; 187, 10; 189, 8; 198, 11; 201, 2.4; 204, 8; 207, 7; 212, 6; 213, 4; 215, 13; 217, 1; 222, 1; 223, 12; 225, 14.20; 226, 7; 230, 13; CH 46, 3.10; 49, 1.4; EH 122, 17; Ep 4, 160, 4; 5, 163, 5; 7, 167, 1.6; 9, 202, 8; 204, 9; 10, 208, 10.

²⁶ Dans la filière latine de la théologie, se sera plutôt la causalité *efficiente* (qui met en jeu une conception de Dieu comme Premier Moteur) qui sera récupérée et mise au travail par Descartes.

²⁷ Cf. Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique*, I, 3; voir aussi introduction par M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 34, n. 68: „dans le langage dionysien, les mots *en arché* (principe de) appartiennent à la cataphore est désignent Dieu selon ce mode causal que Saint Thomas appellera éminent et formel. Les mots en *hyper* et ceux qui commencent par un alpha privatif concernent l'apophasis et désignent l'en soi inaccessible de la Dété”.

termes. Pour J. Combés²⁸, dans le néoplatonisme, il n'y a entre philosophie et mystique ni confusion, ni opposition.

III. La scolastique, Duns Scot et l'insuffisance de la causalité naturelle

L'aristotélisme s'est imposé dans la tradition occidentale pour la première fois par les traductions arabes²⁹. Toute la scolastique latine primaire se place sous le signe de ces traductions. Chez saint Thomas, présente d'ordinaire comme celui qui réalise la „synthèse” entre la théologie chrétienne et l'aristotélisme, la causalité est directement impliquée dans la connaissance de Dieu. Pour raccourcir, il s'agit du problème de l'*analogia entis*: mais pour les scolastiques, ce n'est pas seulement Aristote qui sert d'appui, mais aussi, bien évidemment, l'Écriture: *Rm.*, I, 20, et *Sagesse*, XIII, 5. Sans entrer dans les détails sinués de ce problème, je soutiens seulement qu'à partir de la position de l'*analogia entis*, la théologie a favorisé plutôt la preuve „physique” de l'existence de Dieu, dans le sens que les choses visibles (donc: existantes réellement) de ce monde, vues comme *vestigia Dei*. Cette orientation (qu'on peut appeler avéroïste) s'oppose à la direction avicennienne³⁰, qui accentue les preuves „métaphysiques”, c'est-à-dire celles qui font appel au concept et à son analyse logico-métaphysique, sans jamais renvoyer à une quelconque réalité existante de monde. Un exemple suggestif de cette orientation est fournie par saint Anselme dans *Proslogion*.

Quelques clarifications sont nécessaires à ce moment:

i) Duns Scot s'écarte de l'argument anselmien, en considérant que la proposition „Dieu existe” est évidente *per se*. Par contre, nous avons un accès conceptuel à la proposition „l'Être infini existe”. Ce qui fait signe vers une distinction chère à Scot: celle entre *theologia in se* et *theologia nostra*. La première relève la connaissance intra-trinitaire: „*solus Deus est sibi naturaliter notus*”³¹. La deuxième tient à la condition de l'*homo viator*: il y

²⁸ Cf. J. Combés, *op. cit.*, p. 281.

²⁹ Cf. É. Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Editions Albin Michel, 1937, pp. 260-268. La position de Bréhier est classique parmi les historiens de la philosophie médiévale. Pour une autre conception voir Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, coll. „L'univers historique”, 2008.

³⁰ Cf. Olivier Boulnois, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999, p. 328 sqq.

³¹ Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, Prologue, p. 3 q. 3, n. 152.

est question d'un discours sur Dieu avec des mots humains. Cette distinction a le mérite de souligner la différence entre la métaphysique et la théologie concernant leurs objets: Scot laisse à la métaphysique le rôle propédeutique, de clarification conceptuelle, tandis que la théologie a un „objet” (saint Thomas dira: „sujet”) propre, révélé.

ii) Scot veut séparer la dimension métaphysique des preuves de celle physique: ainsi il conteste l'identification thomiste entre le Premier Moteur et Dieu, en argumentant que la métaphysique qui se constitue en stricte dépendance de la physique³² (on ne pourrait pas parler de Premier Moteur si on ne voyait pas de *mouvement*, mais ce mouvement et celui des choses *physiques*). La physique ne peut pas prétendre le rôle de propédeutique pour la théologie. Ainsi s'institue, dans l'intervalle entre la physique et la théologie, ayant rôle de préparation, la métaphysique: une nouvelle paradigme s'entrevoit - la causalité perd, petit à petit, son importance métaphysique (même si V. Carraud soutient que l'époque marquée par *Disputationes Metaphysicae* de Suarez (1597) et les 24 *Thèses métaphysiques* de Leibniz (1697) se constitue comme une époque de la causalité³³), pour se transformer, finalement, en *principe*: la cause efficiente finit son parcours chez Leibniz comme *principe* de raison suffisante.

IV. R. Descartes et la notion de principe

R. Descartes a derrière soi toute une tradition, celle scolastique: cette tradition est caractérisée, d'après lui, par une pluralité de principes (pensés comme „fondements”) qu'il suppose être tous faux: „...quia, suffosis *fundamentis*, quidquid iis supraedificatum est sponte collabitur, aggrediar statim ipsa *principia*, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur” – *A.T.*, VII, 18, 12-15. Il y parle des premiers principes au pluriel. L'expression est presque contradictoire, car s'il existe un principe vraiment premier, il ne peut y en avoir qu'un seul. Aristote parle de plusieurs principes, mais un seul est premiers: le principe de non-contradiction; les néoplatoniciens parlent d'un premier principe unique que est-il au-delà de tout, absolument transcendant. Les scolastiques vont reprendre la conception aristotélicienne, en la modifiant: si chez Aristote le principe de non-contradiction a une fonction ontologique), chez les scolastiques, ce principe a une fonction

³² Cf. Idem., *Traité du Premier Principe*, Paris, J. Vrin, 2001, Introduction.

³³ Cf. Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

purement logique. Le réalisme de type aristotélicien, le formalisme des Écoles oppose une forme assez pauvre d'idéalisme, la plus pauvre sans doute de toutes³⁴. Pour les scolastiques, le principe de non-contradiction garantit qu'il n'y a pas d'effet sans cause: *non est possibile ens esse simul et non esse*. En effet, c'est un jugement (*judicium*), dont les termes, *esse et non esse*, sont contradictoires, d'où son nom. Mais c'est l'*ens* le premier principe de ce jugement, et non pas la contradiction qui surgit entre *ens* et *non ens*. Ce principe est le premier de tous, parce que les termes dont il se compose, *ens* et *non ens*, sont les premiers qui tombent dans l'intellect³⁵. Alors, s'en suit que le principe de contradiction est premier et pour scolastiques, comme et pour Aristote, mais saint Thomas prend le soin d'introduire une nuance: il faut faire la distinction entre „notions premières” et „jugements”. Le principe aristotélicien de non-contradiction appartient au *jugement*, tandis que pour saint Thomas le principe absolument premier, est une *appréhension simple*, non un jugement. Ce principe absolument premier est *ens* (l'étant). Il ne s'agit pas ici d'un principe formel de la connaissance, comme s'il y avait, pour notre intellect, quelque nécessité intrinsèque a priori de tout concevoir comme étant. *Ens* signifie ici *habens esse*³⁶. Sans l'*ens* comme objet de l'intellect, aucune connaissance n'est possible. Pour saint Thomas il existe deux principes, et partant, deux ordres rigoureux de principes: ceux de l'être et ceux de la démonstration, c'est-à-dire les principes de l'être et les principes de la connaissance³⁷. Or, et dans les premiers principes s'établit une hiérarchie: il y a donc d'abord l'être de la chose; ensuite l'adéquation de l'intellect à la chose, laquelle adéquation est la vérité même; enfin la connaissance, qui est un certain effet de la vérité (Thomas, *De veritate*, q. 1, art. 1).

³⁴ Cf. É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, J. Vrin, 1983, p. 87.

³⁵ Cf. Caietano Sanseverino, *Philosophie christianae cum antiqua comparatae... compendium*, Naples, 1900, T. II, p. 10, *apud*. É. Gilson, *op. cit.*, p. 60, n. 9. Sur le caractère premier de notions d'*ens* et *non ens*, voir Thomas d'Aquin, *In Metaphysique*, lib. XI, lect. 5, n. 2211.

³⁶ Cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 62 *sqq.*

³⁷ Thomas distingue entre les principes de l'être - qui sont toujours principes de la connaissance - et les principes de connaissance - qui ne sont pas toujours principes d'être, cf. en cet sens *Summa Theologiae*, I, 85, 3; voir aussi *De veritate*, q. 2, 3; sur la distinction générale des deux ordres de principes voir *In Metaph.*, I, VII, lect. 13, nn. 1570-1574; voir aussi É. Gilson, *op. cit.*, pp. 64-69, avec réplique terrible donne le conception de Sanseverino. D'après É. Gilson, pour Thomas premier principe est *ens*, non le principe de contradiction - comme soutenue C. Sanseverino. Est évidente, en cet cas, une rupture face de conception aristotélicienne.

R. Descartes, dans sa *Lettre à Clérusier* (juin ou juillet 1646) distingue entre deux acceptions du mot „principe premier”: „au premier sens, on peut dire que impossible est *idem simul esse et non esse* (il est impossible que la même chose, en même temps, soit et ne soit pas) [...] en l'autre sens, le premier principe est que notre âme existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire”³⁸.

Le premier sens auquel se réfère Descartes est le principe de la non-contradiction dans sa variante scolastique formelle; le second n'est autre que son propre *cogito*. Le principe de l'École est stérile, dans le sens où il ne produit aucune connaissance. Pourtant, Descartes gardera pour son *cogito* une dimension épistémologique, reprise au formalisme scolastique, et cela est visible dans le fait que le *cogito* est le fondement pour toutes les autres connaissances. En effet, le but de Descartes était le *progrès dans la connaissance des choses*; c'est pour cela qu'il ne traite pas le *problème de l'être en tant qu'être*. D'ailleurs, le terme „métaphysique” ne revient jamais en tant que tel dans le corpus cartésien, mais seulement sous des occurrences dérisoires³⁹; il préfère plutôt le terme „philosophie première”⁴⁰.

Le *cogito* doit être un fondement qui renvoie toujours à l'expérience, tandis que le principe de non-contradiction n'a qu'un rôle abstrait. R. Descartes pluralise le principe premier, dans le sens qu'il n'y a pas un seul *cogito*, mais une multitude de *cogito*, mais qui doivent, si les conditions requises sont respectées, penser tous correctement, c'est-à-dire, suivant les quatre règles de la méthode. Ce *cogito* investit le monde d'un sens, et ce sens a une forte dimension épistémologique: le monde est connu en tant que *cogitatum*⁴¹. Le principe cartésien ordonne l'expérience selon les catégories de la *cogitatio*.

³⁸ Il s'agit ici, bien entendu, de l'affirmation première de la métaphysique cartésienne, le *cogito ergo sum* du *Discours et des Principes*, le *sum, existo* de la *Méditation seconde*; voir éd. Alquié, vol. III, pp. 658-659.

³⁹ Cf. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, §2: „La métaphysique comme transgression”.

⁴⁰ La métaphysique traditionnelle est, pour R. Descartes, „stérile” (voir, entre autres, *Lettre à Clérusier*, juin ou juillet 1646). Mais le même reproche lui adressera, plus tard, B. Pascal, lorsqu'il jugera Descartes comme „ridicule, car cela est inutile et certain et pénible” (frag. 77, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004, p. 95; voir et frag. 702 [p. 440]); voir aussi Michel Le Guern, *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971, pp. 164-167.

⁴¹ „L'étant dans son Être se dit ainsi selon [...] un *cogitatum*. L'ontologie coïncide donc strictement avec l'épistémologie”; voir J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 205.

Il diffère du premier principe de la tradition parce qu'il n'est pas en-dehors du monde, mais fortement y ancré, parce qu'il pose un sens qui n'est pas repris du monde, mais de sa propre *cogitatio* [*A.T.*, VIII, 37, 8-13: „*cùm volo, cùm timeo, cùm affirmo, cùm nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur*”]. Cependant, il garde de la tradition le côté „métaphysique”, c'est-à-dire qu'il sert comme *fondement* duquel dépendent toutes les autres connaissances. Mais ce fondement doit remplir deux autres conditions que ne remplissaient pas les principes de la tradition: sa représentation doit être *claire et distincte*; il doit en transmettre aux autres connaissances qu'il fonde. Au modèle ontologique imposé par la tradition, R. Descartes oppose un modèle mathématique, puisque les mathématiques seules fournissent un idéal de clarté et de distinction.

Conclusions

Pour mieux saisir la métamorphose du concept de „principe”, il faut donner un exemple suggestif: dans *A.T.*, X, 237-238, R. Descartes reconnaît qu'habituellement le latin théologique pense Dieu, en lui-même, comme un *principe* plus que comme une *cause*: „Scio latinus theologos non usurpare nomen causae in divinis, cum agitur de processione personarum sacrosanctae trinitas, illosque, ubi Graeci indifferenter *ἀτίον* et *ἀρχήν* dixerunt, solo principii nomine ut maxime generali uti malle, ne cui scilicet inde occasionem dent judicandi Filium esse minorem Patre” [*A.T.*, X, 237-238]⁴².

Deux remarques pourtant s'imposent ici avec urgence:

i) la distinction entre le „principe” et „cause” est une distinction *latine*; les Grecs usaient sans souci de „principe” et de „cause” comme synonymes.

ii) Descartes en cet lieu, suit à la lettre Suarez: „Aristote était du sentiment que *cause* et *principe* ne font qu'un; cette opinion est renforcée par l'expression de certains Pères grecs, qui, même pour Dieu en soi (*in divinis*), appellent le Père cause du Fils, du simple fait qu'il en est le

⁴² Cf. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, pp. 439-443.

principe; et de même, le Père et le Fils, cause de l'Esprit-Saint⁴³; ce qui montre bien que pour les Grecs cause et principe ne font qu'un⁴⁴. La notion de „cause” est superposable parfaitement à la notion de „principe”, au risque de se confondre. Il est impossible de les séparer, mais il importe de les distinguer. Les Grecs n'avaient pas coutume de faire cette distinction, et ne l'eussent pas acceptée sans discussions⁴⁵.

Or, si les Pères Grecs n'appliquent pas la catégorie de la causalité (strictement grecque) aux relations intra-trinitaires, c'est parce que celle-ci mène au subordonnement (en vertu du fait que la cause est plus digne que l'effet). Par exemple, pour Grégoire de Nazianze, le *trias* „unit des choses unies par nature et ne laisse point dispersés les inséparables par un nombre qui sépare”. L'Église a défendu avec véhémence le mystère de la Sainte Trinité contre les tendances naturelles de la raison humaine qui s'efforçait de le supprimer, en réduisant la Trinité à l'Unité, faisant d'elles une essence des philosophes, à trois modes de manifestation (le modalisme de Sabelius) ou bien en le divisant en trois êtres distincts, comme le fit

⁴³ A ma connaissance, les Pères Grecs ne pensent pas l'Esprit Saint comme un *causatum*. La distinction entre „cause” et „principe” trahit une présupposition implicite aristotélicienne: la cause est plus digne que l'effet. Or, en parlant de „cause” et de „principe” indifféremment, les Grecs n'ont montré que leur insouciance à l'égard de la pesée aristotélicienne de la causalité: celle-ci est devenue caduque à la lumière des relations intra-trinitaires. Par exemple, lorsqu'ils disent que le Père est la cause du Fils, les Grecs ne comprennent pas le Fils comme moins digne que le Père (en tant que effet ou *causatum*), puisque le dogme de Nicée statue à jamais l'égalité parfaite, i.e. la consubstantialité [*homoousios*] entre le Père et le Fils. C'est exactement ce qui a banni l'opinion que l'effet est moins digne que la cause: Les Pères Grecs ont érigé un effet égal en dignité avec la cause. „Pour Pères grecs, le Père - *πηγαία θεότης* - source de toute divinité dans la Trinité (expression est de Denys l'Aréopagite, *Les noms divines*, II, 7) produit le Fils et le Saint-Esprit en leur conférant sa nature qui reste une et indivise, identique à elle-même dans les Trois”; voir VI. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, J. Vrin, 1998, particulièrement pp. 263-264; 275-276; 339-345; 345-347 et *passim*.

⁴⁴ Cf. F. Suarez, *Disputationes Metaphysique*, éd. Vivès, Tome 25, XII, 1, 1.

⁴⁵ Dans sa *Métaphysique*, IV, au début du chapitre premier, assignant pour objet à cette science la recherche des principes et des causes suprêmes, Aristote use de ces deux termes comme équivalentes. Saint Thomas lui-même interprète ce texte comme signifiant que, dans la pensée d'Aristote, ils désignent la même chose: *principium enim et causa idem sunt, secundum philosophum, ex lib. IV Metaph.* Text. 3. En fait, dans le chapitre I du livre V de la *Métaphysique*, tous les principes étudiés par Aristote sont cause. Les deux notions sont chez lui pratiquement interchangeables; voir aussi É. Gilson, *op. cit.*, p. 55.

Arius⁴⁶. C'est justement la lecture arienne qui trahit un mode de pensée de la causalité strictement aristotélicien.

Ce qui est intéressant est le fait suivant: Descartes semble vouloir à tout prix tenir compte de cette distinction entre „cause” et „principe”, mais il parle de Dieu non pas en qualité de principe, mais de *causa (causa sui)*. Comme le remarquait Jean-Luc Marion, „Descartes cite presque littéralement deux tentatives de saint Thomas et de Suarez pour repenser l'essence de la causalité à partir de l'exigence théologique du Dieu trinitaire [...] d'où une opposition radicale, et consciente, qui indique deux résultats décisifs. Premièrement, une manière d'arianisme causal: la *causa sui*, si elle reste bien une cause (et non un principe), implique inévitablement que l'*effectus indignitas* rejaillisse sur le Fils. [...] sans doute, Descartes espère éviter cet arianisme épistémologique en séparant radicalement les disciplines: «Je ne veux pas me mêler de la théologie, j'ai peur même que Vous ne jugiez que ma philosophie s'émancipe trop, d'oser dire son avis touchant des matières si relevées» [R. Descartes, *Lettre à Mersenne* de 6 mai 1630, *A.T.*, I, 150] [...] La *causa sui* radicalise ainsi la difficulté de 1630, ouvrant un des dilemmes fondamentaux de la métaphysique moderne: soit inclure le Verbe dans la conceptualisation qui régit le fini, et, finalement, en réduire la divinité (Malebranche et Leibniz). Soit l'exclure de la méditation sur Dieu comme tel (B. Spinoza et Em. Kant). Dans les deux cas, le Verbe perd son lieu théorique directement lié à l'analogie du fini à l'infini”⁴⁷.

Un fait est donc clairement évident: Dieu est pensé, chez Descartes, suivant l'acception aristotélicienne de la „cause”, donc, suivant la „lumière naturelle”. Le *cogito* est le premier principe, fondement de tout. Dans ce sens, nous pourrions finalement dire que le *cogito* cartésien se rapproche, fonctionnellement, du premier principe néo-platonicien, dans le sens qu'il engendre des connaissances: c'est un premier principe générateur dans l'ordre épistémologique (tandis que pour les néoplatonicien, le premier principe engendrait dans l'ordre ontologique).

⁴⁶ Cf. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Les éditions du Cerf, 2005, p. 47.

⁴⁷ Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie...*, pp. 442-443.

REFERENCES

- Aristote, *Métaphysique*, traduction par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1933 (deux volumes).
- Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1991.
- Blond, Jean-Marie Le, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1996.
- Boulnois, Olivier, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999.
- Carraud, Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.
- Combés, Joseph, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989.
- Crîșmăreanu, Florin, „L'analogie et christologie dans le *Corpus Dionysiacum*”, în *Analele științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza”*, Iași, (Serie nouă), Filosofie, Tome LIV [2007], pp. 28-47.
- Crîșmăreanu, Florin, „Le sujet entre hiérarchie et analogie selon Denys l'Aréopagite”, in *Il soggetto e la sua identità. Mente e norma, Medioevo e Modernità*, Luca Parisoli (a cura di), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2010, pp. 11-28.
- Damascius, *Traité des premiers principes. De l'ineffable et de l'Un*, Paris, Belles Lettres, 1986.
- Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, traduction, préface, notes et index par Maurice de Gandillac, Aubier Montaigne, 1980.
- Duns Scot, Jean, *Traité du Premier Principe (Tractatus de primo principio)*, Paris, J. Vrin, 2001.
- Gilson, Étienne, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, J. Vrin, 1983.
- Gontier, Thierry, *Descartes et la causa sui*, Paris, J. Vrin, 2005.
- Leroux, Georges, *Plotin, traité sur la liberté et la volonté de l'Un (Ennéade VI, 8, 39)*, introduction, texte grec, traduction et commentaire, Paris, J. Vrin, 1990.
- Lossky, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, J. Vrin, 1998.
- Lossky, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Les éditions du Cerf, 2005.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.

- Marion, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
- Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.
- Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, J. Vrin, 2000.
- Narbonne, Jean-Marc, *La métaphysique de Plotin suivi de Heidegger-Plotin: henosis et ereignis*, Paris, J. Vrin, 2001.
- Œuvres de Descartes*, tomes I à XII, édition Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1910.
- Roques, René, *L'univers dyonisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Les éditions du Cerf, 1983.
- Santa Cruz, Maria Isabel, „Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (VI, 8 [39], 18)”, in *Études sur Plotin*, sous la direction de Michel Fattal, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 193-216.
- Suarez, Francisco, *Disputationes Metaphysique*, éd. Vivés, 1856-1877.

Florin Crîșmăreanu, Scientific Researcher, PhD Philosophy, Al. I. Cuza University of Iasi.

Address:

Florin Crîșmăreanu
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11, 700506 Iasi, Romania
Email: fcristmareanu@gmail.com