HAL open science

Descartes face à la menace sceptique

François-Xavier de Peretti

▶ **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti. Descartes face à la menace sceptique. Figures du sceptcisme, Oct 2019, Aix-en-Provence, France. hal-02294913

HAL Id: hal-02294913

https://amu.hal.science/hal-02294913v1

Submitted on 23 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Descartes face à la menace sceptique

Descartes s'est consacré dans l'histoire de la pensée à une double tâche. Il a, d'une part, nourri l'ambition théorique d'expliquer tous les phénomènes présents dans l'ordre de la nature, guidée par une finalité pratique consistant à nous en permettre la maîtrise. Mais, à la différence d'autres pères de la modernité dans les sciences tels que Galilée, Huygens, Newton, Descartes a, d'autre part, voulu apporter des fondements fermes et solides au progrès de la science.

La science nouvelle devait pouvoir, à ses yeux, se déduire de nouveaux principes. Aussi, a-t-il voulu faire correspondre à la science moderne une philosophie, elle aussi nouvelle, en mesure de poursuivre deux visées : accélérer le déclin de la tradition scolastique qui, de son temps encore, adoptait la physique d'Aristote, et surmonter le scepticisme de la Renaissance sur son propre terrain.

La question que nous ébaucherons ici consiste à nous demander dans quelle mesure Descartes est parvenu - ou non - à atteindre le second de ses deux buts, question que Richard Popkin aborde dans une perspective historique aux chapitres IX et X - respectivement intitulés « Descartes : à la conquête du scepticisme » et « Descartes "sceptique malgré lui''» - dans son *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*[1] dont nous sommes heureux d'accueillir aujourd'hui la traduction par Benoît Gautier, aux éditions Agone, d'une version ampliative.

L'adversaire sceptique

La désignation des sceptiques ou des pyrrhoniens reste toujours très générale chez Descartes. Elle ne vise jamais aucun auteur, ni aucun texte sceptique en particulier. Parfois les termes mêmes de sceptiques ou de pyrrhoniens sont absents pour ne laisser place qu'à une périphrase stigmatisant l'attitude sceptique. Ainsi est-ce le cas dans la *Lettre-préface* des *Principes de la philosophie* où l'expression « quelques-uns de ceux qui étaient pour le doute » servira à qualifier les sceptiques les plus radicaux : « Car quelques-uns de ceux qui étaient pour le doute l'étendaient même jusques aux actions de la vie, en sorte qu'ils négligeaient d'user de prudence pour se conduire »[2].

---

[1] R. Popkin , *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1979 ; *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. de l'anglais Ch. Hivet, Presses Universitaires de France [« Léviathan »], Paris, 1995.

[2] AT, IX, 2, p. 6. Nous nous référons ici, comme par la suite, à l'édition suivante : *Œuvres de Descartes*, 13 vol., publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 13 vol., 1897-1913 ; rééd., Paris, Vrin-CNRS, 11 tomes (en 13 volumes), 1964-1974 ; tirage en format réduit, 1996. Cette édition sera désormais mentionnée sous le sigle AT suivi du tome, du volume pour le tome IX qui en comporte deux, et de la page ou des pages.

Sous le couvert de la généralité avec laquelle est désignée la tradition sceptique, Descartes ne s'embarrasse pas de différence entre les sceptiques grecs et les néo-sceptiques de son temps tels que Montaigne, La Mothe Le Vayer ou Sanchez, par exemple, dont il ne manquait pas de connaître les thèses, et cela se comprendra sans mal si l'on veut bien considérer qu'il ne pense pas en historien de la philosophie mais en scientifique et en philosophe dont toute l'ambition vise à rétablir la vérité dans ses droits. Il rejette en bloc une posture intellectuelle, celle de ceux qui ne doutent que pour douter, qui cherchent à installer le doute et à s'installer en lui, autrement dit le parti de ceux qui se complaisent dans le doute alors que lui confesse avoir le doute en horreur et n'avoir dû en user que pour s'en libérer. Ce n'est, à ses yeux, que par le mal que ce mal se peut combattre de sorte que Descartes n'a jamais reconnu au doute d'autre vertu que celle d'être son propre antidote. Il avouera ainsi dans les *Réponses aux secondes objections* que c'est faute de mieux qu'il a recouru au doute, n'ayant pas trouvé de meilleur moyen de contribuer à s'assurer de la vérité de ses connaissances :

> C'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fut jamais sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une méditation toute entière […][3].

Rien d'étonnant donc que, dès la publication du *Discours de la méthode*, Descartes prenne le soin de préciser qu'il ne s'agit surtout pas de confondre le doute méthodique auquel il se livre avec le doute sceptique :

> Et, faisant particulièrement réflexion en chaque matière sur ce qui la pouvait rendre suspecte et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus ; car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile[4].

Et d'ajouter immédiatement :

> Ce qui me réussissait, ce me semble, assez bien, d'autant que, tâchant à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinais, non par de faibles conjectures, mais par des raisonnements clairs et assurés, je n'en rencontrais point de si douteuse que je n'en tirasse toujours quelque conclusion assez certaine, quand ce n'eût été que cela même qu'elle ne contenait rien de certain[5].

Cette phrase mérite l'attention au sens où elle peut s'interpréter comme une première manière d'ébranler le scepticisme avant le coup plus décisif qu'est sur le point de lui asséner le *cogito*. Descartes se prévaut ici de parvenir à planter le drapeau de la connaissance jusque sur les terres de l'ignorance, d'y instiller un savoir certain, un savoir de l'ignorance. Ce que je pense n'est peut-être qu'incertain, mais je puis au moins en être certain. Je peux *a minima*

---

[3] AT, IX, 1, p. 103.

[4] AT, VI, p. 28-29.

[5] AT, VI, p. 29.

établir une certitude de l'incertitude et sur l'incertitude. Ce n'est pas rien, car il s'agit déjà là d'un premier coup d'arrêt porté à la propagation du doute, une première façon d'en enrayer la spirale. Du doute ne découle plus du douteux mais du certain. La logique du renversement épistémique du *cogito* est en marche.

Le danger sceptique

Que le scepticisme soit l'adversaire de la science certaine que Descartes veut bâtir, cela est indéniable, mais Descartes voit encore dans le scepticisme un danger qui doit inciter à la plus grande précaution dans l'usage à faire du doute et des raison qui le soutiennent, fût-ce pour les combattre. Ainsi évoquant la métaphysique du *Discours de la méthode* confie-t-il à Vatier :

> Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage […] la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai pas osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus* […][6].

Si nous comparons, en effet, la première exposition du doute dans le *Discours de la méthode* et celle, plus accomplie, des *Méditations métaphysiques*, les raisons de douter présentées dans le *Discours* n'intègrent ni l'hypothèse de la folie, ni celle d'un Dieu trompeur, ni celle d'un malin génie qui emploierait toutes les ressources de sa puissance à nous tromper. Manquent au doute de 1637 les trois des raisons donnant à celui de la *Méditation première* son caractère le plus hyperbolique et universel. Pourquoi ? La principale explication qu'en donne Descartes tient à sa crainte d'égarer certains lecteurs qui ne seraient pas préparés à l'exercice du doute ou qui n'en seraient pas capables.

Il est, en effet, des esprits - dit-il dans le *Discours de la méthode* - qui

> se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées, d'où vient que, s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus, et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureraient égarés toute leur vie[7].

Pour certains esprits, mieux vaut ne pas trop alimenter et multiplier les raisons d'entretenir un doute qui leur serait plus préjudiciable que profitable. C'est ce que fait Descartes, ayant écrit le *Discours* en français pour toucher un large public n'étant pas nécessairement aguerri aux subtilités spéculatives. Cette précaution tombera avec les *Méditations* d'abord rédigées en latin, en 1641, pour un public savant et proposées « aux plus solides esprits »[8].

---

[6] *A Vatier*, 22 février 1638, AT, I, p. 560.

[7] AT, VI, p. 15.

[8] *Réponses aux septièmes objections*, AT, VII, p. 475.

Le danger, le mal sceptique tient donc au risque d'égarement, d'errance, d'enlisement et de perte de tout appui pour le jugement tant dans la conduite de nos pensées que dans celle de la vie. *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* finira, s'il en était besoin, de nous en convaincre :

> Je pense [dit Épistémon] qu'il est très dangereux de s'avancer trop loin dans cette manière de raisonner : les doutes universels de ce genre nous conduisent droit à l'ignorance de Socrate, ou à l'incertitude des pyrrhoniens, qui est comme une eau profonde où l'on ne peut trouver pied[9].

Puis toujours dans la bouche du personnage d'Épistémon:

> Mais nous avons tant de fois réfuté l'opinion des pyrrhoniens, et eux-mêmes ont retiré si peu de fruit de cette méthode de philosopher, qu'ils ont erré toute leur vie et n'ont pu sortir des doutes qu'ils ont introduits dans la philosophie ; aussi paraissent-ils n'avoir travaillé que pour apprendre à douter : c'est pourquoi, avec la permission de Polyandre, je douterai s'il peut lui-même en tirer quelque chose de meilleur[10].

La décision cartésienne et son résultat

Une fois atteint un âge suffisamment mûr et s'être neuf ans exercé à sa méthode, Descartes déclare en ouverture des *Méditations* être prêt à affronter la crise sceptique qui mine les sciences de son temps. Son choix est celui d'une démarche radicale. A combattre sans risque ne triomphe-t-on pas sans gloire ?

Descartes accepte d'investir les hypothèses sceptiques non pas modérées mais les plus radicales et décide de montrer que peuvent en naître des certitudes absolues. Pour rendre certain le douteux, il commence par rendre douteux le certain en s'accordant la liberté de douter de toutes les choses dont nous n'avons précisément pas l'habitude de douter. Il opère une plongée à corps perdu dans les eaux profondes du doute sceptique. Il faut aller au bout du doute pour venir à bout du doute jusqu'au point de bascule, de renversement que sera le *cogito*. Il convenait de développer radicalement l'arsenal des arguments sceptiques pour en purger l'esprit, à la manière dont il faut passer par le point le plus aigüe et critique d'une maladie avant d'entamer une rémission.

Puisqu'il y avait crise pyrrhonienne, il convenait de l'épouser, de la pousser à son degré le plus haut, à l'acmé de son intensité pour la faire dégonfler, comme on crèverait un abcès. Avec les hypothèses de la folie, du Dieu trompeur et du malin génie il ne s'agit plus seulement de mettre en cause nos connaissances, ce qui forme l'attitude sceptique courante, mais nos facultés ou moyens d'accéder à la moindre connaissance. Nous sommes alors logiquement capables de douter de ce dont nous sommes d'ordinaire psychologiquement incapables de douter.

L'exercice du doute va conduire au *cogito*. Il est frappant que, dès sa première formulation dans le *Discours de la méthode*, le *cogito* se présente explicitement comme un antidote au scepticisme, à ses extravagances, à ses allégations en étant « si ferme et si assuré,

---

[9] AT, X, p. 512.

[10] *Id.*, p. 519-520.

que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler »[11]. Le *cogito* est le fer de lance de la croisade cartésienne contre le scepticisme.

Mais quelle est sa nature ? Le *cogito* n'est pas la conclusion d'un syllogisme qui échapperait au doute, car à ce stade initial de la recherche de la vérité rien ne peut nous assurer de la fiabilité de notre raison. Nous venons de le dire. « Il se peut faire qu'il [Dieu] ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela »[12]. Ce ne sont plus nos connaissances qui sont désormais en cause, mais bien tout moyen d'en acquérir.

Aussi le *cogito* a-t-il deux caractéristiques, i) il ne vient pas faire taire le doute de l'extérieur, mais le bloque de l'intérieur ; il est immanent à l'exercice même du doute qui se grippe soudain en se heurtant à un fait d'existence, ii) mieux c'est l'exercice du doute qui mène inéluctablement au *cogito* pour peu qu'on le mène jusqu'à son terme. La première de toutes les vérités sera donc la certitude de l'existence du moi en tant qu'il pense, dans le temps où il doute. Le doute se retourne sur lui-même et, en se retournant sur lui-même, se retourne contre lui-même. Soudain, l'expérience de la certitude de mon existence lui résiste.

Si les sceptiques restaient prisonniers de leur doute, ce n'est pas parce qu'ils doutaient trop mais parce qu'ils ne doutaient pas assez. Ils ne poussaient pas le doute jusqu'à son point de rupture en n'osant se demander s'ils pouvaient douter qu'ils doutaient. C'est sur son propre terrain que Descartes vainc le doute et, avec lui, le scepticisme. Je ne peux douter de ma propre existence sans découvrir que le seul fait de douter la présuppose et consiste à l'affirmer : plus je m'efforce d'en douter, moins j'en doute ; plus je la nie, plus je l'affirme.

Il y a une « inconsistance existentielle »[13] dans la proposition consistant à soutenir moi-même que je n'existe pas. La tentative de douter de soi, alors que l'on est en train de douter, se solde par une impossibilité de douter. Le doute, à condition d'être exercé dans sa plus grande radicalité, porte en lui sa propre négation. Descartes dénonce une expérience de pensée impossible. Ce n'est plus alors le doute qui fait échec à la certitude, c'est bien la certitude qui fait désormais échec au doute. Si le scepticisme subvertit toute connaissance, Descartes réalise le tour de force de subvertir l'exercice sceptique par excellence.

La connaissance cartésienne et la critique de R. Popkin

Toute la question, au regard de son combat contre le scepticisme, concerne pour la philosophie cartésienne le passage de la certitude subjective à la vérité objective et à la connaissance des choses telles qu'elles sont hors de notre pensée. L'on notera que, chez Descartes, les choses connues les premières ne sont précisément pas des choses puisqu'il

[11] AT, VI, 32.

[12] *Méditation première*, AT, IX, 1, 16.

[13] Sur cette notion, voir J. Hintikka, « *Cogito, ergo sum* : inférence ou performance ? », trad. de l'anglais par P. Le *Quellec*-Wolf, *Philosophie*, 6, 1985, pp. 28-33.

s'agit d'une existence, d'une substance pensante et d'une règle de vérité (adoptée dès la *Méditation troisième*[14]) soutenant que tout ce qui est certain sera tenu pour vrai. Tout ce qui a échappé au doute est retombé du seul côté de la pensée. Jeter et établir des ponts hors de la pensée, en direction de la réalité extérieure, et par-delà l'abîme creusé par le doute, tel est tout l'enjeu de la philosophie première cartésienne et le terme auquel elle finira, non sans efforts, par penser être parvenue en démontrant l'existence des choses matérielles.

C'est précisément sur l'axiome de la règle générale de la vérité et sur la garantie de nos connaissances par celle que nous avons de l'existence et de la véracité de Dieu que le bât va blesser. C'est sur ce point vont se concentrer les critiques formulées contre Descartes, en particuliers sous les plumes de Mersenne, Arnaud, Gassendi, Bourdin, Malebranche, Huet, Bayle, Hume, reprises par Richard Popkin au chapitre X de son ouvrage.

Quelle est la position de Descartes ? Quand bien même nous en aurions la volonté, quand bien même nous voudrions le feindre, nous ne parviendrions pas à douter de ce que nous concevons clairement et distinctement. Nous n'en avons pas la force ou la puissance. Pourquoi ? Parce qu'une autre force s'y oppose, plus forte que toute tentative de douter. Cette force qui contraint notre volonté est celle d'une adhésion sans faille, d'une croyance irrésistible devant l'évidence de ce que nous concevons clairement et distinctement. Et la plus parfaite certitude ne sera jamais autre chose que cette invincible persuasion qui nous intime d'adhérer à ce que nous pensons. L'impossibilité de nier ce qui se révèle certain à notre esprit attentif, tel est le vrai et seul rempart contre le scepticisme, comme le dira Descartes à Burman :

> Car, en ce qui concerne les principes communs et les axiomes, par exemple « il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas (en même temps) », ceux qui n'ont que des connaissances sensibles, comme nous sommes tous avant de philosopher, ne les considèrent pas et n'y font pas attention ; mais, parce que ces principes leur sont manifestement innés, et qu'ils les sentent en eux-mêmes par expérience, ils négligent de les considérer, si ce n'est confusément, et jamais dans l'abstrait, séparés de toute matière et des cas particuliers. Si en effet ils les considéraient ainsi, personne n'en douterait ; et si les Sceptiques l'avaient fait, jamais personne n'aurait été sceptique, parce que, quand on les examine attentivement, il est impossible de les nier[15].

Autrement dit, la certitude tient à l'impossibilité de contrevenir à l'évidence. Notre esprit est certain de ne pas se tromper parce qu'il se trouve contraint de donner son assentiment tout le temps que notre attention demeure fixée sur ce que nous concevons clairement et distinctement[16]. Nul n'est besoin de garantie divine pour cela. Aussi, Descartes constatant qu'il n'y a pas à aller plus loin dans l'établissement d'un fondement de la certitude, n'a-t-il jamais compris l'objection du cercle dont il s'est trouvé accusé. Il précisera « […] nous avons touchant cela [la *recta perceptio* dont on ne peut douter] toute la certitude qui se peut

---

[14] AT, IX, 1, p. 27.

[15] R. Descartes, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, 2e éd, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p. 5

[16] *Id.*, p. 9.

raisonnablement (« *cum ratione* ») souhaiter »[17], puis que cette croyance ou persuasion est en tout la même chose qu'une parfaite certitude[18].

Est-ce à dire que Descartes ait pu s'estimer débarrassé du poison du scepticisme ? Richard Popkin décèle chez Descartes la reconnaissance de l'existence d'un problème sceptique quant au type de certitude à laquelle nous pouvons parvenir bien qu'il se demande si Descartes en a eu conscience ou non[19] en s'appuyant sur un passage des *Réponses aux secondes objection*[20]. Richard Popkin s'appuie ensuite sur un passage des réponses de Descartes aux *Instances* de Gassendi[21] où Descartes traite de « l'objection des objections », provenant d'amis de Gassendi, consistant à suggérer que sa physique mathématique ne correspond peut-être à rien hors de la pensée. Il s'agit d'une critique radicale consistant à soutenir que si nous admettons que nos idées claires et distinctes sont vraies nous ne sommes toutefois jamais en mesure de dire si elles le sont ailleurs que dans nos pensées[22].

L'« objections des objections » consistait à nous inviter à considérer que toute structure rationnelle n'est jamais qu'un ensemble de croyances que nous sommes obligés de tenir pour vraies, alors même que n'existe aucun pont entre le monde extérieur et nos pensées. Descartes mesure cet abîme, mais ne peut rien faire d'autre ici que de dire qu'il ne se rend pas, pour le meilleur ou pour le pire, avec ou sans raison, en s'en tenant à sa certitude personnelle, entière et subjective, ajoute Richard Popkin[23]. Il ne s'est pas débarrassé de l'hydre sceptique qui mine son système de l'intérieur.

Un scepticisme au second degré

Pour notre part, nous insisterons sur le fait que Descartes ne conçoit pas les limites du pouvoir de notre rationalité comme un échec face au scepticisme mais comme une indécision sur le niveau de perfection, la portée et la complétude de notre connaissance. Nous considèrerons, en premier lieu, un passage des *Réponses aux quatrièmes objections*. La réponse de Descartes à la question de la distinction réelle de l'âme et du corps, soulevée par

---

[17] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 113.

[18] *Ibid*.

[19] R. Popkin , *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. de l'anglais Ch. Hivet, Presses Universitaires de France [« Léviathan »], Paris, 1995, p. 263.

[20] AT, IX, 133-114.

[21] Voir *À Clerselier*, 16 janvier 1646. Les *Instances* de Gassendi furent achevées le 15 mars 1642, elles circulèrent d'abord dans un petit cercle d'amis, avant d'être publiées, avec une réimpression des *Méditations*, en 1644, à Amsterdam. Réponses à des réponses, elles répliquent aux réponses faites par Descartes aux *Cinquièmes objections* de Gassendi. Ici Descartes répond seulement à Clerselier au sujet d'un recueil de difficultés extraites des *Instances* de Gassendi par des amis de Clerselier. Le texte de ce recueil n'a pas été conservé ni retrouvé. Descartes eut connaissance non seulement du recueil anonyme, mais des *Instances* de Gassendi elles-mêmes.

[22] R. Popkin , *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. de l'anglais Ch. Hivet, Presses Universitaires de France [« Léviathan »], Paris, 1995, p. 265.

[23] *Ibid*., p. 264.

Arnauld, s'ouvre alors sur des considérations plus générales en matière de doctrine de la connaissance susceptibles d'éclairer notre propos :

> Il y a […] cette différence qu'afin qu'une connaissance soit entière et parfaite[24], elle doit contenir en soi toutes et chacunes les propriétés qui sont dans la chose connue. Et c'est pour cela qu'il n'y a que Dieu seul qui sache qu'il a les connaissances entières et parfaites de toutes les choses. Mais, quoique mon entendement créé ait peut-être en effet les connaissances entières et parfaites de plusieurs choses, néanmoins, jamais il ne peut savoir qu'il les a, si Dieu même ne [le] lui révèle particulièrement. Car pour faire qu'il ait une connaissance pleine et entière de quelque chose, il est seulement requis que la puissance de connaître qui est en lui égale cette chose, ce qui se peut faire aisément, mais pour faire qu'il sache qu'il a une telle connaissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus en cette chose que ce qu'il en connaît, il faut que par sa puissance de connaître, il égale la puissance infinie de Dieu, ce qui est entièrement impossible[25].

L'*Entretien avec Burman*, confirmera, en 1648, le caractère aporétique de la doctrine cartésienne concernant l'assurance de disposer d'une connaissance adéquate des choses, en proposant un commentaire du passage des *Réponses aux quatrièmes objections* que nous venons de citer :

> Nous n'en [de l'adéquation de notre connaissance aux choses] savons rien […] il n'en est pas une [chose] dont l'auteur [Descartes] s'attribue à lui-même la connaissance adéquate, et néanmoins il est certain d'avoir sur bien des choses, sinon sur toutes, une connaissance telle, et des fondements tels, que la connaissance adéquate pourrait s'en déduire, et peut-être en a-t-elle été déduite. Mais qui oserait l'assurer ?[26]

Nous pouvons enfin lire dans les *Réponses aux cinquièmes objections*, la confirmation que non seulement l'infini, mais que même rien au monde n'est, en réalité, assuré de faire l'objet d'une connaissance par idée adéquate :

> Et lorsque vous ajoutez « celui qui dit une chose infinie donne à une chose qu'il ne comprend pas un nom qu'il n'entend point non plus », vous ne mettez point de distinction entre l'intellection conforme à la portée de notre esprit, telle que chacun reconnaît assez en soi-même avoir de l'infini, et la conception entière et parfaite des choses, c'est-à-dire qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles, qui est telle que personne n'en eu jamais, non seulement de l'infini, mais même aussi, peut-être, d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit[27].

Les deux textes des *Réponses* et celui de l'*Entretien* dessinent une même ligne doctrinale. Le premier de manière directe et explicite, en affirmant qu'il n'y a que Dieu qui sache qu'il a des connaissances entières et parfaites de toutes choses et que, bien que notre entendement ait « peut-être » de telles connaissances, nous ne pouvons toutefois le savoir. Le second texte confirme cette thèse en soutenant que nous n'avons « peut-être » jamais eu d'idée entière et parfaite d'aucune chose. En soutenant que nous n'avons « peut-être » jamais eu d'idées adéquates, Descartes sous-entend toutefois *a contrario* que rien ne permet d'exclure que nous

---

[24] Le texte latin dit « *adaequata* » (*Quartae Resp.*, VII, p. 220), que Clerselier traduit par « entière et parfaite ».

[25] AT, IX, 1, p. 171-172.

[26] R. Descartes, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, 2e éd., Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p. 22-23.

[27] Descartes, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), trad. F. Alquié, t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963-1973, p. 808. Nous donnons le texte français des *Cinquièmes réponses* dans l'édition Alquié car elles ne sont pas reproduites dans l'édition AT.

ayons peut-être des idées adéquates des choses, identiques à celles que Dieu en a, bien que nous n'en sachions rien.

La réponse à la question de savoir si l'homme et Dieu ont les mêmes idées des choses et si nos idées sont conformes aux choses telles qu'elles sont hors de la pensée reste indécidable. Par conséquent notre connaissance des choses ne peut revendiquer quelque perfection ou adéquation. Nous demeurons, de ce point de vue, dans l'ignorance de nous-mêmes, dans l'ignorance du degré de perfection de notre connaissance et, sous ce rapport, dans l'ignorance de ce que nous connaissons. Une parfaite connaissance de notre connaissance nous est interdite. En cela toute connaissance humaine reste imparfaite.

De là, la thèse cartésienne selon laquelle nous pouvons avoir une idée d'une chose complète - comme, par exemple, l'idée de l'âme distincte du corps - sans pouvoir dire si cette idée forme une connaissance complète de la chose dont elle est l'idée (et sans qu'il nous soit d'ailleurs nécessaire de le savoir). La connaissance d'une chose complète n'implique pas nécessairement la connaissance complète de cette chose, ou, si l'on préfère, la connaissance d'une chose complète - au sens de séparée ou distincte d'une autre - ne suppose pas que nous ayons une connaissance parfaite de toutes ses propriétés.

La position de Descartes consiste à dire que nous ne pouvons pas déterminer la nature adéquate ou non de nos idées, leur conformité aux choses, parce que nous font défaut une possibilité d'évaluer ce que nous connaissons, un point de vue extérieur à la connaissance rationnelle qui permettrait d'en sortir pour en juger. Il n'y a pour être en position d'arbitrage et de surplomb à l'égard de notre entendement que celui de Dieu, mais ce n'est précisément pas le nôtre.

Avec les *Réponses aux quatrièmes* et *cinquièmes objections*, le problème de la détermination de la valeur objective de nos connaissances s'est déplacé. Il se pose désormais au second degré : que pouvons-nous savoir de ce que nous savons ? Or nous n'avons pas de savoir de ce que nous savons. S'il reste chez Descartes un résidu édulcoré mais invaincu de scepticisme, c'est peut-être ici qu'il se trouve. Descartes ne dit pas qu'il ne sait rien, bien au contraire. Il ne dit pas plus conformément à l'adage socratique qu'il sait qu'il ne sait pas, car son savoir n'est plus vide ici de certitudes positives. En cela, il a vaincu le scepticisme. Il sait.

Il dit savoir toutefois qu'absolument parlant il ne sait pas ce qu'il sait, au sens où nous ne pouvons pas savoir si nos idées sont adéquates. Il s'agit d'une sorte de scepticisme au second degré, d'un scepticisme qui ne porte pas directement sur les choses mais sur la nature de la connaissance que nous en avons. Il s'agit en quelque sorte d'un scepticisme d'ordre strictement épistémologique.

Conclusion

Richard Popkin prononce un jugement sévère estimant que si Descartes a gagné une bataille contre le scepticisme avec le *cogito*, il n'en a pas moins perdu la guerre. Au-delà du seul et maigre résultat du *cogito*, philosophes sceptiques et aristotéliciens considéraient que Descartes n'avait pas pu faire autrement que de se heurter aux problèmes sceptiques habituels.

Les efforts de Descartes pour résoudre la crise pyrrhonienne auront donc été infructueux. Il avait douté de tout pour ne plus douter, mais les sceptiques et les scolastiques ont montré que l'on pouvait encore douter de Descartes et du cartésianisme[28]. Si le *cogito* est une victoire, tout ce qui s'ensuit ne relève que d'une forme résurgente de dogmatisme sans preuve. Les ponts jetés par Descartes entre certitudes subjectives et vérités objectives n'étaient finalement que subjectivement certains[29].

En ce sens Richard Popkin s'intègre à un ensemble plus vaste d'interprètes anglo-saxons de Descartes de ces quarante dernières années, parmi lesquels figurent par exemple et notamment Ronald Rubin[30], Charles Larmore[31], Harry Frankfurt[32], Louis Loeb[33], Jonathan Bennett[34], Michael Della Rocca[35]. Leurs analyses convergent sur trois points dessinant une ligne d'interprétation critique :

i) L'apport de Descartes à la philosophie tient en bonne partie à son interrogation sur les fondements de la connaissance et à son approche problématique des rapports entre la certitude et la vérité.
ii) La vérité cartésienne se mesure, en ultime instance, à la puissance de nos certitudes généralement interprétée comme un fait psychologique indéfectible et contraignant.
iii) Descartes a échoué dans sa quête d'un fondement objectif et absolu de la connaissance, même s'il est parvenu à donner à la science, à défaut d'un fondement, une stabilité

---

[28] R. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. de l'anglais Ch. Hivet, Presses Universitaires de France [« Léviathan »], Paris, 1995, p. 271.

[29] *Id*.

[30] R. Rubin, « Descartes' Validation of Clear and Distinct Apprehension », *Philosophical Review*, vol. 86, n° 2 (avril 1977), pp. 197-208.

[31] Ch. Larmore, « Descartes' Psychologistic Theory of Assent », *History of Philosophy Quarterly*, 1984/1, pp. 61-74.

[32] H. Frankfurt, « Les désordres du rationalisme », in *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, organisé en Sorbonne, les 28, 29, 30 janvier 1987 par le Centre d'études cartésiennes, N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), Paris, Presse Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, pp. 395-411.

[33] L. Loeb, « The Priority of Reason in Descartes », *The Philosophical Review*, Vol. 99, n° 1 (Jan., 1990), pp. 3-43 ; « The Cartesian Circle », in J. Cottingham (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 200-235.

[34] J. Bennett, « Truth and Stability in Descartes' *Meditations* », *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 16, 1990, pp. 75-108.

[35] M. Della Rocca, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan. 2005), pp. 1-33

certaine et à consacrer l'autonomie de la raison à l'égard de toute autre faculté, d'une part, et envers Dieu, d'autre part.

Nous conclurons de façon plus indulgente non à un échec cartésien, mais à l'affirmation cartésienne d'une conscience aigüe de notre finitude. La vérité à laquelle nous sommes en mesure d'accéder est de l'ordre des vérités créées par Dieu qui n'est pas celui de la vérité absolue telle qu'elle est pour Dieu. Il s'ensuit que nous ne pouvons ni infirmer, ni confirmer la correspondance des vérités créées par Dieu avec la vérité telle qu'elle est conçue par lui sauf, bien sûr, s'il nous la révèle. La raison humaine n'est pas en mesure de tout comprendre, à commencer par les raisons qui ont présidé en Dieu au choix de la constitution de notre esprit fini, autrement dit à commencer par la source même de sa propre rationalité.

Mais il y a bien plus dans cette prise en compte des limites de notre raison que dans le « je sais que je ne sais pas » socratique. En passant du « je sais que je ne sais pas » à un « je ne sais pas (parfaitement) ce que je sais », l'on passe d'un état de résignation, ou de condamnation à l'interrogation et au doute, à un exercice critique de la raison. L'on passe de l'impossibilité de sortir du questionnement à la possibilité d'établir un savoir conscient de ses propres limites.

La conscience cartésienne de ne pas pouvoir tout savoir et des conclusions à en tirer est déjà une affirmation et une forme de savoir autorisant la philosophie à se penser comme une science et non comme un éternel questionnement. En ce sens Descartes anticipe plus Kant qu'il ne reste lointainement fidèle à la conception socratique du questionnement qui finira par ouvrir aux scepticisme les portes de l'Académie.

François-Xavier de Peretti
Aix-Marseille Université
Institut d'Histoire de la Philosophie