

# Alvearium

## IL DUBBIO

Anno 9 - Numero 9  
Dicembre 2016

ISSN 2036-5020

**DIREZIONE:**

Jean-Robert Armogathe  
Giulia Belgioioso  
Carlo Borghero

**CONSIGLIO SCIENTIFICO:**

Enrico Berti  
Giuliano Campioni  
Vincent Carraud  
Jean-François Courtine  
Costantino Esposito  
Dan Garber  
Hiroaki Yamada  
Jean-Luc Marion  
Steven Nadler  
Pasquale Porro  
Christoph Rapp

**REDAZIONE:**

Igor Agostini  
Siegfried Agostini  
Chiara Catalano  
Maria Cristina Fornari  
Francesco Fronterotta  
Emanuele Mariani  
Fabio Sulpizio

**Saggi di:**

- Ivan Lepri
- Fabio A. Sulpizio
- Emanuela Scribano
- Marco Diamanti
- Giovanni Maddalena

*Alvearium* è una rivista internazionale di storia della filosofia nata nel 2008, esce annualmente e pubblica i propri contenuti in *full open access*. Dal 2012 tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *Double Peer Review*.

Per i numeri dal 4 (2012) al presente i *referees* sono stati:

Michele Abbate  
Nadia Bray  
Luc Brisson  
Giuliano Campioni  
Hervé Cavallera  
Virgilio Cesarone  
Jean-François Courtine  
Antonella Del Prete  
Carla Maria Fabiani  
Adriano Fabris  
Franco Ferrari  
Laurence Renault  
Andrea Sangiacomo

La rivista *Alvearium*, con l'obiettivo di favorire una sempre più ampia partecipazione di quanti sono interessati alle tematiche della storia della filosofia, a partire dal numero 11 (2018) introduce una sezione di *Call for Papers*. Gli autori sono invitati a presentare un articolo su un argomento di loro interesse, coerente con il tema del prossimo numero (*La verità*) o su altro argomento di carattere filosofico (che sarà ospitato nella sezione "Varia"). Gli articoli dovranno essere inviati all'indirizzo [coordinamento.alvearium@gmail.com](mailto:coordinamento.alvearium@gmail.com), in conformità alle norme editoriali disponibili sul sito della rivista: <http://www.cartesius.net/menu/alvearium>. Gli articoli verranno sottoposti ad un processo di *Double Peer Review*. Entro 30 giorni dalla ricezione, la redazione comunicherà agli autori se il loro articolo verrà ammesso o meno al processo di revisione.

*Alvearium* è distribuita gratuitamente sul sito [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a: [coordinamento.alvearium@gmail.com](mailto:coordinamento.alvearium@gmail.com)

INDICE

EDITORIALE ..... pag. 5

SAGGI

---

Ivan Lepri

L'interpretazione scettica del pensiero di Democrito ..... pag. 7

Fabio A. Sulpizio

Trattare l'ombra come cosa calda

Forme dello scetticismo in Michel de Montaigne ..... pag. 23

Emanuela Scribano

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle ..... pag. 43

Marco Diamanti

Bertrando Spaventa e il dubbio cartesiano ..... pag. 55

Giovanni Maddalena

Contro i dubbi di carta. Peirce, Descartes e nuovi significati per vecchi concetti ..... pag. 79

**ESSAY REVIEW**

---

Francesco Fronterotta

La pigrizia dello scettico

Due studi recenti intorno al paradosso del *Menone* platonico .....pag. 93

Emanuela Scribano\*

## Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle<sup>1</sup>

*Abstract.* Les Septièmes Objections et Réponses sont souvent négligées dans les études sur Descartes. Nous nous proposons ici de montrer que ce texte est une source précieuse pour comprendre la stratégie cartésienne pour la sortie du doute et au même temps pour dissoudre l'objection de cercle vicieux.

*Abstract.* *The Seventh set of objections and replies is a rather neglected text in the studies on Descartes. Here, I aim to show that this text includes important cues and clues for identifying the Cartesian strategy in solving the skeptical doubt and dissolving the vicious circle.*

Mots-clés : Descartes / Bourdin / Doute

Keywords : Descartes / Bourdin / Doubt

Dans la longue histoire des accusations portées à l'encontre de Descartes et de ses défenses concernant le cercle dans lequel il serait tombé en essayant de trouver une issue au doute radical mis en place dans la première Méditation, il se trouve un texte de Descartes qui n'a presque jamais fait l'objet d'une analyse substantielle. Il s'agit des Septièmes Objections et Réponses. Tout se passe comme si le mépris de Descartes envers l'auteur de ces Objections, le Père Bourdin, avait élevé une barrière entre ce texte et les commentateurs<sup>2</sup>. Pourtant, comme je tenterai de le montrer, ce texte fournit des éléments importants permettant de préciser les limites du doute amorcé dans la première Méditation et, dans le même temps, d'éclaircir la stratégie cartésienne mise en place pour s'en délivrer.

---

\* Università Ca' Foscari, Venezia

<sup>1</sup> Je tiens à remercier vivement Laurence Devillairs pour la précieuse relecture de ce texte aussi bien que pour ses pertinentes remarques.

<sup>2</sup> Voir ROGER ARIEW, *Sur les "Septièmes réponses"*, dans JEAN-MARIE BEYSSADE, JEAN-LUC MARION, *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF 1994, pp. 123-139, p. 124: «Les Septièmes Objections du P. Bourdin sont les objections aux Méditations de Descartes qui ont le moins réussi, celles qui ont été les moins estimées et les moins lues». D'ailleurs Ariew est de l'avis que «les réponses de Descartes à Bourdin ne sont pas convaincantes», *ibid.*, p. 139. Voir aussi du même auteur *Bourdin and the 7<sup>th</sup> Objections*, in R. Ariew et al. (éd.) *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago, University of Chicago Press 1995, pp. 208-226. GRANLUCA MORI souligne la valeur historique des Septièmes Objections et Réponses sur la question du scepticisme, même s'il constate un affaiblissement du doute dans les réponses de Descartes. Voir *Cartesio*, Roma, Carocci 2010, pp. 189-196. Fait exception J.-M. BEYSSADE, *Sur le cercle cartésien*, in Id., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF 2001, pp. 211-234, pp. 221-222. En général, sur la question du rapport de Descartes au scepticisme des contemporains, voir GIANNI PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin 2008, pp. 229-263.

EMANUELA SCRIBANO

## 1. Que veut dire *de omnibus dubitare*?

On commencera par se consacrer à la manière dont Descartes répond à l'accusation que lui fait Bourdin d'avoir ouvert la porte à un scepticisme aussi indépassable qu'outré. Cette objection, diversement déclinée par Bourdin, a le pouvoir de jeter Descartes dans un état de profonde exaspération.

Pour remettre en cause la démarche cartésienne, Bourdin commence par faire valoir que «rien» – «Rien, dites-vous, rien du tout»<sup>3</sup> – n'est «exempt des ruses» du «mauvais génie» imprudemment invoqué par Descartes. En exempter par la suite un certain nombre de vérités s'apparenterait – c'est ce que Bourdin tient à montrer – à un tour de passe-passe. Une fois instauré, le doute doit rester valable jusqu'à la fin du parcours. La réponse de Descartes est, dans son détail, significative:

[...] cet homme fort exact interprète tellement ce mot-là, *rien*, que de ce que j'ai dit une fois dans ma première Méditation, où je supposais n'apercevoir aucune chose clairement et distinctement, qu'il n'y avait rien dont il ne me fût permis de douter, il conclut que je ne puis aussi connaître rien de certain dans les suivantes ; comme si les raisons que nous avons quelquefois de douter d'une chose n'étaient pas valables ni légitimes si elles ne prouvaient aussi que nous en devons toujours douter<sup>4</sup>.

La stratégie déployée par Descartes dans ce texte se constitue premièrement autour d'une traduction de l'objection de Bourdin : dire que «rien» n'est exempté de doute signifie, selon Bourdin, que le doute est tel qu'il doive être valable «toujours», quel que soit la qualité épistémique de son objet. Dans un second temps, Descartes conteste cette interprétation en tant qu'elle prétend expliquer le doute mis en œuvre dans la première Méditation. Si rien n'échappe au doute dans la première Méditation, c'est parce qu'au début du parcours, rien n'est clair et distinct. Autrement dit, la légitimité et l'extension du doute dépendent bien de la qualité épistémique de son objet. Le doute s'étend à toutes les propositions qui ne sont pas claires et distinctes, et, au début du parcours méditatif, on suppose que toutes les propositions qu'on a assumées comme vraies ne soient pas telles. A mesure qu'elles deviennent claires et distinctes – ce qui arrive au fur et à mesure que la démarche méditative se déploie – le domaine du doute, par voie de conséquence, se restreint.

À prendre ce texte à la lettre, il faudrait dire que si le doute est universel dans la première Méditation, c'est que rien n'y est conçu clairement et distinctement. On trouve une déclaration du même ordre en réponse à Bourdin qui demande si les principes mêmes qui permettront à Descartes de sortir du doute, principes qui constituent selon lui d'«anciennes opinions», sont également «rejetés sans scrupule» comme faux:

[...] il ne voit pas que l'abdication [des anciennes opinions] ne regarde que celui qui ne conçoit pas encore clairement et distinctement quelque chose ; comme, par exemple, les sceptiques, auxquels cette abdication est

<sup>3</sup> FA II, p. 952, AT VII, p. 455, (B, pp. 1250-1251). Les références sont données à l'édition Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*, nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin 1964-74 abrégée en AT, à l'édition de Ferdinand Alquié, *Oeuvres philosophiques*, 3 t., Paris, Garnier 1963-73 abrégée en FA et à l'édition de Giulia Belgioioso, *Opere*, Milano, Bompiani 2009 abrégé en B.

<sup>4</sup> FA II, p. 959, AT VII, p. 460 (B, pp. 1258-1259). C'est nous qui soulignons.

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle

familière, en tant que sceptiques, n'ont jamais rien conçu clairement ; car, du moment qu'ils auraient conçu clairement quelque chose, ils auraient cessé d'en douter et d'être en cela sceptiques<sup>5</sup>.

En ce sens, on ne doute pas «de tout» *simpliciter*; on ne doute «de tout» que sous la *supposition* que «rien» n'est clair et distinct.

Et pourtant, dans la première Méditation, on trouve bien des connaissances claires et distinctes parmi celles qui sont soumises au doute. C'est le cas des opérations simples des mathématiques, comme  $2+3=5$ . Il convient donc de tenter de concilier la présence de propositions apparemment claires et distinctes parmi celles soumises au doute dans la première Méditation et la déclaration suivant laquelle on ne doute, au début de l'entreprise méditative, que des propositions qui ne sont ni claires ni distinctes. C'est sur ce point, celui du rapport entre le doute et la clarté et la distinction, que les Septièmes Réponses apportent des précisions importantes.

## 2. Paraître et être clair et distinct

En deux occurrences au moins, Descartes réagit avec une particulière violence (en accusant directement l'intelligence de Bourdin) à des reformulations de son objecteur, lesquelles pourraient passer, aux yeux d'un lecteur pressé, pour à peu près inoffensives. On verra que cette irritation obéit dans les deux cas aux mêmes raisons.

Bourdin attribue à Descartes la thèse suivant laquelle «les choses qui sont tout à fait certaines [...] sont telles, qu'à ceux même qui dorment ou qui sont fous, elles ne peuvent jamais paraître douteuses»<sup>6</sup>.

Descartes a bien écrit, dans la première Méditation, que «soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés»<sup>7</sup>. La reformulation de Bourdin ne paraît pas si incorrecte que la réaction de Descartes le suppose. Il reste que Descartes la refuse violemment:

Je ne sais par quelle analyse cet homme subtil a pu déduire cela de mes écrits; car je ne me ressouviens point d'avoir jamais rien pensé de tel, même en rêve. Il est bien vrai qu'il eût pu conclure de mes écrits que tout ce qui est clairement et distinctement conçu par quelqu'un est vrai, encore que celui-là cependant puisse douter s'il dort ou s'il veille, ou même aussi, si l'on veut encore qu'il dorme ou qu'il ne soit pas en son bon sens; parce que rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui que ce soit qu'il ne soit tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire qu'il ne soit vrai. Mais parce qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui *semble* et *paraît* seulement l'être, je ne m'étonne pas que ce bon homme prenne ici l'un pour l'autre<sup>8</sup>.

Que reproche ici Descartes à Bourdin? D'avoir affirmé que ce qui *paraît* certain doit également

<sup>5</sup> FA II, p. 977, AT VII, pp. 476-477 (B, pp. 1280-1281).

<sup>6</sup> FA II, p. 954, AT VII, p. 457 (B, pp. 1252-1253).

<sup>7</sup> AT IX-1, p. 16.

<sup>8</sup> FA II, pp. 960-961, AT VII, pp. 461-462 (B, pp. 1258-1260). C'est nous qui soulignons.

EMANUELA SCRIBANO

être certain, et d'avoir tenté une sortie hors du doute au travers d'un glissement illégitime de ce qui *paraît* certain à ce qui *est* certain. Ce n'est qu'au prix de cette prétendue assimilation que Bourdin peut reprocher à Descartes d'avoir présenté l'absence de doutes pour le fou ou le rêveur comme la preuve qu'on a affaire à une parfaite certitude. Dans sa réponse, Descartes se trouve au contraire d'accord avec Bourdin pour dire que, si, de la clarté et de la distinction d'une proposition à sa vérité, la conséquence est bonne, en revanche, de l'apparence de clarté et de distinction à la clarté et à la distinction véritables (et donc à la vérité), elle ne saurait l'être.

Cet échange renseigne de manière manifeste sur la conduite adoptée par Descartes concernant la clarté de ce qui est mis en doute dans la première Méditation. Le maintien d'une différence entre «être clairement conçu» et «paraître clairement conçu» est indispensable à la formulation de son entreprise. Feindre que Descartes ignore cette différence serait pure malhonnêteté – ainsi s'explique le ton irrité de la réponse.

Dans le même sens, Descartes prend le temps de souligner ce qu'il estime être une imprécision caractérisée dans la reformulation qu'opère Bourdin de sa démarche<sup>9</sup>. Bourdin met en effet dans la bouche de «son» Descartes la clause suivante: «puisque toutes les choses [...] que j'ai sues jusques ici sont douteuses».

Descartes accuse directement son adversaire de se précipiter (ou de le précipiter sans y prendre garde) dans une contradiction pure et simple:

Il a mis ici *que j'ai sues* pour *que j'ai cru savoir*; car il y a de la contrariété entre ces termes, *que j'ai sues*, et *sont douteuses*, à laquelle sans doute il n'a pas pris garde; mais il ne faut pas pour cela lui imputer à malice, car autrement il ne l'aurait pas si légèrement touchée qu'il a fait<sup>10</sup>.

Ainsi Bourdin traduit, à plusieurs reprises, «apparence de savoir» par «savoir»; au même temps ce qui disparaît de sa reformulation, c'est la distinction entre «que j'ai sues» et «que j'ai cru savoir». Si l'on prend à la lettre ces distinctions, et qu'on les applique à la démarche méditative, il s'ensuit que rien de ce qui a pu être mis en doute n'était l'objet d'un savoir – ce qui serait directement contradictoire –, mais que seul l'a été ce qui relevait d'une *apparence* de savoir. Descartes reproche donc Bourdin de méconnaître la distinction entre «être» et «paraître», une distinction qu'il juge fondamentale pour comprendre la logique du doute.

Descartes se récrie-t-il à bon droit? Autrement dit, les *Méditations* font-elles effectivement, et explicitement, cette distinction qu'il accuse Bourdin de n'avoir pas su lire? Et comment devons-nous, quant à nous, en tenir compte?

On peut se reporter à la Méditation V pour obtenir confirmation du premier point. Le passage est bien connu:

Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature,

<sup>9</sup> FA II, p. 966, AT VII, pp. 466-467 (B, pp. 1266-1267).

<sup>10</sup> FA II, p. 975, AT VII, pp. 472-473 (B, pp. 1274-1275).



## Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle

que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie ; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions<sup>11</sup>.

Le paragraphe qui suit immédiatement fait, sur le modèle de la proposition «les angles du triangle sont égaux à deux droits», la distinction précise entre la certitude invincible de la vérité de cette proposition, aussi longtemps que je la considère avec attention, et la possibilité, hors de cette considération attentive, de penser «que je me [peux] aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre [me puto percipere] avec le plus d'évidence»<sup>12</sup>. Le doute s'exerce, non sur ce que je *perçois* clairement, mais uniquement sur ce que je *pense clairement percevoir*. Ainsi, les *Méditations* – le texte latin est sur ce point très clair – font usage d'une distinction nette entre «percevoir» et «penser percevoir»<sup>13</sup>.

Le début de la troisième Méditation, s'il en était besoin, le confirme, en mettant en œuvre une distinction parfaitement semblable:

Lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblable, ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies? Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses *qui me semblent* les plus manifestes<sup>14</sup>.

«*Quæ manifestissima viderentur*», déclare le latin. La suite immédiate formule la possibilité que Dieu puisse faire «facilement», s'il le veut, «que je m'abuse même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande», littéralement «que je pense voir très évidemment avec les yeux de l'esprit» (*ut errem, etiam in iis quæ me puto mentis oculis quàm evidentissime intueri*). La suite du paragraphe fait encore usage des mêmes formules, en parlant de la force de persuasion sur mon esprit des *res, quas valde clare percipere arbitror*. Il ne fait donc aucun doute que Descartes a pris soin, dès le texte des *Méditations*, et sans attendre les *Objections*, de respecter scrupuleusement les distinctions qu'il accuse Bourdin de ne pas faire, ou de ne pas voir.

Il convient alors de s'interroger sur ce qui rend une proposition claire et distincte et sur ce qui fait que la clarté et la distinction soit seulement apparente. Le passage de la cinquième Méditation qu'on vient de citer indique une voie qui peut se révéler fructueuse. Descartes y revenait sur les propositions qu'il concevait clairement et distinctement: «Lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent

<sup>11</sup> AT IX-1, p. 55 (AT VII, pp. 69, B, pp. 772-773).

<sup>12</sup> FA II, p. 478, AT IX-1, p. 55 (AT VII, p. 70, B, pp. 772-773). C'est nous qui soulignons.

<sup>13</sup> Jean-Marie Beyssade a bien souligné l'importance de cette distinction. Voir *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion 1979, pp. 54-60.

<sup>14</sup> FA II, p. 432, AT IX-1, p. 28. C'est nous qui soulignons. (AT VII, pp. 35-36, B, pp. 728-729).

EMANUELA SCRIBANO

le nombre de cinq, et autres choses semblables, *ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies?*» Mais la clarté et la distinction de ces propositions se transformaient immédiatement en une *apparence* de clarté dès que la tromperie divine était évoquée: «Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses *qui me semblent* les plus manifestes»<sup>15</sup>.

Ce passage permet de formuler l'hypothèse de lecture suivante: pour savoir si les propositions qui *paraissent* claires et distinctes sont réellement telles, on doit s'attacher à vérifier si elles résistent ou non à des raisons de douter. Une proposition qui admet une raison de douter est toujours une proposition qui, tout en gardant son apparence de clarté, ne peut pas être tenue pour telle en réalité. Le passage de la cinquième Méditation constitue le meilleur soutien apporté à cette interprétation. En effet, une démonstration géométrique qui était censée être claire et distincte quand elle était présente à un esprit attentif subit une rétrogradation à une *apparence* de clarté et de distinction dans la mesure où le souvenir de l'évidence laisse psychologiquement la place au doute<sup>16</sup>.

### 3. Clarté et distinction et raisons de douter

La démarche suivante sera de s'interroger sur ce qui permet au doute de surgir et de s'exercer. Le doute est-il possible parce que la proposition n'est pas claire, ou, à l'opposé, la proposition n'est pas claire parce que le doute est encore possible ? Autrement dit, faut-il chercher dans les propositions elles-mêmes les raisons de leur clarté ou de leur manque de clarté? Pour répondre à cette question, il faut distinguer soigneusement entre les deux catégories de propositions qui ne sont pas claires et distinctes: les propositions obscures et confuses et celles qui *paraissent* claires et distinctes. Cette distinction est justifiée par le fait que ces deux catégories n'ont pas ni les mêmes caractéristiques ni la même réaction face au doute. Dans le cas des propositions obscures et confuses, le manque de clarté est dû à un défaut au sein même des propositions, ce qui ne permet pas de les considérer comme vraies ; c'est le cas en ce qui concerne les idées d'origine sensible. Le doute à leur égard serait alors rendu possible par la présence d'une défaillance dans la clarté de la conception de ce qu'on affirme sur ces idées. Quant à la relation au doute des propositions obscures et confuses, la possibilité d'en douter *révèle* leur confusion et en dépend.

Le texte même des Méditations laisse entrevoir la possibilité d'un parcours inverse en ce qui concerne les propositions qui paraissent claires et distinctes. Il est superflu de souligner qu'il s'agit ici de la question de fond du parcours de validation de la science. Ce qui est un jeu est la légitimité du passage de l'évidence à la vérité. C'est seulement à la condition que l'apparence de clarté et de distinction recoupe

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Je rejoins sur ce point J.-L. MARION, *La "règle générale" de vérité*, ID., *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF 1996, pp. 49-83, pp. 71-74, malgré mon désaccord de fond sur la thèse qui concerne la règle générale. Voir E. SCRIBANO, *Macchine con la mente*, Roma, Carocci 2015, p. 201.

Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle

la clarté et la distinction réelles, que l'évidence d'une proposition sera considérée comme suffisante à constituer une science vraie et certaine. Comme on l'a vu, les propositions paraissent claires et distinctes sans qu'on puisse affirmer qu'elles le sont en réalité, non à cause d'un défaut interne, mais en vertu de l'existence d'une raison de douter externe. Il s'agit d'une différence fondamentale : les propositions obscures et confuses peuvent elles aussi paraître claires et distinctes à cause de l'habitude que l'on a de les tenir pour vraies, mais leur analyse les rétrograde au niveau de l'obscurité et de la confusion en tant qu'elles ne supportent pas l'épreuve des jugements de vérité qu'on émet d'habitude à leur égard<sup>17</sup>. A l'inverse, l'analyse des propositions qui paraissent claires et distinctes laisse intacte l'apparence de clarté et de distinction aussi bien que l'apparence de légitimité des jugements les concernant.

A l'opposé de ce qui se passe pour les propositions obscures et confuses, les raisons de douter ne révèlent pas mais plutôt *constituent* l'apparence de clarté et de distinction. C'est le cas de toutes les propositions dont on ne parvient pas à douter tant qu'on leur prête attention. De fait, les affirmations de Descartes concernant l'incapacité de l'athée à parvenir à une «vraie et certaine science», dans les secondes Réponses, confirment qu'une connaissance peut paraître claire sans l'être réellement, s'il existe de bons motifs d'en douter<sup>18</sup>. Dans ce cas, le passage de l'apparence de clarté à la clarté réelle ne se fait pas au moyen d'une analyse des propositions mises en doute – comme pour les propositions obscures et confuses concernant les idées sensibles –, mais bien plutôt grâce à un examen des raisons de douter. Autrement dit, ce n'est pas la proposition qui doit se modifier pour devenir claire et distincte, la modification intervient au niveau des raisons de doute.

Ce glissement de la proposition en tant que telle aux raisons de doute permet de rendre compte de ce que Bourdin refuse d'accorder, à savoir qu'une raison de douter, tenue au début pour valable, puisse ne plus être tenue pour telle dans la suite du parcours méditatif, et que, par conséquent, une proposition puisse paraître initialement claire et ne pas l'être, mais devenir ensuite telle grâce aux changements intervenus non pas dans la proposition – la proposition  $2+3 = 5$  ne subit aucun changement au cours du parcours-, mais dans les raisons de douter formulées à l'encontre de sa vérité.

Nous avons vu que Bourdin refusait d'admettre qu'une raison de douter puisse n'être que provisoirement bonne. La stratégie de Descartes, qu'il affine alors, mais qui était, peut-on légitimement croire, déjà celle des *Méditations*, consiste en un *passage* de l'apparence de clarté et de distinction d'une proposition à la réalité de cette clarté et de cette distinction par la dissolution des raisons de douter, tenues pour valables au début, et rejetées comme invalides à la fin du parcours. L'attention du commentateur doit du coup se déplacer vers ces motifs du doute, et c'est précisément cela que les Septièmes Objections et Réponses montrent mieux qu'aucune autre.

Les remarques de Descartes vont d'ailleurs bien dans ce sens:

---

<sup>17</sup> Voir *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 35: «Aliud autem quiddam erat quod affirmabam (des objets perçus par le sens), quodque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quod tamen revera non percipiebam...». C'est nous qui soulignons.

<sup>18</sup> AT VII, p. 141 (B, pp. 866-867): «Quod autem Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis, non nego; sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda...». C'est nous qui soulignons.

EMANUELA SCRIBANO

Il est certain que ces raisons-là sont assez fortes pour nous obliger de douter, *qui sont elles-mêmes douteuses et incertaines*, et pour cela ne doivent point être retenues, mais rejetées [...]; elles sont, dis-je, assez fortes, *tandis que nous n'en avons point d'autres qui, en chassant le doute, apportent en même temps la certitude*; et parce que je n'en trouvais aucune de telles dans la première Méditation, bien que je regardasse de tous côtés, et que je méditasse sans cesse, j'ai dit pour cela que les raisons que j'ai eues de douter étaient fortes et mûrement considérées. Mais cela passe la portée de notre auteur; car il a ajouté: «Lorsque vous avez promis de bonnes et fortes raisons, je me suis aussi attendu qu'elles seraient certaines, telles que les demande votre règle»; comme si cette règle qu'il feint pouvait être appliquée aux choses que j'ai dites dans la première Méditation<sup>19</sup>.

Ce que montre ce passage de Descartes, c'est que *ce sont les raisons de douter qui doivent elles-mêmes se justifier*. La distinction entre *paraître* et être qui valait pour les perceptions dont je suis le plus aisément persuadé vaut en même façon pour les raisons de douter: elles *paraissent* d'abord bonnes, et l'on montre ensuite qu'elles ne le sont pas.

La stratégie de Descartes s'enrichit alors d'une étape fondamentale. On a vu qu'une proposition peut paraître claire et distincte et ne pas l'être en tant qu'elle admet une raison de douter. Le souvenir d'une démonstration qui s'imposait comme claire et distincte au moment où on la conduisait ouvre un espace psychologique au doute<sup>20</sup>. L'évidence présente d'une proposition simple peut être mise en question si la règle générale qui affirme que toutes les propositions claires et distinctes sont vraies n'a pas été validée<sup>21</sup>. Si l'espace ouvert par le souvenir est rempli par une *bonne* raison de douter, la démonstration est ravalée au rang de l'apparence de clarté et de distinction. Si la règle générale est encore assujettie au doute, alors l'intuition des propositions simples est rabaissée au rang de l'apparence de clarté et de distinction. On ne sortirait jamais de ce jeu de bascule entre la clarté présente et la rétrogradation à l'apparence de clarté, si bien décrite au début de la troisième Méditation, si les raisons de douter, jugées valables au début du parcours, le restaient à la fin. Or, c'est précisément cela que Descartes affirme être attribué à tort à son parcours méditatif. Ce parcours prévoit au contraire qu'une raison de douter jugée valable au début puisse ne pas être considérée comme telle à la fin du parcours. Seul le *cogito* peut se passer de cet examen parce qu'il est dès le début confirmé par n'importe quelle raison il peut y avoir d'en douter. Dans cet unique cas, il est immédiatement manifeste que la distinction entre «savoir» et «croire savoir» est inopérante. Dans tous les autres cas, la proposition dont on doutait au début et qui, à cause de cela *paraissait* claire et distincte, devient de fait claire et distincte sans que rien soit modifié en elle, le changement étant entièrement dû aux raisons de douter.

Autrement dit, il faut rejeter un schéma de construction des *Méditations* qui voudrait que l'on commence par admettre que toute raison de douter, même la plus légère, est valable en soi, indépendamment du contexte dans lequel elle a été formulée et des connaissances sur lesquelles elle s'appuie, pour après cela abaisser, subitement ou par degrés, les exigences au niveau de résistance aux raisons de doute que

<sup>19</sup> FA II, p. 974, AT VII, pp. 473-474 (B, pp. 1274-1275). C'est nous qui soulignons.

<sup>20</sup> *Supra*, p. 000.

<sup>21</sup> *Discours de la méthode*, AT VI, pp. 38-39.

l'on fait valoir sur les vérités reconquises les unes après les autres, oubliant ainsi ou feignant d'oublier progressivement les raisons qu'on avait d'abord de les mettre en doute.

Ce sont au contraire les raisons de douter qui vont elles-mêmes perdre progressivement leurs titres de créance qui les faisaient paraître pour un temps valables<sup>22</sup>. Bourdin donne occasion à Descartes de le souligner. Du coup, l'attention du commentateur s'est déplacée de la qualité des propositions mises en question à la qualité des raisons déployées pour les mettre en question, et la question que le commentateur doit se poser devient la suivante : qu'est-ce qui détermine la qualité d'une raison de douter?

La réponse à cette question – on va le voir – détermine un nouvel acquis : soumis à un jugement de validité, le doute a nécessairement des limites, autrement dit il faut un critère pour juger de la validité d'un doute qui ne soit pas lui-même soumis au doute.

#### 4. La nécessité d'un arbitre

Quand Descartes affirme qu'il peut y avoir des raisons à ce point «fortes pour nous obliger de douter, qui sont elles-mêmes douteuses et incertaines», il demande de s'attacher à l'analyse de la pertinence des raisons de douter, qui peuvent en effet elles-mêmes se révéler douteuses. Les raisons de douter ne fonctionnent pas comme une machine à faire peser tout l'*onus probandi* sur les vérités à reconquérir; la charge de la justification pèse aussi sur les raisons de douter. Il faut bien alors qu'il puisse exister quelque chose comme un arbitrage pour pouvoir juger de la pertinence des raisons de douter. Étant donné que la lutte se déploie entre deux combattants – les propositions dont on cherche la validation et les raisons de douter qui empêchent de les recevoir comme valides –, il est nécessaire de recourir à un arbitrage qui soit à la fois externe aux raisons de douter et aux idées en attente de validation, et qui soit reconnu par ces deux instances comme arbitre neutre. Comme Wittgenstein le suggérera, en reprenant la démarche cartésienne, le doute du sceptique n'est pas extérieur aux règles du jeu linguistique dans lequel il prétend jouer son rôle<sup>23</sup>. Autrement dit, le sceptique a aussi des devoirs, étant donné qu'il existe bien des règles qui dépassent l'opposition entre sceptiques et dogmatiques, et que les uns comme les autres doivent reconnaître s'ils veulent continuer à jouer de façon loyale.

Descartes reconnaît et affirme cette nécessité d'un arbitrage, et, dans la troisième Méditation, en désigne précisément le lieu. Descartes y distingue en effet la simple «inclination à croire» de la «lumière

---

<sup>22</sup> Je rejoins ici HARRY G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defence of Reason in Descartes's Meditations*, New York, Bobbs-Merrill Company 1970, trad. frac. *Démons, rêveurs et fous*, Paris, PUF 1989, p. 228. Frankfurt parle du caractère «negatif» de la procédure de Descartes. «Il établit des vérités en supprimant les raisons d'en douter plutôt qu'en prouvant leur vérité directement». A mon sens les Réponses au père Bourdin donnent un puissant appui à cette interprétation de la validation de la raison chez Descartes. Ce qui est d'autant plus étonnant de la part d'un auteur comme Frankfurt qui fait jouer la théorie cartésienne de la libre création des vérités éternelles pour établir que la vérité est inatteignable par l'esprit humain. Voir *Descartes on the Consistency of Reason*, dans Michael Hooker (ed.), *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, Baltimore-London, John Hopkins University Press, 1978, pp. 26-39. La thèse de Frankfurt à propos de la stratégie de sortie du doute revient dans J.-M. Beyssade, *La philosophie première* cit., p. 329.

<sup>23</sup> L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, Oxford, Blackwell 1969, § 458: «One doubts on specific grounds. The question is this: how is doubt introduced into the language-game?». C'est nous qui soulignons.

EMANUELA SCRIBANO

naturelle» :

Or ces deux choses diffèrent beaucoup entre elles ; car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle<sup>24</sup>.

«Ou puissance, pour distinguer le vrai du faux» est un ajout de la traduction: le latin dit seulement «parce qu'il ne peut y avoir aucune autre faculté à laquelle je me fie autant qu'à cette lumière, et qui puisse enseigner que cette dernière n'est pas vraie» (*quia nulla alia facultas esse potest, cui æque fidam ac lumini isti, quæque illa non vera esse possit docere*). «Aucune autre faculté ... qui puisse enseigner qu'elle n'est par vraie...» : Descartes prononce une interdiction nette à la régression à l'infini dans la recherche d'un arbitrage. La « lumière naturelle » est l'arbitre ultime, est c'est à elle que le sceptique comme le méditant auront recours pour tester la qualité de leurs raisons.

La « lumière naturelle » concerne premièrement les axiomes auxquels tout raisonnement a recours, y compris les raisonnements dont le sceptique se sert<sup>25</sup>. Les axiomes sont alors l'instrument partagé par le méditant comme par le sceptique, et qui ne peut en aucun cas être mis en question. Au-delà, il n'y a plus de raisons valables (y compris de douter), parce qu'il n'y a plus de raison *du tout*. Même les raisons du sceptique ne sauraient, à ce titre, être tenues pour bonnes. Voilà pourquoi la lumière naturelle est forcément exemptée du doute: le doute, au contraire, *utilise* la lumière naturelle. Voilà pourquoi toute mise en cause de la validité des axiomes – ou de certains axiomes- se heurte à la démarche adoptée par Descartes et en trahit l'intension. De fait les raisons de douter *confirment les axiomes* – tous les axiomes quels qu'ils soient- comme elles confirment le *cogito*.

Les axiomes, appliqués à une même proposition, donnent des résultats différents en fonction des contextes dans lesquels cette proposition s'inscrit. Une proposition qui aurait été acceptée comme possible, en tant qu'elle n'impliquait pas contradiction au niveau des connaissances qui étaient les nôtres au moment de son premier examen, pourrait se révéler contradictoire au niveau des connaissances que nous aurions acquises après un examen serré. Si tel est le cas, la même proposition qui aurait été tenue pour une raison valable de douter doit alors être abandonnée par le sceptique lui-même au nom de l'arbitrage de la raison, qui a toujours imposé les règles du jeu et qui en a toujours gardé la maîtrise suprême.

On comprend du coup pourquoi Descartes voit le problème dit du « cercle » comme un problème mal posé : ce qui n'est pas vu, ou pas assez nettement, c'est que le parcours des *Méditations* est un parcours qui modifie certes les croyances ou idées, *mais aussi* les raisons de douter, dont rien ne permet jamais de dire qu'elles doivent elles-mêmes être exemptées du travail de vérification au fur et à mesure que le contexte dans lequel elles sont proposées se modifie. Ainsi, le « Dieu trompeur » est-il une raison de douter qui est rendue contradictoire par l'effet même de son analyse, *via* la démonstration de l'existence de Dieu et

<sup>24</sup> FA II, p. 436, AT IX-1, p. 30 ; *lat.* FA II, p. 194, AT VII, pp. 38-39 (B, pp. 730-733).

<sup>25</sup> Voir JOHN MORRIS, *Descartes' Natural Light*, «Journal of the History of Philosophy», XI (1973), pp. 169-187. Sur la lumière naturelle voir aussi ANDRÉ ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle*, Paris, Vrin 1999.

## Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle

l'examen de l'idée de Dieu. Cet examen comme cette démonstration ont eu recours à certains axiomes: l'axiome de la causalité pour la première preuve de l'existence de Dieu; le principe de non contradiction pour l'incompatibilité entre toute-puissance et tromperie. Le sceptique peut-il repousser cette démonstration et cette analyse au nom des doutes soulevés et acceptés comme valables au début du parcours? S'il le fait, il doit alors également repousser la validité des axiomes au nom desquels son propre doute a été initialement, bien que provisoirement, accepté comme valide, à savoir lorsque l'hypothèse du Dieu trompeur a été acceptée en tant qu'elle ne paraissait pas, à ce moment-là, contradictoire. Ce faisant, il sortirait du jeu dont il a pourtant admis les règles, et son propre doute perdrait toute pertinence: «après avoir connu que Dieu existe, il est nécessaire de feindre qu'il soit trompeur, si nous voulons révoquer en doute les choses que nous concevons clairement et distinctement ; et parce que cela ne se peut pas mesme feindre...»<sup>26</sup>. Le principe de non contradiction empêche désormais de concevoir ce qui était concevable quand l'idée de Dieu n'avait pas encore été attentivement analysée ; le sceptique est à présent et à jamais privé de la raison de douter fournie par l'hypothèse du Dieu trompeur. Bref, comme Descartes le dit à Bourdin, le sceptique ne peut pas faire «comme si les raisons que nous avons quelquefois de douter d'une chose n'étaient pas valables ni légitimes si elles ne prouvaient aussi que nous en devons toujours douter»<sup>27</sup>. Enfin, si, à un moment donné, une raison de douter a été jugée contradictoire au nom des axiomes que la lumière naturelle impose et que le sceptique a accepté en formulant ses doutes, elle perd alors toute possibilité de revenir dans le jeu.

L'accusation de circularité néglige la durée qui s'attache au «jeu» des *Méditations*, lesquelles forment un parcours à sens unique, sans retour possible. Ainsi l'erreur de Bourdin consiste-t-elle, plus radicalement, à ne pas voir que le sceptique a des obligations, dans la mesure même où les doutes qu'il formule se doivent d'être justifiés de même que les propositions sur lesquelles il exerce ce doute.

Descartes s'était déjà révolté une fois contre les auteurs des *Secondes Objections* qui s'obstinaient à faire jouer à nouveau les raisons de douter de la première Méditation, alors qu'elles avaient été surmontées dans la troisième Méditation: «Sed quia hic adverto vos adhuc haerere in dubiis quae, a me in prima Meditatione proposita, satis accurate in sequentibus putabam fuisse sublata...»<sup>28</sup>. Mais c'est Bourdin qui est le plus entêté à ce sujet, soutenant que si une raison de douter est initialement tenue pour pertinente, elle doit le rester jusqu'à la fin et malgré tout. L'irritation provoquée chez Descartes donne la mesure de la gravité du malentendu, qui relève d'une question de fond. Car si Bourdin avait raison, si le sceptique était exclu de la vérification de ses raisons de doute, la raison aurait été battue sans avoir le moyen de se défendre. Mais le scepticisme lui-même aurait perdu d'intérêt aux yeux de la raison:

Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en

<sup>26</sup> *Secondes Réponses*, AT IX-1, p. 113. C'est nous qui soulignons.

<sup>27</sup> FA II, p. 959, AT VII, p. 460 (B, pp. 1258-1259).

<sup>28</sup> AT VII, p. 144 (B, pp. 872-873). Dans les *secondes Réponses*, d'ailleurs, Descartes avait explicitement exempté de l'action corrosive du doute les axiomes. *Ivi*, p. 140 (B, pp. 866-867): «ubi dixi nihil nos certo posse sciri, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari».

EMANUELA SCRIBANO

avons pas même le moindre soupçon?<sup>29</sup>

Les réponses de Descartes à Bourdin démontrent que pour sortir du cercle et pour écarter la menace sceptique, il suffit de faire référence au pacte que le sceptique lui-même est censé avoir souscrit au départ – ou depuis toujours. Face à la simplicité de cette stratégie cartésienne, les solutions apportées à l'objection du cercle par les interprètes modernes se révèlent bien compliquées en même temps que dépourvues des appuis textuels qu'offre ce lieu négligé que sont les Réponses aux septièmes Objections.

---

<sup>29</sup> FA II, p. 569, AT VII, p. 145. Sur les interprétations – et les malentendus – de ce passage célèbre, je renvoie à DENIS KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF 2005, pp. 223-225.