

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ALBERTO FRIGO

Doute et prudence dans la *Première Méditation* de Descartes

ABSTRACT: At the very beginning of the *First Meditation*, Descartes states: “I have sometimes felt that these senses were deceitful, and it is prudence never to trust entirely those who have once deceived us”. Doubt about the senses thus seems to be advanced as a rule of prudence. This formula raises several questions. We examine its sources, meaning and scope.

RÉSUMÉ: Au tout début de la *Première Méditation*, Descartes déclare : « J’ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ». Le doute sur les sens semble donc être avancé comme une règle de prudence. Cette formule soulève plusieurs questions. Nous en examinons les sources, le sens et la portée.

KEYWORDS: Descartes; Prudence; Doubts; *Meditations*; Epicurus

L'imparable machine à démonstrations que sont les *Méditations métaphysiques* doit une partie de son efficacité à un tissu savamment ourdi de renvois internes. La composition « à oignon » du recueil avec des séquences qui reviennent en miroir autour de l'axe central de la *meditatio* « *de vero et falso* » instigue les redites. Et la reprise de certaines séquences des premières méditations dans les cadres des dernières vaut souvent comme une remarquable auto-exégèse d'auteur, qui mériterait d'être étudié en détail, à l'instar de celle célèbre et explicite de la *Meditatio IV* consacrée à la certitude de l'*ego sum, ego existo* (AT VII, 58-59). Les échos et variations strictement lexicales ne sont pas moins nombreux et délibérés, et depuis longtemps on s'est aperçu que même les moindres infléchissements dans les choix terminologiques cachent parfois une évolution conceptuelle en cours. Il y a pourtant des cas où la redite n'est due qu'au recours à une formule figée et apparaît dès lors tout à fait anodine. C'est sur un cas de ce genre que nous voudrions nous arrêter dans les remarques qui suivent, en suggérant qu'un tour de langage assez banal à l'apparence pointue peut-être un passage difficile de la *Première Méditation* et invite à en réapprécier la portée et les sources.¹

1. Les pages qui suivent se veulent comme une simple note concernant le lexique des *Méditations*. Il nous a semblé dès lors légitime de ne pas encombrer les notes en bas de pages de références à la très riche bibliographie secondaire et de ne renvoyer qu'aux quelques contributions directement liées au point précis qui nous intéresse ici. Pour un panorama récent des interprétations des *Méditations*, le lecteur se reportera au récent Arbib 2019.



1. Les *Méditations* présentent deux occurrences de la formule *prudens et sciens*, dans la *Première* et dans la *Sixième* :

Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam *prudens et sciens* extendo et sentio; non tam distincta contingerent dormienti (AT VII, 19, nous soulignons).

Cumque ideae sensu perceptae essent multo magis vividae et expressae, et suo etiam modo magis distinctae, quam ullae ex iis quas ipse *prudens et sciens* meditando effingebam, vel memoriae meae impressas advertebam, fieri non posse videbatur ut a meipso procederent; ideoque supererat ut ab aliis quibusdam rebus advenirent (AT VII, 75, nous soulignons).

Il s'agit d'une formule figée, un doublon qui vaut amplification, très fréquent dans la littérature latine (qu'on songe à des vers célèbres du tout début d'une pièce de Térence *Eunuchus*, I, 1, 27-28 : *et taedet et amore ardeo, et prudens sciens, / vivos vidensque pereo, nec quid agam scio*). Les dictionnaires d'époque évoquent la formule *prudens et sciens* ou *prudens vel sciens* à l'entrée « escient ». Le *Thresor de la langue française* (1606) de Nicot donne par exemple : « *Escient*, Il semble falloir escrire en deux mots, et scient comme venant du mot Latin *Sciens*, que l'on dit autrement Scachant, quasi A bon [escient], et scachant ce qu'on fait, *Prudens ac sciens, Consulto, non ioco*, comme, Il fait cela à bon escient, *Serio, data opera hoc agit*, Et est de signification adverbiale, *Ex animo* ».

La version française des *Meditationes* rend le doublon latin par un autre doublon (« c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens », AT IX-1, 14), mais ne traduit pas la seconde occurrence (« Et parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes, qu'aucune de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant », *ibid.*). Le Duc de Luynes trouva sans doute que la formule sonnait un peu redondante (*ipse prudens et sciens*). Il ne reste pas moins qu'on peut s'étonner qu'il n'ait pas reconnu, dans ce *prudens et sciens meditando* une reformulation du *serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo* (AT VII, 18) qu'ouvre la *Première Méditation*.² Quoi qu'il en soit, la formule figée, répétée dans deux contextes symétriques (l'évidence « sentie » des mouvements volontaires et le manque de vivacité des fictions que façonne le méditant³) impose au

2. Mais voir aussi sans doute AT VII, 21 : *propter validas et meditata rationes*.

3. Mais à quoi songe exactement Descartes ? Ailleurs, le verbe *effingere* est toujours associé à l'imagination, éventuellement dans son aspect productif (cfr. AT VII, 20, 27-28). On rappellera néanmoins la page bien connue des *Sixièmes Réponses*, consacrée à la généalogie de nos préjugés (AT VII, 441), où le verbe revient pour nommer le processus de mélange des ordres qui gouverne une approche spirituelle de choses matérielles : *cum deinde in reliqua vita nunquam me illis praejudiciis liberasset, nihil omnino satis distincte cognoscebam, nihilque quod non supponerem esse corporeum; etiamsi earum rerum, quas corporeas esse supponebam, tales saepe ideas sive conceptus effingerem, ut mentes potius quam corpora referrent*. En tout cas, dans ce passage de la *Sixième Méditation*, Descartes est en train de répéter l'analyse, puis la *confutatio* et la *refutatio* du spontané orchestrées par la *Troisième Méditation*. C'est le moment où, par

lecteur de se rendre attentif au lexique de la *prudencelprudentia* déployé par Descartes.⁴

On est ainsi reconduit à l'attaque de la *Première Méditation*, où Descartes avance une des démarches du doute en la justifiant comme une exigence de prudence. L'exorde est bien connu (AT VII, 17-18) : après avoir énoncé le « dessein » d'une « destruction » (*eversio*) généralisée et générale de « mes anciennes opinions », Descartes le précise en explicitant la modalité et l'objet. La *modalité*, c'est-à-dire un doute qui est une « négation méthodique » (Gouhier), et l'*objet*, non pas « chacune » des anciennes opinions « en particulier », mais « les principes » sur lesquels elles étaient appuyées (la traduction française parlera même, plus loin, de « fondements [sur lesquels] ma créance était appuyée », AT IX-1, 59). La généralité de l'*eversio* s'accomplit ainsi à partir de la *généralisation du doute* que permet l'équivalence posée entre le douteux et le faux et de la décision de s'attaquer *d'emblée aux principes* des croyances naturelles. La suite du texte fournit à première vue une application stricte de ce protocole :

Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi vel a sensibus, vel per sensus accipi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiæ est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt (AT VII, 18).

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés (AT IX-1, 14).

Voici un des « principes » de mes « anciennes opinions » (*hactenus*) qu'il s'agit désormais de ruiner : la confiance accordée aux sensations comme source de la connaissance la plus vraie. Et voici aussi une application de la négation méthodique : l'erreur ponctuelle (*interdum*) vaut défiance à jamais (*nunquam illis plane confidere*). Unique variation : le passage d'une équivalence quantitative (« le moindre sujet de douter » suffit pour tout « rejeter ») à une équivalence temporelle (ce qui nous a « une fois trompé » mérite qu'on n'y si fie « jamais entièrement » à l'avenir).⁵

Mais il suffit de regarder le texte un peu plus de près pour s'apercevoir de deux

l'effet de l'ordre des raisons, les arguments sceptiques s'estompent au profit d'une analyse des raisons du jugement naturel qui, à partir des idées adventices, nous amène à poser l'existence d'une « chose étrangère [qui] envoie et imprime en moi sa ressemblance ». La vivacité des idées de sensations s'opposerait alors au caractère plus fade des contenus des doutes. Au moins qu'il faille minimiser le sens du verbe « méditer » dans *prudens et sciens meditando*, pour y reconnaître la production d'idées factices, issues d'un travail délibéré et conscient de composition des contenus de la sensation et des idées innées. Mais, si on exclut la formule de la préface (AT VII, 9), il s'agit bien d'une des rares occurrences du verbe « méditer » dans les *Méditations* (cfr. AT VII, 25 : *meditabor*) !

4. Pour l'histoire de la notion de « prudence », voir désormais le dossier fourni par Berriot-Salvadore *et al.* 2012 et pour le lexique Aubert-Baillet 2015.

5. « Il faut considérer ce qui trompe une fois comme trompant toujours, sans tenir compte de la probabilité qu'une erreur intervienne dans d'autres jugements corrects plus nombreux. Il n'y a pas droit à l'erreur, car une erreur dans une expérience suffit à disqualifier toute nouvelle expérience. [...] L'erreur provoquée par une sensation change de statut : ce n'est plus une défaillance occasionnelle, mais une incapacité permanente ;

différences notables entre le protocole initial formulé par Descartes et son application.

D'une part, l'exigence de la « négation méthodique » s'était imposée à Descartes comme une règle dictée par la raison. Voire, plus précisément, comme une règle qui se déduit d'une évidence que la raison impose d'emblée comme une vérité dont on est déjà persuadé : « mais, d'autant que la raison me persuade déjà (*jam ratio persuadet*) que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter » (AT IX-1, 14). Autrement dit, c'est la raison qui invite, négativement, à une même retenue à l'égard du douteux et du manifestement faux, et qui suggère, positivement, d'en affirmer l'équivalence dans le doute méthodique. Or, dans le cas de l'application de sa démarche aux sensations, Descartes y voit au contraire le corollaire d'une règle de prudence (*prudential est*). S'il est « de la prudence » de se méfier de celui qui nous a trompés « quand même ce n'aurait été qu'une fois » (*vel semel deceperunt*, comme traduisent, rigoureusement au pied de la lettre, les *Principes de la philosophie*, I, 4), car cela révèle sa nature essentiellement trompeuse, il sera d'autant plus « de la prudence » de le faire dans le cas des sens qui nous ont déjà trompés « quelquefois », donc plus d'une fois.

D'autre part, le protocole d'ouverture exigeait, comme on l'a rappelé, une posture pour ainsi dire extrémiste ou hyperbolique, que Descartes explicite lors de sa reprise au début de la *Seconde Méditation* : « en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le *moindre* doute, tout de même que si je connaissais que cela fût *absolument* faux » (AT IX-1, 19) ; *removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit* (AT VII, 25, nous soulignons). Au contraire, dans le passage que nous étudions, la prudence invite non pas à *rejeter* les évidences sensibles, mais à *minimiser* la valeur : *nunquam illis plane confidere* ; « ne se fier jamais *entièrement* ».

Les passages parallèles du corpus cartésien semblent confirmer les écarts que nous venons de repérer. Si les *Principia* répètent strictement la formulation des *Méditations*,⁶ le *Discours de la méthode* semblait pointer, plutôt qu'une exigence de « défiance » (« ne se fier jamais »), un jugement et une résolution accomplis en pleine application de la « négation méthodique ». Un jugement et une résolution qui reviennent à (sup)poser la dissemblance entre les objets sensibles et les sensations qu'on en a : « Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je *voulus sup-*

la probabilité n'a plus de légitimité et ne relève plus de la vérité puisqu'elle ne permet aucune certitude » (Marion 2021 : 11).

6. *Principia philosophiae*, I, 4, AT VIII-2, 5-6 ; *Principes de la philosophie*, IX-2, 26: *Nunc itaque, cum tantum veritati quaerendae incumbamus, dubitabimus inprimis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant: primo, quia deprehendimus interdum sensus errare, ac prudentiae est, nunquam nimis fidere iis, qui nos vel semel deceperunt* ; « Mais, parce que nous n'avons point d'autre dessein maintenant que de vaquer à la recherche de la vérité, nous douterons, en premier lieu, si de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde : tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois ».

poser qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer » (AT VI, 32, nous soulignons⁷). La *Recherche de la vérité*, quant à elle, remplace l'exigence de prudence avec celle d'une « juste raison » et insiste sur l'opposition temporelle « quelquefois » – « jamais », tout en gommant la suggestion d'une gradation de la confiance accordée aux sensations : « C'est pourtant ce que j'espère, et je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent *quelquefois*, et que nous avons *juste raison* de nous défier *toujours* de ceux qui nous ont une fois trompés » (AT X, 510, nous soulignons ; cfr. Descartes, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité, et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, éd. par Vincent Carraud, Gilles Olivo et Corinna Vermeulen, Paris, PUF, 2013 : 258, 281, 327).

Les commentateurs n'ont pas manqué de signaler le caractère un peu incongru de ce mouvement d'ouverture de la *Première Méditation*. En se penchant sur « Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique », Jean-Pierre Cavaillé a pointé, dans le recours à la notion de « prudence », une des « apories » du texte :

Rappelons les apories que nous avons cru déceler dans l'usage cartésien de l'expression « sens trompeurs » : la présence d'une maxime de prudence au cours d'une méditation sur la vérité (se défier des trompeurs) et l'admission, qui semble découler de cette ingénierie de l'éthique (sinon du politique) dans la recherche de la vérité, d'une occulte vertu de tromperie dans les organes des sens. Le statut rhétorique de l'argumentation ne fait aucun doute : l'accord du lecteur est sollicité par l'emploi de formules (des lieux communs) et d'un type de formulation (le trait d'esprit), qui appartiennent à son paysage culturel le plus immédiat.⁸

Plus récemment, Denis Kambouchner a analysé en détail la séquence de la *Première Méditation* que nous étudions ici pour en signaler le caractère tâtonnant :

Certes, la prudence dicte de « ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ». Mais « ne se fier jamais entièrement » ne veut pas dire « retirer toute espèce de crédit ». Il est vrai que, selon la règle énoncée plus haut, tout ce à l'égard de quoi l'on pourra imaginer le moindre doute sera à rejeter comme faux : ce qui vaudra pour tous les enseignements des sens, si l'on tient qu'*aucun* n'est absolument digne de confiance. [...] Toutefois, il est trop clair que, dans l'expérience naturelle, tous ces enseignements des sens ne sont pas à placer sur le même plan, ou plus précisément, que de la part des sens il n'y a pas toujours au même degré *enseignement*. [...] À défaut d'une confiance immédiate et absolue, qui nous exposerait à de grands périls, une confiance réfléchie et relative, à chaque fois précisément mesurée, paraîtrait donc s'imposer plutôt qu'une rejection tout aussi indifférenciée.⁹

7. Mais on notera l'atténuation de AT VI, 8 : « Je réputais *presque* pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable ».

8. Cavaillé 1991.

9. Kambouchner 2005 : 258-259.

Jean-Luc Marion a insisté au contraire sur la spécificité de la négation méthodique :

Pour récuser définitivement un énoncé ou une expérience, il n'est pas même besoin d'une seule occurrence d'erreur patente ; il suffit d'un simple soupçon d'erreur. [...] Ce dernier pas franchit une limite : le doute ne met pas en cause la différence entre le vrai et le faux, mais celle entre l'incertain (qui pourrait rester vrai selon le moment ou l'occasion) et le certain (qui peut englober une connaissance, mais aussi une non-connaissance certaine). Le doute élimine l'incertitude, donc aussi la possibilité d'une vérité incertaine, pour ne garder que des certitudes, éventuellement négatives.¹⁰

Or, force est de constater que ce « dernier pas », qui relève proprement de « l'hyperbole », s'énonce *avant* la « règle de prudence » concernant la confiance à accorder aux sens. Et on revient ainsi à la difficulté de cette formulation qui lance le travail du doute tout en en émoussant aussitôt la portée et la radicalité.

2. Il convient alors de s'interroger plus précisément sur la visée de cette indication concernant l'exigence de se défier des sens, et d'en préciser le *sens* et les *sources*.

Pour ce qui est du *sens*, Descartes l'indique indirectement dans les lignes qui suivent le passage qui nous retient : « les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées » (AT IX-1, 14) ; *interdum sensus circa minuta quædam et remotiora nos fallant* (AT VII, 18). Les exemples ne sont pas donnés ici, car sans doute trop banals, et en tout cas bien connus par tout lecteur des *Academica* de Cicéron, des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, de Lucrèce (*De rerum natura*, IV, 353-354), de Tertullien, ou, plus récemment, de l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne. Descartes y revient néanmoins explicitement dans la *Sixième Méditation*, au moment de reprendre les doutes sur la connaissance sensible :

Postea vero multa paulatim experimenta fidem omnem quam sensibus habueram labefactarunt; nam et interdum turres, quæ rotundæ visæ fuerant e longinquo, quadratæ apparebant e propinquo, et statuæ permagnæ, in eorum fastigiis stantes, non magnæ e terra spectanti videbantur ; et talibus aliis innumeris in rebus sensuum externorum judicia falli deprehendebam (AT VII, 76). Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens. Car j'ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient de petites statues à les regarder d'en bas ; et ainsi, dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs (AT IX-1, 61).

Voici donc des renseignements plus précis concernant les choses « fort éloignées », *remotiora* ; et Descartes d'ajouter peu après le cas des astres : « que les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux, etc. » (AT IX-1, 65) ; *quod et astra et turres, et quæv-*

10. Marion 2021 : 12.

is alia remota corpora ejus sint tantum magnitudinis et figura, quam sensibus meis exhibent, et alia ejusmodi (AT VII, 82). Au même endroit, on trouve aussi une suggestion pour interpréter la référence aux « choses peu sensibles », *minuta*, Descartes y évoquant « l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, et fasse impression sur mes sens, soit vide », *quod omne spatium, in quo nihil plane occurrit quod meos sensus moveat, sit vacuum*. La négation du vide s'appuie sur l'écart entre sensibilité et « matière subtile ». Dans les *Cinquièmes Réponses* Descartes mentionnera des « figures » de la matière si « petites », *minuta*, que « nos sens ne peuvent pas les saisir » (*Etsi enim haud dubie dari possint in mundo, quales a Geometris considerantur, nego tamen ullas dari circa nos, nisi forte tam minutas, ut nullo modo sensus nostros attingant*, AT VII, 381), avant d'exposer la doctrine des *tria mundi aspectabilis elementa* dans *Principia*, III, §52¹¹ et de consacrer les chapitres 202-204 de la quatrième partie de la *Summa* précisément à la nature et au statut des *particulae corporum insensiles*, en précisant les affinités et les différences entre sa doctrine et l'atomisme de Démocrite.

Lorsque Descartes reconnaît qu'il a « quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs », ou que « nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres » (*Principes*, I, §4), il faudra donc songer, d'abord et surtout, à des erreurs d'appréciation, ou plus précisément, à des jugements erronés, formulés « inconsidérément », *inconsiderate* (AT VII, 82) à partir des données sensibles. On pourra d'ailleurs reconnaître dans cette erreur une application particulière du principe qui gouverne le réalisme spontané, c'est-à-dire la présomption d'une ressemblance entre l'idée sensible et sa cause extramentale (« cette chose étrangère envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose », AT IX-1, 30). Ainsi, de même que je juge, à tort, que « dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi » ou « que dans un corps blanc ou noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens », de même je juge « inconsidérément » que « les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux » et « quoiqu'il y ait des espaces dans lesquels je ne trouve rien qui excite et meuve mes sens, je ne dois pas conclure pour cela que ces espaces ne contiennent en eux aucun corps » (AT IX-1, 65). De cette erreur je fais quelques fois « l'épreuve » « par expérience » (en m'approchant d'une tour ou d'une grande statue), mais la réfutation de l'évidence sensible peut exiger aussi une démarche plus articulée, s'appuyant sur une vérité scientifique non immédiate (les lois de l'astronomie et de la dioptrique) ou sur l'usage des instruments qui permettent une expérience qui devient « expérimentation » (par exemple en utilisant des « petites lunettes », voir AT VII, 382 ; AT VI, 155).

Parmi les exemples évoqués, Descartes semble privilégier en tout cas celui du soleil, qui est aussitôt nommé après avoir achevé la démonstration de l'existence des choses matérielles pour distinguer la connaissance en général des qualités qui constituent l'essence des corps (connaissance toujours certaine), de celle (souvent incertaine) de

11. Cfr. déjà dans *Le Monde*, AT XI, 23-31.

leurs déterminations particulières – sinon carrément obscure et confuse lorsqu'il s'agit de leurs qualités secondaires :

Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent. Toutefois elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses ; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement. Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulières, par exemple, que le soleil soit de telle grandeur et de telle figure, etc. (AT IX-1, 63).

D'ailleurs, au moment de « ranger » les idées d'après leur origine, Descartes avait avancé le fait de « voir le soleil » (AT IX-1, 30 = AT VII, 38) comme un exemple paradigmatique d'une idée adventice issue des sens externes – et peu après il y insiste, en en faisant même l'idée adventice par excellence : [*solis idea*] *quæ maxime inter illas quas adventitias existimo est recensenda*, AT VII, 39, nous soulignons). Surtout, la *Troisième Méditation* trouve dans l'idée du soleil l'occasion pour rejeter le principe de ressemblance entre les idées de sensation et leur cause extérieure.

Ac denique, quamvis a rebus a me diversis procederent, non inde sequitur illas rebus istis similes esse debere. Quinimo in multis sæpe magnum discrimen videor deprehendisse: ut, exempli causa, duas diversas solis ideas apud me invenio, unam tanquam a sensibus haustam, et quæ maxime inter illas quas adventitias existimo est recensenda, per quam mihi valde parvus apparet, aliam vero ex rationibus Astronomiæ desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quocumque alio modo a me factam, per quam aliquoties major quam terra exhibetur; utraque profecto similis eidem soli extra me existenti esse non potest, et ratio persuadet illam ei maxime esse dissimilem, quæ quam proxime ab ipso videtur emanasse (AT VII, 39).

Comme, par exemple, je trouve dans mon esprit deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens, et doit être placée¹² dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil, ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil ; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence, est celle qui lui est le plus dissemblable le soleil soit de telle grandeur et de telle figure (AT IX-1, 31).

Comme l'a signalé Emanuela Scribano,¹³ Descartes s'inspire ici sans doute d'une remarque du *De anima* (III, 3, 428b2-4) où Aristote signale que *apparent nonnunquam etiam falsa, de quibus simul veram opinionem habet. Sol enim pedalis quidem apparet, at persuasum est terra ipsum esse longe maiorem*, « il y a des choses qui apparaissent aussi comme fausses, mais dont on a en même temps une persuasion vraie. Par exemple, le soleil

12. On notera que la traduction ne rend pas le « *maxime* » du texte latin.

13. Scribano 2006 : 134-135.

apparaît de la taille d'un pied, mais on est persuadé qu'il est bien plus grand que la Terre ». Et les *Conimbricenses* de commenter que la taille apparente du soleil est perçue par l'imagination, alors que la *vera opinio* concernant ses dimensions nous est dévoilée par « le Mathématicien ». ¹⁴ Comme le suggère Scribano, la source aristotélicienne permet de s'apercevoir que Descartes ne tranche pas sur l'origine de l'idée « scientifique » du Soleil (*ex rationibus Astronomiæ desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quocumque alio modo a me factam*), mais qu'il s'intéresse surtout, comme Aristote, au contraste (*discrimen*) entre une idée sensible et une idée dérivée des connaissances non-sensibles pour neutraliser le principe de la ressemblance. Mais le travail des sources ne s'arrête sans doute pas ici, et le prolonger nous permettra de revenir à la norme de prudence qui nous intéresse et à sa fonction dans la démarche de la *Première Méditation*.

3. En effet, l'exemple du soleil réapparaît dans une page célèbre de la *Lettre préface* à la traduction des *Principes de la philosophie*, et cette reprise vaut suggestion d'une source ultérieure, qui s'ajoute et complète la source aristotélicienne. Après avoir défini la sagesse, Descartes brosse dans la *Lettre* un abrégé de l'histoire de la philosophie ancienne, en évoquant les figures de « Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet effet quelques Principes par lesquels il tâchait de rendre raison des autres choses ; au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise, et bien qu'il eût été vingt ans son disciple, et n'eût point d'autres Principes que les siens, il a entièrement changé la façon de les débiter, et les a proposés comme vrais et assurés, quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimés tels » (AT IX-2, 5-6). À ce premier effort des philosophes pour atteindre le « cinquième degré de la sagesse » au-delà des quatre ordinaires (connaissance des notions claires, expérience sensible, « conversation » des hommes et « commerce » des livres), font suite les disputes d'école :

Et la principale dispute que leurs disciples eurent entre eux, fut pour savoir si on devait mettre toutes choses en doute, ou bien s'il y en avait quelques-unes qui fussent certaines. Ce qui les porta de part et d'autre à des erreurs extravagantes : 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 ; et ceux qui maintenaient la certitude, supposant qu'elle devait dépendre des sens, se fiaient entièrement à eux, jusque-là qu'on dit qu'Épicure osait assurer, contre tous les raisonnements des Astronomes, que le Soleil n'est pas plus grand qu'il paraît (*ibid.*).

Descartes conclut son abrégé d'histoire de la philosophie ancienne en notant que « l'erreur de ceux qui penchaient trop du côté du doute ne fut pas longtemps suivie, et celle des autres a été quelque peu corrigée, en ce qu'on a reconnu que les sens nous trompent

14. Voir l'édition fournie par Mário Santiago de Carvalho des *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros de Anima* (1598), disponible en ligne à l'adresse <http://www.conimbricenses.org/in-tres-libros-de-anima-aristotelis-stagiritae/>. La traduction latine du texte d'Aristote et le commentaire se lisent à la p. 252 du fichier pdf.

en beaucoup de choses ». Mais, pour nous, il vaudra surtout souligner, d'une part, l'attribution à Épicure d'une posture qui consiste à « se fier entièrement » aux sens (formule à rapprocher bien évidemment du « ne se fier jamais entièrement » de la *Première Méditation*), et, d'autre part, la reprise de l'exemple des deux idées du soleil. La source de Descartes n'est pas ici Aristote, mais Cicéron. Citons quelques lignes des *Academica* (II, 26, §82¹⁵) :

Quid potest esse sole maius, quem mathematici amplius duodeviginti partibus confirmant maiorem esse quam terra? quantulus nobis videtur; mihi quidem quasi pedalis; Epicurus autem posse putat etiam minorem esse eum quam videatur, sed non multo; ne maiorem quidem multo putat esse, vel tantum esse quantus videatur, ut oculi aut nihil mentiantur tamen aut non multum.

Dans les pages finales de l'*Apologie de Raymond Sebond*, consacrées à « l'incertitude et faiblesse de nos sens », Montaigne fournit une excellente paraphrase de l'argument de Cicéron, en l'amplifiant par des citations tirées de Lucrèce (*De rerum natura*, V, 577-578 et IV, 379, 386). Lorsque l'on assume que « toute connaissance vient en nous par leur entremise et moyen », il devient indispensable de mettre les sensations à l'abri de toute erreur. D'où cette « fantaisie » « extrême » des épicuriens,

que le Soleil n'est non plus grand que ce que notre vue le juge : *quicquid id est, nihilo fertur maiore figura, / quam nostris oculis quam cernimus esse videtur* [Quoi que ce soit, il n'a pas du tout dans sa course un volume plus grand que ne paraît être celui que nous voyons de nos yeux.] que les apparences, qui représentent un corps grand, à celui qui en est voisin, et plus petit, à celui qui en est éloigné, sont toutes deux vraies : *nec tamen hic oculis falli concedimus hilum ; / proinde animi vitium hoc oculis adfingere noli*. [Et pourtant nous ne concédons pas qu'ici nous soyons en rien trompés par nos yeux ; ne va donc pas imputer aux yeux cette faute de l'esprit.] et résolument qu'il n'y a aucune tromperie aux sens.¹⁶

Bref, « de toutes les absurdités la plus absurde aux Épicuriens, est, désavouer la force et l'état des sens », et l'effort désespéré qu'accomplit Lucrèce pour justifier que « les objets qui de près étaient carrés ont semblé ronds de loin » en est la preuve. Et Montaigne de rétorquer alors : « Quant à l'erreur et incertitude de l'opération des sens, chacun s'en peut fournir autant d'exemples qu'il lui plaira : tant les fautes et tromperies qu'ils nous font, sont ordinaires ».

Épicure de par son obstination à se fier partout et toujours aux sensations est donc le paradigme d'un entêtement philosophique, qui va jusqu'à nier l'évidence de la différence entre la perception sensible et la vraie connaissance de la taille réelle du soleil. À l'hésitation entre une imagination fautive et une opinion vraie que proposait Aristote et que reprenait Descartes pour récuser le principe de la ressemblance, Épicure opposerait un choix unilatéral et dès lors excessif – une « fantaisie

15. Nous citons le texte de Cicéron d'après l'édition de Talon 1550.

16. Nous citons les *Essais* d'après l'édition fournie par Bjaï *et al.* 2001, qui reprend le texte de 1595 publié par Marie de Gournay. Les textes cités se trouvent aux pages 591-592 de l'édition de référence de Villey & Saulnier 2004.

extrême ». Toutefois, et c'est là l'essentiel, il s'agit néanmoins d'un choix qui relève d'une règle de prudence. Cicéron l'explique (*Academica*, II, 25, §79) :

Latrat in ista causa Epicurus: veraces suos esse sensus dicit. Igitur semper auctoritatem habes, et eum qui magno suo periculo causam agat. Eo enim rem dimittit Epicurus si unus sensus semel in vita mentitus sit, nulli umquam esse credendum.

On aura reconnu la matrice de la règle de prudence cartésienne (*prudentiæ est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt*). Mais on aura aussi reconnu l'inversion que Descartes impose à l'usage de la maxime. Épicure argumente de la façon suivante : « il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » ; par conséquent, si une seule sensation nous a une fois trompés, toute confiance aux sens comme outils de connaissance est détruite. Mais les sens sont l'unique fondement de notre science. Par conséquent, pour sauver la possibilité de la science il faut affirmer que les sens ne nous trompent jamais, car, comme le résume Montaigne, « nous n'avons pas de science, si les apparences des sens sont fausses ». Descartes inverse la polarité de l'argumentation : nous sommes souvent trompés par les sens, mais *si unus sensus semel in vita mentitus sit, nulli umquam esse credendum*. Par conséquent, pour assurer la possibilité d'une connaissance scientifique, il faut la fonder autrement que sur la sensation et il convient dès lors et d'ores et déjà de se méfier toujours des données sensibles.

On saisit ainsi, sans doute, le *sens* et la *portée* de cet argument un peu incongru, avec lequel s'inaugure la rafale des doutes de la *Première Méditation*. Sa cible n'est pas – ou pas uniquement – l'homme « naturel », qui voit dans les sensations l'unique source de connaissances vraies. Descartes vise aussi une position plus radicale, telle que celle d'Épicure, qui affiche une confiance « extrême » et presque pathologique à l'égard des données sensibles. Pour déstabiliser ce genre d'interlocuteurs, il n'est pas nécessaire de mobiliser des arguments *ad hoc*, et pas non plus de mettre déjà à l'œuvre le doute méthodique. Il suffit de miner une confiance qui est aveugle, et de susciter au moins la défiance. Autrement dit, il s'agit tout simplement de le conduire à ne pas « se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés », car son erreur consiste précisément dans une confiance par trop « entière », un *plane confidere*.

Mais on objectera peut être qu'un tel entêtement dans une confiance aveugle dans la vérité immédiate des sensations n'a pas de réalité hors de l'abstraction des dogmes épicuriens et que la moquerie de Montaigne prouve suffisamment qu'il s'agit d'une thèse dont personne ne se portera jamais défenseur. Or, Descartes a eu, ex post, la preuve du contraire. En commentant le passage de la *Troisième Méditation* sur les deux idées du soleil, Gassendi observera en effet que

Enimvero geminae illae Solis ideae similes sunt, et verae, seu Soli conformes ; sed una magis, alia minus. Eodem modo, quo duae ejusdem hominis ideae, una emissa ex decimo passu, alia ex centesimo, aut millesimo, similes, et verae, seu conformes sunt : sed illa magis, ista minus, eo quod illa, quæ prior venit, deteritur minus, quæ longius, magis, ut explicaretur, siliceret, paucis, neque tu ipse satis caperes (AT VII, 283).

Il n'y pas une idée fausse et une idée vraie du soleil, mais deux idées, l'une et l'autre vraie, mais avec des degrés de vérité différents. Et Gassendi d'ajouter et préciser peu après que finalement, l'idée sensible du soleil l'emporte toujours sur son idée « scientifique » impossible à réaliser par l'esprit :

Quanquam, ut istud interjiciam, quaeso te: nos ipsi, qui toties Solem conspeximus, qui toties apparentem ejus diametrum observavimus, qui toties de vera ratiocinati sumus, quaeso te, inquam, habemusne aliam, quam vulgarem imaginem Solis? Colligimus quidem ratione esse Solem majorem terra centum sexaginta et pluribus vicibus: at propterea ideamne tam vasti corporis habemus? Ampliamus hanc sane sensibus acceptam, quantum possumus; contendimus mentem, quantum possumus. At nihil tamen aliud, quam tenebras meras nobis facimus; et quoties habere distinctam de Sole cogitationem volumus, oportet mens redeat ad speciem, quam intercedente oculo accepit (AT VII, 284).¹⁷

Et la remarque de Gassendi n'est-elle pas déjà celle formulée par Hobbes ?

Il semble qu'il ne puisse y avoir en même temps qu'une idée du soleil, soit qu'il soit vu par les yeux, soit qu'il soit conçu par le raisonnement être plusieurs fois plus grand qu'il ne paraît à la vue ; car cette dernière n'est pas l'idée du soleil, mais une conséquence de notre raisonnement, qui nous apprend que l'idée du soleil serait plusieurs fois plus grande, s'il était regardé de beaucoup plus près. Il est vrai qu'en divers temps il peut y avoir diverses idées du soleil, comme si en un temps il est regardé seulement avec les yeux, et en un autre avec une lunette d'approche ; mais les raisons de l'astronomie ne rendent point l'idée du soleil plus grande ou plus petite, seulement elles nous enseignent que l'idée sensible du soleil est trompeuse (AT IX-1, 143).

On sait la fin de non-recevoir que Descartes oppose aux remarques du prévôt de Digne et, en partie aussi, à celles de « l'anglais ». Et pourtant il y a ici quelque chose de vrai, et dont l'auteur des *Méditations* reconnaît et sent, après tout, la vérité. À preuve, quelques mots glissés à la fin des *Sixièmes Réponses* :

Lorsque j'eus la première fois conclu, en suite des raisons qui sont contenues dans mes Méditations, que l'esprit humain est réellement distingué du corps, et qu'il est même plus aisé à connaître que lui, et plusieurs autres choses dont il est là traité, je me sentis à la vérité obligé d'y acquiescer, parce que je ne remarquais rien en elles qui ne fut bien suivi, et qui ne fut tiré de principes très évidents, suivant les règles de la Logique. Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé, et qu'il m'arriva presque la même chose qu'aux Astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le Soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les yeux sur lui. Mais après que j'eus passé plus avant, et qu'appuyé

17. Sur le rapport de Gassendi avec la théorie de la connaissance d'Épicure, voir Taussig 2003 ; Lolordo 2007 : chap. 3 et plus récemment les chapitres signés par Gianni Paganini et Saul Fischer dans l'ouvrage dirigé par Bellis *et al.* 2023. Pour l'ensemble des sources (païennes et chrétiennes) des remarques de Gassendi sur les sens et un commentaire suivi des « canons » d'Épicure pour le critère des sens, voir Taussig 2004 : 271-274, Lettres 207-208.

sur les mêmes principes, j'eus porté ma considération sur les choses Physiques ou naturelles... (AT IX-1, 238-239).

Certes, la force des raisons s'imposera *in fine*, d'où les derniers mots de ces *Réponses* (« la difficulté qu'ils ont à recevoir mes conclusions, peut aisément être attribuée à la coutume invétérée qu'ils ont de juger autrement de ce qu'elles contiennent, comme il a déjà été remarqué des Astronomes, qui ne peuvent s'imaginer que le Soleil soit plus grand que la terre, bien qu'ils aient des raisons très-certaines qui le démontrent », AT IX-1, 244). Il reste néanmoins que cette fascination pour la vérité des sensations apparaît comme un risque possible et toujours à envisager, surtout dans le premier moment de la méditation. Portée à l'extrême par des philosophies telles que celle d'Épicure, la tendance à « se fier entièrement » aux sens constitue une composante de notre commerce naturel avec le monde (*omnia quæ sensibus usurpabam*, AT VII, 35). Il convient dès lors de la prendre en compte et de susciter dans les méditant une utile et préalable méfiance à l'égard de l'évidence sensible. Le doute n'aura rien de « prudentiel », mais pour y entrer et s'y adonner sérieusement, il convient que l'*ego* des *Méditations* reconnaisse qu'« il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » – *id est*, qu'« il est de la prudence » de se résoudre à douter.

ABRÉVIATIONS

AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, J. Beaudet et P. Costabel, volumes I-XI, Paris, Vrin & CNRS, 1964-1974.

RÉFÉRENCES

- Arbib, D. 2019. *Les Méditations métaphysiques, Objections et Réponses de Descartes. Un commentaire*, Paris, Vrin.
- Aubert-Baillet, S. 2015. “De la φρόνησις à la *prudentia*”, *Mnemosyne*, 68, pp. 68-90.
- Bellis, D., Garber, D. et Palmerino, C. R. 2023. *Pierre Gassendi: Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy*, New York, Routledge.
- Berriot-Salvadore, É., Pascal, C., Roudaut, F. et Tran, T. (éds.) 2012. *La Vertu de prudence entre Moyen Âge et âge classique*, Paris, Classiques Garnier.
- Bjaï, D., Boudou, B., Céard J. et Pantin, I. (eds. sous la direction de J. Céard) 2001. *Montaigne. Les Essais*, Paris, Librairie Générale Française & Le Livre de Poche (“La Pochothèque”).
- Cavaillé, J.-P. 1991. “Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 181/1, pp. 3-31.
- Kambouchner, D. 2005. *Les Méditations métaphysiques de Descartes. I: Introduction générale, Première Méditation*, Paris, PUF.
- Lolordo, A. 2007. *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP.
- Marion, J.-L. 2021. “Le doute comme jeu suprême – Descartes sceptique”, *Les Études philosophiques*, 136/1, pp. 5-36.
- Scribano, E. 2006. *Angeli e beati: modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari, Laterza.
- Talon, O. 1550. *Audomari Talei in Lucillum Ciceronis Commentarii*, ad Carolum Lotharingum Cardinalem Guisianum, Parisiis, ex typographia Matthæi Davidis.
- Taussig, S. 2003. *Pierre Gasendi (1592-1655). Introduction à la vie savante*, Turnhout, Brepols.

Taussig, S. (éd.) 2004. *Pierre Gassendi (1592-1655). Lettres latines*, Turnhout, Brepols.

Villey, P. et Saulnier, V.-L. (éds.) 2004. *Montaigne. Les Essais*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1924).

Doubt and Prudence in Descartes' *First Meditation*

Alberto Frigo

Università degli Studi di Milano

alberto.frigo@unimi.it

ORCID: 0000-0003-2971-697X