Chapitre 1

Scepticisme et suspension du jugement : comment vivre sans juger ?

Pierre Navarro

La pensée sceptique fait de la « suspension du jugement » (*epokhê*), obtenue à l'issue d'un conflit d'arguments impossible à trancher, la condition indispensable pour parvenir à une vie de sagesse et, avec de la chance, à la tranquillité de l'esprit. Principalement développée contre le dogmatisme des croyances et des opinions, véritable maladie de l'âme selon les sceptiques, la suspension du jugement est doublement paradoxale : elle n'est pas synonyme de paresse intellectuelle mais d'ouverture d'esprit, et elle fait de l'incertitude non pas un obstacle, mais une voie d'accès à la sérénité. Cherchant à détruire toute affirmation métaphysique dogmatique sur le monde, elle n'en suggère pas moins sa propre vision : notre réalité serait moins composée de choses que nous pourrions connaître en elles-mêmes que d'apparences et d'impressions. Quant à l'objection selon laquelle la suspension du jugement contredirait l'action, elle témoigne d'une incompréhension de l'action sceptique : le non-jugement, loin de conduire à l'inaction, la reconduit au contraire à sa spontanéité pure et libre.

Peut-on se passer de juger ? À l'heure où il semble interdit de ne pas avoir un avis à donner sur n'importe quel sujet, et où nous ne cessons d'évaluer ce qui nous entoure et de nous comparer en permanence, il pourrait sembler souhaitable, quoique difficilement réalisable, de cesser de juger et de se juger constamment. Un tel cri du cœur, cependant, ne relève-t-il pas d'une forme de naïveté ? Car d'une part, il ne va pas de soi qu'un monde dans lequel nous aurions cessé de juger, un monde sans hiérarchie ni valeurs, où l'on regarderait tout d'un œil indifférent, soit si désirable que cela – ne serait-ce pas s'exposer à la médiocrité et à l'aseptisation générale ? Et d'autre part, il faut remarquer que l'acte de juger ne désigne pas simplement le fait de critiquer, de jauger, d'émettre son opinion et prendre position sur un sujet ; il désigne également le fait d'énoncer une chose d'une autre chose, de mettre en rapport une réalité avec une autre à l'aide de sa raison. Autrement dit, le jugement est souvent synonyme de connaissance et est le lieu de la vérité, voire de l'intelligence : on dit d'un homme qu'il « fait preuve de jugement » lorsqu'il perçoit naturellement entre les choses les rapports vrais qui les unissent, en témoignant de discernement et de perspicacité. Manquer de jugement, au contraire, c'est avoir l'esprit faux, exprimer un certain manque de bon sens. Dès lors, comment pourrait-on souhaiter vivre sans juger ? Se passer du jugement, n'est-ce pas courir le risque de la bêtise et d'une existence amoindrie ?

Tel fut pourtant le pari du scepticisme, ce courant de pensée né avec Pyrrhon d'Elis au IV^e siècle avant notre ère, et explicitement théorisé au III^e siècle après Jésus-Christ par Sextus Empiricus. Adversaire de la tradition philosophique aristotélicienne et des écoles épicurienne et stoïcienne, le scepticisme fit du doute et de la « suspension du jugement » (*epokhê*) le premier pas vers l'heureuse sagesse d'une vie débarrassée de tout jugement dogmatique. Mais comment comprendre cette affirmation paradoxale selon laquelle le doute pourrait conduire à la tranquillité d'âme ? Pourquoi le jugement est-il une maladie dont il faut guérir ? En quoi la vie s'accomplit-elle pleinement, au lieu de s'amoindrir, dans l'absence de jugement ? Telles sont les questions abordées par le présent article, qui se penche sur le contenu du concept d'*epokhê* et en envisage également les implications métaphysiques et pratiques¹.

1. Le présent article reprend les thèses développées dans *Pyrrhon ou l'apparence* (1973) de Marcel Conche et dans *Le scepticisme. Vivre sans opinions* (2018) de Stéphane Marchand. Sans ignorer les différences qui existent entre les différentes doctrines sceptiques, nous avons choisi, pour plus de clarté, de nous pencher principalement sur la pensée de Pyrrhon exposée par Diogène Laërce dans *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* (noté DL), et sur celle que développe Sextus Empiricus dans ses *Esquisses pyrrhoniennes* (noté EP). En ce qui concerne les autres fragments sceptiques, c'est le premier ouvrage de la somme philosophique consacrée à la philosophie hellénistique de Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, tome I (noté LS) que nous avons utilisé.

I. En finir avec le jugement

Qu'est-ce que la suspension du jugement ?

C'est avant tout contre le dogmatisme qu'est dirigé le concept d'*epokhê*, la « suspension du jugement » (voir la notion clé). Au sens large, est dit « dogmatique » celui qui soutient avec certitude des opinions et des sentences définitives sur ce qu'il prétend être la réalité (« le miel *est* doux ») ou la bonne action à accomplir (« il *faut* punir le vol »). **Le dogmatisme relève ainsi d'une tendance ordinaire à juger précipitamment** ce que l'on pense et ce dont on fait l'expérience, à évaluer et à prendre position en permanence, sans prendre le temps de la réflexion critique et considérer l'éventualité d'être dans l'erreur.

Dans un sens plus étroit, le terme *dogma* désigne une opinion ou un jugement qui prétend porter sur la réalité et qui peut être enseigné car fondé sur un discours rationnel. Le dogmatisme visé par le scepticisme est alors celui de la tradition philosophique (notamment aristotélicienne et stoïcienne) qui fait de l'erreur une exception et de la connaissance une donnée naturelle évidente. Pour le stoïcien par exemple, c'est la chose elle-même qui se donne à nous dans l'impression sensible, laquelle fait ensuite l'objet de notre assentiment : l'impression de douceur lorsque je goûte le miel m'indique que le miel est doux en lui-même, et qu'il n'y a aucune raison de ne pas donner son accord à une telle idée. Rares sont les cas où l'impression laisse une place au doute, contraignant le stoïcien à suspendre son assentiment. Pour le sceptique en revanche, **la suspension du jugement est la règle car il y a une incertitude et une indéterminabilité permanente des choses** : on ne peut savoir de façon définitive si les impressions correspondent à quelque chose de réel en dehors de nous. L'impression de douceur que ressent le sceptique lorsqu'il goûte le miel lui fera ainsi dire que *ce* miel, à *cet instant*, lui *paraît* doux ; mais il n'en conclura pas que le miel *est* doux en soi, ce qui reviendrait à tomber dans les prétentions normatives du jugement dogmatique.

Suspendre son jugement revient ainsi à s'abstenir de se prononcer, de manière définitive et autoritaire, sur le monde, nos idées et nos actions. Cela demande de faire un effort pour aller à l'encontre de notre inclination à juger sans arrêt de manière hâtive, à croire tout ce que l'on voit ou qui nous passe par la tête sans avoir la patience de questionner les raisons de notre parti pris. Il est important de noter qu'**une telle pratique interrogative, loin de relever d'une paresse intellectuelle, est au contraire une invitation à enquêter sur ce que l'on tient ordinairement pour réel, vrai ou juste.** En effet, la procédure d'investigation est au cœur du scepticisme : *skepsis*, en grec, désigne l'examen, l'enquête sur le bien-fondé de nos jugements. Le scepticisme est en ce sens moins un corps de doctrine qu'une activité de recherche.

Pourquoi suspendre son jugement ?

Au début de ses *Esquisses pyrrhoniennes* (Livre 1, 4), Sextus Empiricus indique la méthode et la finalité du scepticisme : « Le scepticisme est la faculté de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés, nous arrivons d'abord à la suspension du jugement, et après cela à la tranquillité ». À l'instar des écoles concurrentes stoïcienne et épicurienne, le scepticisme propose une voie afin d'améliorer l'existence et atteindre le bonheur, pensé comme une « ataraxie », c'est-à-dire une absence de troubles de l'âme, une pleine santé psychique. Il est cependant important de noter ce qui le distingue radicalement de ses adversaires.

Tout d'abord, alors que l'ataraxie stoïcienne passe par la vertu (c'est-à-dire l'accord de l'âme avec l'ordre harmonieux du monde) et l'épicurienne par le plaisir maîtrisé, l'ataraxie sceptique résulte d'une **éthique de l'indifférence**. Cette indifférence, **produite par la neutralisation de la valeur des choses opérée dans la suspension du jugement**, consiste en une forme d'égalité d'humeur et une **absence d'attachement** à tout ce qui pourrait nous troubler : vivre ou mourir, être roi ou esclave, malade ou en bonne santé, beau ou laid, tout cela est égal et indifférent. Si nous sommes malheureux, c'est parce que nous attribuons aux choses et aux opinions des valeurs qu'elles n'ont pas ; au contraire, de la reconnaissance de l'indécidabilité et de l'indéterminabilité des choses découle un état intérieur stable. Une célèbre anecdote rapportée par Diogène Laërce met ainsi en scène Pyrrhon qui, sur un bateau en perdition, remonte le moral de l'équipage paniqué à l'idée de mourir en leur montrant un petit cochon paisiblement occupé à manger, et dont il faudrait imiter l'imperturbabilité à toute épreuve (DL IX, 63). Un animal, et non un dieu, témoigne de la force d'âme : la tempête est totalement indifférente au cochon, il ne s'en trouble pas car il ne projette sur elle aucune valeur.

Ensuite, ce qui sert de fondement à la sagesse heureuse chez les stoïciens et les épicuriens, à savoir une connaissance systématique de la nature (une physique), est au contraire source de malheur selon les sceptiques. En effet, **les fausses promesses du dogmatisme philosophique sont elles aussi responsables de l'agitation de notre âme**. L'épicurisme et le stoïcisme proposent un idéal de bonheur et un modèle de sagesse qui, au lieu de nous guérir, nous font du mal (EP, III, 235-238). Le sage stoïcien, par exemple, entend nous consoler de la perte d'un être cher en invoquant l'ordre naturel et juste des choses, et le sage épicurien nous encourage à nier la réalité de la douleur physique par un effort de remémoration des jours heureux ; pourtant, de tels jugements redoublent en fait la souffrance de celui qui est endeuillé ou malade dans la mesure où, se reprochant de ne rien voir d'intrinsèquement bon ou supportable dans un tel événement, ils le renvoient à son incapacité à se hisser à la hauteur du sage. La première étape vers l'ataraxie modeste pensée par les sceptiques passe plutôt par le renoncement aux jugements philosophiques dogmatiques : **il y a dans certaines souffrances des choses contre**

lesquelles nous ne pouvons rien et dont il n'y a rien à dire ou savoir, parce que chercher à en tirer une leçon ne ferait qu'augmenter le mal.

Enfin, il en résulte que l'ataraxie pensée par les sceptiques, loin de venir automatiquement couronner une sagesse héroïque, résulte plutôt d'un **heureux hasard** qui peut faire suite (chronologiquement et non pas causalement) à la suspension du jugement. Le scepticisme ne garantit pas l'obtention du bonheur, mais augmente les chances d'être touché par lui. Sextus Empiricus utilise l'image du peintre Apelle pour nous le faire comprendre (EP, I, 28-29) : cherchant à peindre l'écume sur la bouche d'un cheval et n'y parvenant pas, le peintre, en renonçant à son entreprise, jette l'éponge sur son tableau et produit l'écume tant désirée. **De même que le peintre ne doit le parachèvement de son œuvre qu'à l'abandon de sa technique, l'ataraxie est une chance qui se provoque par l'abandon du jugement dogmatique** et du projet de parvenir rationnellement au bonheur, en appliquant des principes intangibles de vie.

Comment suspendre son jugement ?

Contre le dogmatisme et l'esprit de système des épicuriens et des stoïciens, les sceptiques proposent une « méthode » de penser qui, s'appuyant sur les thèses tenues pour vraies par leurs adversaires, avait pour ambition d'en révéler la vacuité. Ces procédés mis en œuvre pour parvenir à la suspension du jugement s'appellent des « **modes** » (*tropos*), qui sont des manières d'argumenter. On peut, parmi les différents modes utilisés par les sceptiques pour faire implorer les systèmes adverses, en retenir trois principaux. Premièrement, l'« **isosthénie** » : il s'agit, face à une proposition théorique, de développer et justifier une proposition théorique contraire et de force égale, ce qui entraîne un conflit de forces équivalentes, ou « isosthénie », entraînant l'impossibilité d'un choix – ou plutôt, révélant l'arbitraire d'un tel choix. Deuxièmement, la **relativisation** : il faut montrer que ce dont parle une proposition théorique peut être appréhendé de différentes manières par différentes personnes, et ne peut être connu en soi, dans l'absolu (sur ce point, voir le texte commenté). Troisièmement, la **régression à l'infini** : pour pleinement justifier une proposition, il faut également demander de justifier la justification, puis la justification de la justification, et ainsi à l'infini.

Faut-il voir dans l'usage de tels procédés un **irrationalisme**, qui saperait le sens de toutes choses en démontrant tout et son contraire ? Rien n'est moins sûr. En effet, la suspension du jugement n'est pas qu'une évasion hors de la raison, elle est aussi son accomplissement : **c'est la raison elle-même qui, dans l'incapacité de donner son assentiment à l'un des deux arguments opposés d'égale valeur, nous contraint à suspendre notre jugement.**

II. Métaphysique du non-jugement

En soutenant paradoxalement l'impossibilité de soutenir une thèse philosophique, le scepticisme se veut essentiellement être une **entreprise de destruction** de tout rapport intellectualisé et dogmatique à l'existence. Se faisant, une telle liquidation métaphysique esquisse néanmoins les contours d'une autre métaphysique possible. **De quelle vision du monde la suspension du jugement est-elle porteuse ?**

L'être et le jugement

La **philosophie dogmatique** critiquée par le scepticisme fait de l'impression sensible et du jugement le lieu de la vérité, c'est-à-dire du dévoilement de l'être. L'aristotélisme, le stoïcisme et l'épicurisme lient ainsi l'impression sensible (*phantasia*) à un **jugement d'existence sur la chose censée correspondre à cette impression** : l'être est étroitement corrélé à l'impression et au jugement discursif, qui seraient des sources fiables d'information sur notre environnement et la réalité des choses. L'apparition est apparition *de* quelque chose hors de moi. **Le jugement philosophique dogmatique dessine alors en creux un monde fait de choses stables et ordonnées, dotées de propriétés, et qui peuvent être reflétées dans le discours.** Le monde d'Aristote, par exemple, est ordonné et obéit au principe de non-contradiction ; il se donne à nous tel qu'il est dans la sensation, et peut se dire. L'impression de douceur m'indique que le miel est sucré, et cette connaissance sensible se formule dans le jugement « le miel est sucré », lequel reflète un état de fait : dans le discours, au sujet « miel » est relié le prédicat « sucré », de même que dans la réalité la qualité physique « sucré » appartient par nature à la chose, ou substance, « miel ». Il y aurait un **isomorphisme**, c'est-à-dire une identité de structure, entre l'être et le jugement discursif. En vertu du principe de non-contradiction, il est impossible que le miel soit à la fois sucré et non-sucré, et il serait absurde de vouloir soutenir qu'il est les deux à la fois, ou ni l'un ni l'autre. Mais alors, comment expliquer que le miel puisse apparaître doux à certains, mais amer à d'autres ? Cela ne nous autorise-t-il pas à dire que le miel est à la fois sucré et non-sucré ? Pas pour Aristote : si le miel paraît amer à certains alors qu'il est sucré, c'est parce que leur perception est faussée (par une maladie qui modifierait leur sensibilité, par exemple) ; leur jugement « le miel est amer » est alors faux car il ne reflète pas la réalité telle qu'elle est, et telle qu'elle apparaît à la grande majorité (*Métaphysique*, 1009a – 1011a).

L'apparaître et le non-jugement

C'est cette liaison entre l'impression et l'être que remet en cause le scepticisme : toute apparence n'est pas apparition de quelque chose, mais elle est pure et simple apparition d'elle-même – comme lorsque l'on dit « telle chose

m'apparaît ». L'« être » n'est qu'une réification illusoire, que la solidification trompeuse d'une apparence que l'on surinterprète dans nos jugements ordinaires : il n'y a pas à se demander si les choses sont ou ne sont pas ce qu'elles apparaissent, puisque les choses ne « sont » pas plus ceci que cela. Cela ne veut pas dire que le scepticisme nie l'existence d'une réalité extérieure ; simplement, celle-ci ne se situe pas derrière ce qui apparaît. Le sceptique sent que le feu le brûle, mais il s'abstient de juger que le feu possède une nature brûlante. Ainsi, selon le témoignage d'Aristoclès (LS, I, p. 41), « Pyrrhon déclarait que les choses sont également indifférentes, non évaluables, indécidables. Pour cette raison, nos sensations et nos opinions ne nous donnent ni la vérité ni la fausseté. Pour cette raison, il ne faut en rien leur faire confiance, mais il nous faut être sans opinion, sans inclination, inébranlables, en disant à propos de chaque chose en particulier pas plus qu'elle n'est ou qu'elle n'est pas, ou que ni elle est ni elle n'est pas. À tous ceux qui se trouvent dans cette disposition, Timon dit qu'en découlera en premier lieu le silence (*aphasia*), puis la quiétude (*ataraxia*) ».

Le monde du non-jugement est un monde de pures apparences brèves et changeantes, où règne l'indétermination : les choses en tant que telles sont insaisissables parce que les jugements que l'on peut porter sur leur prétendue réalité peuvent prendre des formes opposées de force égale. Toute l'agitation humaine vient du fait que nous ne savons pas en rester aux apparences ; à peine reçue, l'impression est durcie en un être qui nous trouble. Ce sourire est tout de suite jugé comme une complicité ou une marque de dédain, alors qu'il n'est que pure impression fugace, simple jeu de muscles sur un visage. **S'abstenir de juger, c'est alors se délester du poids des choses pour faire l'expérience de la légèreté des apparences, de la pure gratuité de ce qui paraît.** Si l'animal, lui, réalise sans peine cette ataraxie que l'homme cherche à atteindre, c'est parce qu'il n'a aucun rapport à l'être et ne cherche pas à aller au-delà de ce qui lui apparaît.

Ce dont on ne peut parler, faut-il le taire ?

Si nos jugements ne cessent de nous tromper, et que le lien entre l'être et le langage est dissout, à quoi bon continuer de parler ? Le silence n'est-il pas la meilleure manière d'exprimer la sagesse de l'abstention du jugement ? Le langage, puisqu'il repose sur des croyances et des jugements, ne risque-t-il pas de nous rendre dogmatiques ? Il est vrai que les sceptiques avancent qu'une fois parvenu à l'indifférence à l'égard de toutes choses, l'être humain atteindra l'*aphasia* (littéralement, « l'absence de paroles »), puis l'ataraxie. Cette « aphasie » n'est cependant pas à comprendre uniquement comme un mutisme mystique à la manière des sagesse orientales. Elle consiste plutôt en la **suspension de tout usage assertorique (c'est-à-dire prétendant à la vérité) et affirmatif du langage.** Autrement dit, l'aphasie sceptique signale moins l'abandon du discours que sa refonte selon le critère de l'indécidabilité des choses.

Ainsi, il convient de prendre une certaine distance vis-à-vis de mots en commençant par comprendre qu'ils ne font pas référence à une réalité existante

extérieure, et qu'il n'y a rien d'autre en eux que ce que l'on y met nous-mêmes; quand il parle, le sceptique ne prétend pas décrire les choses telles qu'elles sont, mais il se fait **l'historien de ses propres affects** et des impressions qui s'offrent à lui, sans prétendre à aucune vérité ou exhaustivité. Comme l'écrit Sextus Empiricus (EP, I, 4), « en ce qui concerne la voie sceptique, nous en traiterons sous forme d'esquisses, en ayant tout d'abord dit ceci : de rien de ce qui sera dit nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment ». Par ailleurs, le discours sceptique qui met en œuvre la suspension du jugement passe par de nombreuses **clauses d'incertitude**, telles que « peut-être », « il est possible », ou « pas plus ceci que cela » (*ou mallon* en grec), qui sont autant de manières d'éviter les jugements dogmatiques en disant quelque chose... sans le dire vraiment.

III. Pratique du non-jugement

Comment le sceptique, du haut de son indifférence, peut-il continuer à agir alors qu'aucune action ne peut recevoir de justification ferme et définitive? **Le non-jugement ne doit-il pas conduire à l'inaction, à l'indifférence pratique?** Il serait assez tentant de se représenter le sceptique, au pire, sous les traits d'un velléitaire ou d'un lâche ou, au mieux, sous ceux d'un sage apathique et désabusé vivant reclus, dans le silence, loin de l'agitation des hommes. Et s'il est vrai que certaines anecdotes concernant Pyrrhon, le père du scepticisme, semblent aller dans ce sens, il n'en demeure pas moins qu'un tel portrait trahit, au lieu de traduire, la pensée sceptique de l'action. Penchons-nous un instant, pour le comprendre, sur la vie de Pyrrhon.

Alexandre le Grand et les gymnosophistes

Né vers 365 avant notre ère à Elis, Pyrrhon fut d'abord peintre – donc expert en apparence – avant de s'initier avec son maître Anaxarque à la pensée de Démocrite, le penseur de l'atomisme. Il suivit son maître lors de l'expédition d'Alexandre le Grand vers l'Inde, entre 325 et 327 avant Jésus-Christ. Tout porte à croire que ce voyage en Orient joua un rôle fondamental dans l'élaboration de sa pensée. En effet, au cours de son voyage, Pyrrhon rencontra des sages indiens, les « **gymnosophistes** ». Les gymnosophistes étaient des ascètes vivant presque nus et pratiquant le jaïnisme, religion prônant la non-violence et le détachement absolu à l'égard de toutes choses, qu'il s'agisse des biens matériels, de la puissance politique ou de la mort. Par exemple, loin de s'extasier devant la puissance d'Alexandre, ils n'hésitaient pas à pointer la vanité de son entreprise et son apparence de pouvoir en frappant du pied le sol à son passage, lui indiquant ainsi qu'aucun homme ne possède plus de terre que la surface sur laquelle il se tient, et sous laquelle il reposera

bientôt. Parmi eux, Calanos accepta de suivre Alexandre, et côtoya donc Pyrrhon pendant au moins un an avant de disparaître de façon spectaculaire : arrivé épuisé en Perse, Calanos préféra mourir plutôt que de continuer son périple, et s'immola tranquillement, en chantant des hymnes, devant l'armée rassemblée.

Nul doute que l'impassibilité absolue et le détachement radical des gymnosophistes, ainsi que la critique de l'irréalité des « choses » et la reconnaissance de l'universalité de l'apparence, influencèrent Pyrrhon. Mais il serait réducteur de situer l'origine de sa pensée dans cette seule anecdote. En effet, n'oublions pas que Pyrrhon fut aux côtés d'Alexandre pendant de nombreuses années, et qu'il lui dédia un poème¹. Or Alexandre est le symbole même de l'action conquérante et cosmique, il est celui qui marque le passage de l'âge classique à la période hellénistique, de la Grèce de la cité athénienne au monde plus vaste et plus ouvert de la communauté hellénistique. Autrement dit, **Alexandre est l'exemple même de l'action révolutionnaire**, celle qui ne peut pas être justifiée par les anciens cadres de pensée et qui commence absolument une nouvelle ère. Or ne peut-on pas voir dans ce **fait brut de l'action arbitraire une autre source d'inspiration** pour comprendre l'action sceptique ?

Ne plus juger pour agir

Le non-jugement inviterait alors moins à la passivité qu'à une **action libérée du poids du dogmatisme**. Alors que le dogmatique durcit les apparences en règles et en valeurs nécessaires, le sceptique reconnaît pour sa part que **toute action est au fond gratuite, arbitraire, rationnellement injustifiable** : au regard de la seule raison, nos choix sont indécidables car il est tout aussi possible de justifier telle action que l'action contraire. **L'inaction ne nous guette que si l'on attend d'avoir de son choix une justification complète ; mais si l'on débarrasse le choix d'une telle contrainte, reste alors la spontanéité agissante, c'est-à-dire l'initiative pure, l'action accomplie au gré des apparences.** Le sceptique n'est pas celui qui n'agit pas et renonce aux besoins élémentaires de la vie, il agit en suivant les impressions telles qu'elles lui apparaissent, sans avoir pour autant une opinion arrêtée sur ce qu'il fait : la décision qui précède son action ne s'appuie pas sur une justification rationnelle complète (laquelle est impossible), ou sur une théorie ou des valeurs indiquant à l'avance ce qu'il est juste de faire, mais sur ce qui lui apparaît sur le moment, en fonction de la situation. Autrement dit, la mise en pratique du non-jugement pencherait plutôt du côté du **pragmatisme** que de l'inaction.

Le scepticisme est-il un conformisme ?

Sur un plan social, un tel pragmatisme ne fait-il pas courir le risque du conformisme ? On pourrait être tenté de le croire, à la lecture de cet extrait des *Esquisses pyrrhoniennes* (I, 23-24) de Sextus Empiricus : « Donc en nous attachant aux

1. Sur ce point, nous reprenons la thèse développée par Marcel Conche dans *Pyrrhon ou l'apparence* (1973).

choses apparentes, nous vivons en observant les règles de la vie quotidienne, sans soutenir d'opinions, puisque nous ne sommes pas capables d'être complètement inactifs. Cette observation des règles de la vie quotidienne semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts ». Loin d'être radicalement isolé, le sceptique est bon citoyen et **agit en obéissant aux lois et aux coutumes, non pas parce qu'il juge que celles-ci sont justes et légitimes, mais simplement parce qu'elles sont instituées et s'imposent à la communauté**. Par exemple, même s'il ne croit pas que les dieux existent ou qu'ils n'existent pas, il agira conformément aux règles de vie édictées par une communauté croyante, dans le respect de la piété, sans avoir d'opinion arrêtée sur le sujet.

Pour autant, une telle attitude d'obéissance aux lois et coutumes **n'exclut pas la possibilité d'entrer en conflit avec elle**. Les coutumes et lois donnent un cadre pour agir, mais d'une part ce cadre peut en lui-même être conflictuel (on peut ainsi agir contre une loi au nom d'une autre loi), et d'autre part il n'empêche pas d'accomplir un choix en fonction d'une situation particulière, au cas par cas. Comme l'indique Sextus Empiricus dans *Contre les mathématiciens* (XI, 162-166) : « Il faut aussi mépriser ceux qui pensent que le sceptique est réduit à l'inaction ou à la contradiction [...] parce que, une fois sous le pouvoir d'un tyran et contraint de faire quelque chose d'indicible, soit il n'accepte pas l'ordre et choisira volontairement la mort, soit fuyant les souffrances, il fera ce qu'on lui ordonne [...]. Mais lorsqu'ils disent cela, ils ne comprennent pas que le sceptique ne vit pas suivant un raisonnement philosophique (il est inactif en ce qui concerne ce dernier), mais suivant l'observation non philosophique, il peut choisir certaines choses et en fuir d'autres. Donc s'il est contraint par un tyran de faire quelque chose de défendu, il choisira au cas par cas une chose et en fuira une autre, selon la préconception des lois et des coutumes ». **Agir sans juger n'est pas synonyme de lâcheté ou de passivité ; l'indifférence ne contredit pas l'action mais la redouble**. Le sceptique est celui qui refuse de s'abandonner au fanatisme des croyances et des dogmes ; il est, certes, porteur d'une éthique minimale en ce que son indifférence l'ouvre à la pluralité des opinions, mais elle ne le dispense pas de choisir et prendre ses responsabilités, notamment lorsqu'il s'agit de combattre toute forme de dogmatisme sectaire et tyrannique.

NOTION CLEF

L'epokhê

La notion d'*epokhê*, centrale pour le scepticisme, trouve son origine du côté du stoïcisme : elle désigne au départ la suspension de l'assentiment face à une impression sensible suspecte. Mais alors que cette suspension du jugement est temporaire et exceptionnelle chez les stoïciens, elle est au contraire durable et normale pour les sceptiques. *L'epokhê* sceptique va ainsi consister dans le fait de se retenir de donner son assentiment, de se libérer de la précipitation du jugement en le suspendant, ce qui est un premier pas en direction d'une nouvelle manière

de vivre sans opinion et, peut-être, d'atteindre le repos de l'âme. Cette dimension éthique et pratique de l'*epokhê* sceptique la distingue de l'usage qui en sera fait par la suite dans la tradition philosophique. On peut par exemple mentionner la mise en oeuvre du doute radical et de la suspension du jugement dans le domaine épistémologique avec Descartes, dans ses *Méditations métaphysiques* (1641), afin de parvenir à une certitude stable servant de fondement à la connaissance, ou encore avec Dewey, dans *Comment nous pensons* (1910), qui y voit l'essence de la pensée critique et le moteur de l'enquête épistémologique. Mais c'est surtout dans le domaine phénoménologique, avec Husserl, que l'*epokhê* prend une nouvelle dimension : consistant en un acte d'interruption du cours ordinaire de nos croyances et de notre attitude naturelle à l'égard du monde, l'*epokhê* phénoménologique permet d'aller au-delà du simple affranchissement à l'égard d'une réalité existant objectivement à l'extérieur de nous en posant l'existence d'un champ de pure conscience, dans lequel apparaissent et prennent sens les objets.

TEXTE CHOISI

Le miel est-il amer ou sucré ?

« [Voici] le quatrième mode de la suspension du jugement. Il s'agit du mode qui prend son nom d'après les circonstances, où par "circonstances" nous entendons les "conditions". Nous disons l'observer dans les états naturels ou contre-nature, en étant éveillé ou endormi, selon l'âge, selon si nous sommes en mouvement ou en repos, selon la haine ou l'amour, selon si nous sommes dans le besoin ou rassasiés, selon si nous sommes ivres ou sobres, selon nos conditions antérieures, selon si nous sommes dans l'assurance ou dans la crainte, selon si nous sommes dans la peine ou dans la joie. [...] Le même manteau apparaît orange aux personnes dont les yeux sont imprégnés de sang, mais pas à moi. Et le même miel m'apparaît sucré, mais amer aux personnes souffrant de jaunisse. Si une personne déclare que c'est le mélange de certaines humeurs qui, à partir des objets existants, produisent des apparences inappropriées chez les personnes qui sont dans un état contre-nature, il faut répondre que puisque les personnes saines ont aussi des mélanges d'humeurs, il est possible que ces humeurs puissent faire en sorte que les objets extérieurs apparaissent de différentes manières aux personnes saines, tandis qu'ils sont par nature selon la manière dont ils apparaissent aux personnes qui se trouvent dans un état que nous disons contre-nature. Concéder en effet à un ensemble d'humeurs le pouvoir de changer les objets extérieurs, mais pas à un autre, a tout l'air d'une fiction, puisque de même que les personnes saines sont dans un état naturel pour le sain, mais contre-nature pour le malade, de même les personnes malades sont dans un état contre-nature pour les personnes saines, mais naturel pour les personnes malades, de sorte qu'ils sont, eux aussi, dans un état relativement naturel et dignes d'être crus. [...] Puisque donc il existe tant d'anomalies qui dépendent des conditions, et puisqu'à des moments différents les personnes

se trouvent dans des conditions différentes, il est sans nul doute aisé de dire comment chaque objet existant apparaît à chaque personne, mais il n'est pas aisé de dire ce qu'il est ; car en réalité les anomalies sont indécidables. »

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 100-112.

ANALYSE

Les modes (*tropos*) sont des manières d'argumenter mises en œuvre par les sceptiques afin de dissoudre la prétention à la vérité des dogmes philosophiques adverses. Parmi ces différentes stratégies argumentatives, l'une d'entre elles consiste à relativiser le jugement adverse en le rapportant aux circonstances ou aux conditions (*diatheseis*) dans lesquelles il est émis, c'est-à-dire aux états du sujet qui sont susceptibles de varier. Parmi ces différentes conditions (l'état de sobriété ou d'ivresse, de veille ou de sommeil, de joie ou de crainte, etc.) se trouve celle de l'état qualifié de sain et naturel, souvent pris pour norme de vérité du jugement, par opposition à l'état pathologique et contre-nature : le miel est sucré puisqu'il apparaît sucré à la personne en bonne santé, et il ne peut être dit amer parce qu'il n'apparaît tel qu'aux personnes malades, c'est-à-dire dans un état contre-nature, anormal. Or c'est justement cette normalité et cette normativité de l'état de santé que relativise Sextus : la maladie est toute aussi naturelle, ou normale, que la santé (pourquoi, dès lors, prendre l'une plutôt que l'autre comme norme du jugement ?), et les deux consistent, selon les conceptions médicales de l'époque, en un certain mélange d'humeurs (la maladie résultant d'un déséquilibre d'humeurs, et la santé d'un équilibre). Or de même que la sensation d'amertume dépend d'un mélange déséquilibré d'humeurs conduisant à la maladie, de même la sensation de douceur dépend d'un mélange équilibré d'humeurs conduisant à la santé ; dans les deux cas, c'est d'une condition, d'un état de l'observateur qu'est inférée une qualité de la chose, et non de la chose elle-même. Cela ne veut pas dire que le scepticisme est un relativisme : alors que le relativiste soutiendra que le miel est doux pour les uns et amer pour les autres, le sceptique, lui, est conduit à suspendre son jugement sur une quelconque qualité du miel : de ce qu'est le miel, on ne peut rien dire ni savoir. Loin d'être une exception, l'anomalie et l'irrégularité des choses sont la norme, et il y a une indécidabilité du réel qui nous empêche d'émettre un quelconque jugement définitif à son sujet.

MODE D'EMPLOI

La pensée sceptique est incontournable cette année. Nous conseillons vivement aux élèves de ne pas se contenter de cet article et de consulter la vie de Pyrrhon exposée par Diogène Laërce et, surtout, de parcourir personnellement les *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus. De Montaigne à Wittgenstein en passant par Descartes, Hume ou Husserl, l'influence de la pensée sceptique

fut si importante dans l'histoire de la philosophie qu'un retour aux textes fondateurs ne peut être que bénéfique pour comprendre l'importance du thème de la suspension du jugement.

Il sera précieux de bien maîtriser ce concept pour traiter les nombreux sujets qui porteront sur lui directement (« Peut-on se passer de juger ? », « Manquer de jugement », « Faut-il comprendre sans juger ? ») ou indirectement (« Bien juger », « Peut-on tout juger ? »). Les implications métaphysiques du non-jugement pourront être mises à profit dans les sujets portant sur le rapport entre jugement, réalité et connaissance (« Jugement et vérité », « Que nous apprend le jugement ? »), et les implications pratiques et éthiques seront utiles pour penser des sujets reliant jugement et action (« Juger avant d'agir », « Se juger »).

Chapitre 2

La « puissance du jugement » chez Descartes

Sébastien Blanc

Il y a deux écueils qui menacent sans cesse le jugement et sur lesquels Descartes n'a eu de cesse de nous mettre en garde. Celui de la prévention et celui de la précipitation. Dans le premier cas, le jugement ne dépasse pas l'ordre de l'apparence : jouet de l'imagination, de l'habitude ou de la coutume, il en reste à la surface des choses, à l'impression première. C'est ainsi que je juge que le bâton plongé dans l'eau est brisé. Être prévenu, c'est juger à l'avance, juger à partir d'un ancien savoir, en somme : pré-juger. Voilà aussi pourquoi la prévention nous ramène au temps de l'enfance (cf. par exemple, *Discours de la méthode* AT, VI, 13)¹, celui où la raison ne s'est pas encore véritablement trouvée, où l'âme étroitement liée au corps, pâtit directement de ses impressions trompeuses (*Principes de la philosophie*, AT, IX, vol 2, p. 58). La précipitation est d'un autre ordre en ceci qu'elle ne relève pas, au sens strict, du préjugé². Elle ne survient pas avant le jugement mais dans l'acte de juger. Si c'est l'enfant surtout qui est prévenu, c'est bien souvent le savant qui se précipite : par orgueil, paresse, ou maladresse dans l'enchaînement déductif. Dira-t-on que la précipitation est d'une certaine façon volontaire ? Ce serait absurde, si cela revenait à admettre que nous voulons nous tromper. Mais, la précipitation témoigne de ce que la volonté étant infinie en nous, elle cherche à conclure avant que l'entendement fini n'ait pu parvenir à une parfaite évidence. Il entre donc dans le jugement deux facultés d'inégale extension. L'excès de la volonté nous conduit assurément vers l'erreur, et cela décide d'un premier problème : il s'agira de savoir comment la maintenir dans les limites de l'entendement pour qu'elle affirme seulement ce qu'il lui présente de façon certaine. Mais ce même excès atteste aussi de la liberté de l'esprit et de sa capacité à se décider en dehors de toute certitude, et même, parfois, contre elle. Voilà un deuxième problème. Que le jugement puisse s'affranchir de l'ordre du vrai comme de celui du bien, qu'il soit dans le

-
1. Pour toutes les références nous citons dans l'édition *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, 11 tomes (13 vol.), Léopold Cerf, 1897-1910 (nouvelle présentation, Vrin-CNRS, 1996). Noté AT, tome, volume et page. Pour la traduction française des textes en latin, nous renvoyons à d'autres sources.
 2. La distinction entre prévention et précipitation apparaît à différents endroits du corpus cartésien. Cf. en particulier : *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 18. Cette distinction n'est pas toujours aussi tranchée que celle que, pour les besoins de notre analyse, nous proposons. Cf. en particulier le premier article des *Principes de la philosophie* (AT, IX, p. 25).

sujet fini que nous sommes la marque de l'infini, et qu'il nous revienne en matière de morale de décider en l'absence d'un savoir certain, c'est aussi la découverte vertigineuse de Descartes. Comment bien juger ? La question n'a pas le même sens dans l'ordre du savoir et de l'enchaînement rigoureux des raisons, et dans l'ordre pratique et de la contingence des affaires humaines.

*So I'm standing at the crossroads/Imprisoned by this doubt
As if by doing nothing/I might find my way out*
Calvin Russel, *Crossroads*, album *Sounds for the fourth world*, 1991.

*Et si le temps m'offrait/L'aumône de lui-même
Je l'utiliserais/Encore et bien fait
A aimer ce que tu es/À aimer ce que je suis
En somme/Aimer ce que nous sommes*
Christophe, *Mal comme*, album *Aimer ce que nous sommes*, 2008.

« Le bon sens, écrit Descartes au seuil de son *Discours de la méthode*, est la chose du monde la mieux partagée » (AT, VI, p. 1-2). La formule, presque aussi célèbre que celle du « Je pense donc je suis » qu'on trouve un peu plus loin dans le texte, n'en est pas moins équivoque. Elle dit d'abord, la prétention des hommes à avoir sur toutes choses une opinion aussi spontanée qu'assurée. L'égalité répartition du bon sens signifie, simplement et ironiquement, que nous avons un avis sur tout : Dieu, le mercato, le désordre planétaire et la cuisson du rôti dominical. Pourtant, cette certitude renvoie à autre chose que l'humaine fatuité. Car la suite du texte ajoute et corrige : « mais plutôt cela témoigne que **la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale entre les hommes** ». Ce « mais plutôt » n'annule peut-être pas le premier constat mais il interdit de comprendre le « bon sens » comme une simple opinion puisqu'il est identifié à la « raison » et « à la puissance de bien juger ». Que ces termes soient équivalents, voire synonymes, est un indice de la prise de distance de Descartes à l'égard de la scolastique. Dire de la raison qu'elle n'est rien d'autre que le bon sens, c'est opposer aux « disputes » (AT, VI, p. 8) érudités et à la « philosophie spéculative » (AT, VI, p. 61) de l'École, « les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent » (AT, VI, p. 13). Nul n'est besoin d'être savant pour détenir la vérité. **L'erreur vient donc de ce que nous jugeons mal et non d'un défaut de raison.** Dire, d'autre part, que la raison n'est rien d'autre que la puissance de juger, c'est refuser la distinction des trois opérations de l'intellect que Saint Thomas propose. Selon lui, l'esprit commence par appréhender (*apprehensio*) une idée ou un objet, il en juge (*iudicatio*) ensuite pour proposer enfin un raison-

nement (*ratiocinatio*)¹. Parce qu'il relève d'abord de l'évidence, de sa clarté et de sa distinction, l'acte par lequel nous connaissons n'est pas décomposable en moments distincts et l'on sait en quelle piètre considération Descartes tient « les machines de guerre des syllogismes² ». En lieu et place du « grand nombre de préceptes dont la logique est composée » (AT, VI, p. 18), Descartes en retient seulement quatre. Mais le *Discours* n'ambitionne pas seulement de nous donner une méthode « pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ». Dès la fin de la première partie, annonçant ainsi la « morale par provision », Descartes assigne à la recherche du vrai une finalité pratique : la méthode doit aussi nous permettre de « voir clair en [nos] actions, et marcher avec assurance en cette vie » (AT, VI, p. 10). En matière de morale, c'est encore la diversité des mœurs et des opinions qui l'emporte ; mais, en ce domaine, bien juger revient non plus à énoncer le vrai avec certitude, mais à déterminer le meilleur parti probable.

I. Savoir bien juger : le fondement du savoir

Diversité des sciences et unité du jugement

Dès 1628, *Les Règles pour la direction de l'esprit* s'efforcent de donner à la raison en quête du vrai une méthode. Descartes y part d'un constat, celui de la controverse qui agite les sciences et semble rendre vaine et dérisoire leur étude : « Il existe à peine dans les sciences une seule question sur laquelle des hommes d'esprit n'aient pas été d'avis différents » (*Règles*, p. 205), déplore la deuxième règle. Pourtant et paradoxalement, non seulement ce désaccord ne ruine pas le projet d'une science universelle, mais, plus encore, il l'appelle. Car c'est entre les sciences qu'il y a contradiction, non dans l'esprit, étant entendu que, poursuit Descartes, « toutes les fois que deux hommes portent sur la même chose un jugement contraire, il est certain que l'un des deux se trompe ». Cette certitude qui surgit malgré – ou plutôt grâce à – la controverse fait aussitôt signe vers le lieu de sa résolution : tout esprit (il s'agit donc bien d'en appeler au « bon sens »), sans l'appui d'une démonstration ou d'une quelconque érudition, arrivera à la même conclusion que Descartes. Les sciences ont beau être diverses et contradictoires, l'intelligence humaine est une et la raison, pour peu qu'elle ne se risque pas en affirmations douteuses, en « jugements hasardés » (*Règles*, p. 208) ne saurait errer. Voilà pourquoi la première règle affirme :

« Les sciences toutes ensemble ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste une et toujours la même quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature

1. Pour plus de détail sur cette distinction et la théorie aristotélico-scholastique du jugement, ainsi que sa critique et son héritage chez Descartes, on se reportera à la première partie de l'article de D. Perler, « La théorie cartésienne du jugement », in *Les Études philosophiques*, 2004/4, n° 71, p. 461-483.
2. *Règles pour la direction de l'esprit*, in *Œuvres de Descartes*, texte établi par Victor Cousin, Levrault, 1824-1826, tome xi, p. 206. Noté désormais *Règles*, suivi du numéro de la page.

plus de changements que la diversité des objets n'en apporte à la nature du soleil qui les éclaire. » (*Règles*, p. 202)

C'est bien du côté du sujet connaissant qu'il faut ressaisir l'unité des sciences; c'est bien de l'intuition d'un savoir immédiatement donné à l'esprit qu'il convient de partir. Le critère de la vérité n'est plus celui de l'adéquation des choses et de l'esprit mais celui de la certitude ou de l'évidence. Comment ne pas être tenté de lire dans ces lignes une préfiguration du renversement copernicien que Kant imposera à la philosophie? En nous enjoignant de « *diriger l'esprit de manière à ce qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui* », (*Règles*, p. 201) la première règle ne renvoie-t-elle pas à la source transcendante de tout vrai savoir?

La *mathesis universalis* et l'école du jugement

S'il est une science qui atteste de la solidité et de la vérité de nos jugements, ce sont bien les mathématiques. Le *Discours de la méthode* ne dira pas autre chose : si Descartes se plaît aux mathématiques c'est « à cause de la certitude et de l'évidence de leur raison » (AT, VI, p. 7)¹. Le projet d'une *mathesis universalis* n'est pas séparable de l'entreprise cartésienne; il doit cependant être bien évalué : l'arithmétique et la géométrie méritent d'être étudiées, non pour elles-mêmes dira la conclusion de la deuxième Règle, mais parce « leur objet à elles seules est si clair et si simple, qu'elles n'ont besoin de rien supposer que l'expérience puisse révoquer en doute, et que toutes deux procèdent par un enchaînement de conséquences que la raison déduit l'une de l'autre » (*Règles*, p. 208). On voit par conséquent quel est le privilège des mathématiques : elles ne nous promettent pas d'accéder à de pures et vides idéalités, elles ne sont pas un « exil métaphysique² », mais d'abord un rempart contre l'erreur. **Le jugement peut et doit bien en un sens s'exercer à l'école des mathématiques** mais l'esprit ne saurait s'en tenir « à résoudre certains problèmes dont les calculateurs et les géomètres amusent leurs loisirs » (*Règles*, p. 218). Parce que le projet cartésien consiste à « se rendre comme maître et possesseur de la nature » (AT, VI, p. 62), il serait vain d'encombrer l'esprit par des démonstrations puériles et superficielles et de « pareilles bagatelles ». Le *Discours* s'étonnera encore, et dans le même sens, qu'on n'ait pas réussi à bâtir sur le fondement assuré des mathématiques quelque chose de « plus relevé » (AT, VI, p. 7). Or, telle est bien toute l'ambition de Descartes.

La troisième règle recense, à partir du paradigme mathématique, « les moyens par lesquels notre entendement peut s'élever à la connaissance sans crainte de se tromper » (*Règles*, p. 211-212). Et Descartes poursuit, non sans malice là encore à l'égard de la scolastique : « Or, il en existe deux, l'intuition et la déduction ».

1. Cf. également : « il n'y a que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes » (AT, VI, p. 19).

2. N. Grimaldi, *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2010, p. 72.

Le jugement comme articulation de l'intuition et de la déduction

L'intuition ne renvoie pas à un voir sensible mais à la seule attention de l'esprit – à la seule « lumière naturelle » – lorsque, se tournant vers ses objets, il les saisit de façon claire et évidente, c'est-à-dire encore de façon indubitable. « C'est ainsi que chacun peut voir intuitivement qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est terminé par trois lignes » (*Règles*, p. 212). Autre chose cependant est de déduire d'évidences données dans l'intuition des conséquences qui ne s'y trouvent pas immédiatement jointes. Le théorème de Pythagore, par exemple, n'est pas entièrement donné à une intuition directe. La déduction consiste à enchaîner entre elles de façon continue des intuitions certaines. Descartes reconnaît bien par là le primat et la supériorité de l'intuition. Et, en un sens, c'est comme s'il lui avait fallu concéder une place à la déduction dans l'acte de connaître (« On pourrait peut-être se demander, écrit Descartes, pourquoi à l'intuition nous ajoutons cette autre manière de connaître par déduction ». Ou encore : « Mais nous avons dû admettre ce nouveau mode » (*Règles*, p. 213)). Bien plus : la faiblesse de la déduction n'est-elle pas reconnue à demi-mot lorsque la suite du texte précise : « la déduction n'a pas besoin d'une évidence présente comme l'intuition, mais [...] elle emprunte en quelque sorte toute sa certitude de la mémoire » (*Règles*, p. 214). La formule est pour le moins flottante et le sort de la déduction, confié à la mémoire dont Descartes admet lui-même la faillibilité, bien faiblement assuré.

Il faudrait évidemment parcourir l'ensemble du texte pour prolonger ces analyses. La lecture des quatre premières règles permet pourtant de saisir l'ambition du projet cartésien mais aussi, en partie, ses limites. Alors qu'il était question de ramener la diversité des sciences à la simplicité de l'acte qu'elles présupposent, Descartes est conduit à définir le jugement comme la combinaison de l'intuition et de la déduction. Mais qui pourrait nous garantir de l'absolue continuité de ces « longues chaînes de raison » auquel le jugement se trouve désormais suspendu ? D'autre part, l'évidence de l'intuition elle-même est davantage posée que prouvée : **il reste encore non seulement à fonder la certitude de la pensée mais encore à comprendre comment l'ordre des raisons s'articule avec l'ordre de l'être.** Est-ce pour avoir pressenti ces insuffisances que Descartes a laissé inachevées les *Règles* ?

II. Le sens métaphysique du jugement

Le doute et la suspension du jugement

Ces questions laissées en suspens supposent une reprise et une radicalisation de l'interrogation. C'est sur un plan métaphysique qu'elles doivent se poursuivre s'il faut s'enquérir de la nature du sujet pensant (ce sera l'objet de la II^e Méditation) et de ce qui, au-delà de la certitude actuelle de l'esprit, permet de garantir la vérité (III^e Méditation). Cette radicalisation dans l'interrogation a un nom chez Descartes : c'est l'exercice du doute. La deuxième règle l'évoquait déjà en recommandant de

« nous occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d'acquiescer une connaissance certaine et indubitable » (*Règles*, p. 204). Mais le *Discours de la méthode* et, plus encore, les *Méditations métaphysiques*, vont conférer au doute un sens non plus seulement épistémique mais proprement métaphysique. En s'employant « à détruire toutes [s]es anciennes opinions » (AT, IX, p. 13), Descartes est conduit à douter des vérités sensibles mais aussi des vérités mathématiques et de la raison elle-même, sur lesquelles les *Règles* et le *Discours* continuent de fonder le savoir. C'est la fiction du malin génie qui porte à son paroxysme l'entreprise du doute et interdit désormais au sujet pensant de s'appuyer sur aucune certitude. Le malin génie ne vient pas se substituer à l'hypothèse d'un Dieu trompeur : il est le doute hypostasié en une figure absolue, un rappel à l'ordre que le sujet s'adresse à lui-même, craignant de retomber dans ses « anciennes et ordinaires opinions » et employant donc « tous [s]es soins à [s]e tromper [soi]-même » (AT, IX, p. 17). Il faut, à la suite de Grimaldi, noter une inversion remarquable par rapport au début de la première méditation et à l'usage naturel du doute : « Désormais ce n'est plus le douteux qui déterminera notre doute, mais notre doute qui déterminera le douteux¹ ». Ce doute radicalisé risque de nous conduire à un scepticisme tout aussi radical (« Y a-t-il au monde quelque chose de certain ? » s'interroge par deux fois le début de la deuxième méditation (AT, IX, p. 19)) mais il permet aussi de révéler en creux la puissance du jugement :

« Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. » (AT, IX, p. 18)

On sait comment la deuxième méditation retourne, avec le *Cogito*, la passivité du sujet trompé en activité du sujet pensant. Mais ce retournement n'est-il pas déjà plus qu'amorcé en cette fin de première Méditation ? Le doute ne signifie plus négativement l'absence de certitude, mais parce qu'il est le choix dans lequel le sujet s'engage tout entier, il devient manifestation active de sa puissance. Puissance négatrice, puissance de refus seulement, puissance dérisoire, en conclura-t-on. Ce serait méconnaître l'essentiel : en quelques lignes, **le jugement, en attestant de l'infinie volonté du sujet, acquiert un sens proprement métaphysique**. On pourrait s'étonner de ce que le *Cogito* ne semble pas garder trace de cette découverte révolutionnaire et préfère célébrer, plus modestement, l'évidence indubitable d'un je pensant.

Juger : dialectique de l'entendement et de la volonté. Comment l'erreur est-elle possible ?

C'est dans la quatrième méditation métaphysique que la question du jugement se trouve abordée pour elle-même. Il aura fallu d'abord lever l'hypothèque du malin génie et s'assurer, à travers la démonstration d'un Dieu véracé, d'un accord entre

1. N. Grimaldi, *op. cit.*, p. 231.

l'ordre des pensées et l'ordre du monde. Le statut de cette quatrième partie est ambigu. Son titre (« Du vrai et du faux ») nous oriente d'abord vers un problème épistémologique-psychologique : comment l'erreur est-elle possible s'il est vrai que nous en sommes désormais prémunis, le Dieu véracé ayant chassé le malin génie et substitué à l'universelle fausseté l'universelle vérité ? Puisque l'erreur est *toujours possible*, il faudra bien rendre compte au moins de son existence de fait. Or, une telle difficulté est aussi, et inséparablement, métaphysique-théologique : si l'erreur est en nous le signe d'une imperfection, comment est-elle compatible avec la perfection que le créateur a mis en toute chose¹ ? Des *Règles* au *Discours*, c'est-à-dire en s'en tenant à un point de vue psycho-épistémologique, les errances du jugement sont toujours de mon fait. Parce que désormais la validité du jugement est aussi adossée à Dieu, le problème se complique.

« J'expérimente en moi-même une certaine puissance de juger, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu » (AT, IX, p. 43), lit-on au début de cette quatrième Méditation, comme si elle reprenait, après un long détour, le fil de la première. Or, si « je me trompe », lit-on un peu plus loin, « cela dépend du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul, je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. » (AT, IX, p. 45)

Juger, ce n'est donc pas seulement entendre, concevoir ou apercevoir. C'est encore affirmer par un acte de volonté ce que l'esprit nous présente. La douzième Règle proposait déjà de distinguer « la faculté de l'intelligence qui voit et connaît les choses, de celle qui juge en affirmant et en niant » (*Règles*, p. 272). Mais, outre que cette remarque ne donnait lieu à aucun développement particulier, on notera aussi que le jugement se trouvait alors identifié avec la volonté en ce que c'est elle qui affirme ou nie. Or, dans les *Méditations*, c'est bien la dialectique de la volonté et de l'entendement qui rend concevable l'erreur et le jugement ne se réduit pas à la seule volonté. L'entendement, à lui seul, ne saurait se tromper : nos connaissances sont certes limitées, mais, à nous en tenir à ce que nous savons, nous ne saurions nous tromper². La volonté est-elle alors en cause ? Pas davantage, et on peut ici entendre la réponse épistémologique-psychologique des *Principes* : « parce que nous savons que l'erreur dépend de notre volonté, et que personne n'a la volonté de se tromper, on s'étonnera peut-être qu'il y ait de l'erreur en nos jugements. » (AT, IX, vol 2, p. 42). Ou encore la réponse théologique et métaphysique des *Méditations* : parce qu'elle est dans le sujet fini que je suis la marque de l'infini, parce « qu'elle me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (AT, IX, p. 45), la volonté est hors de cause.

1. Sur l'entrecroisement de l'approche épistémologique-psychologique et métaphysique-théologique, on se reportera aux pages très précises de M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I, « L'âme et Dieu », Aubier, 1968, p. 286-330.

2. Sur ce point il faut se référer à la subtile distinction issue de la III^e *Méditations métaphysiques*, entre « ne pas avoir » et « être privé de ».

« D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égaré fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche. » (AT, IX, p. 46)¹

C'est donc la différence entre le caractère fini de l'entendement et le caractère infini de la volonté qui est source d'erreur. Il est aisé d'en conclure que si la volonté se tient dans les limites de ce que l'entendement lui présente avec clarté et distinction, je ne peux errer dans mes jugements. **Juger, dans ce cas, revient à accepter le vrai. Mais alors, en quoi le jugement est-il encore libre s'il est vrai que nous n'avons pas d'autre choix que d'admettre que « 2 et 2 font 4 »?**

L'équivoque du jugement. Le statut de l'indifférence

Dans la dialectique de l'entendement et de la volonté, lorsqu'il est question de juger de la vérité, c'est bien l'entendement qui l'emporte au point que la volonté plie et s'incline devant le vrai. Il est remarquable que cette situation soit à l'exact opposé de celle de la première méditation : dans l'expérience du doute, c'est inversement la volonté qui commande à l'entendement et le contraint à tenir le douteux pour faux². Dans le premier cas donc, le jugement est adhésion positive à la vérité, mais la volonté alors cesse d'être autonome. Dans le second, la volonté est bien autonome, mais elle n'affirme rien et se contente de refuser de donner son assentiment. De la première à la quatrième Méditation, c'est comme si le sens du jugement s'était entièrement retourné. Sartre a bien mis en lumière cette tension dans le texte cartésien : tout se passe comme si Descartes ne parvenait pas à rassembler le moment négatif du jugement et son moment positif, comme s'il n'osait pas, une fois l'autonomie du jugement découverte, aller jusqu'au bout de ce qu'elle impliquait : l'affirmation d'une liberté infinie de l'homme, jusque dans la possibilité de décider du bien et du vrai. Ainsi, la volonté a beau être en moi « si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue » (AT, IX, p. 45), reste qu'elle est « incomparablement plus grande en Dieu ». Pour Sartre, Descartes, « pris dans les entraves du catholicisme et du dogmatisme », « sublime » et « transpose³ » en Dieu, source unique du bien et du vrai, une liberté qu'il découvre d'abord en l'homme.

Cette tension ou cette équivoque, il nous semble encore possible de la lire à propos de l'indifférence, c'est-à-dire l'état dans lequel je me trouve « lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune

1. *Se tromper* ou *pécher* : le rapprochement des deux verbes dit bien, à nouveau, l'entrelacement des approches gnoséologique et théologique.

2. Cf. : « de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences » (AT, IX, p. 17).

3. J.-P. Sartre, « La liberté cartésienne », in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 76.

raison » (AT, IX, p. 46). On pourrait penser qu'elle est l'occasion d'éprouver au plus haut point le caractère absolu de mon libre arbitre : parce qu'il n'y a aucune raison de choisir tel ou tel parti, parce que je ne sais pas quel parti prendre, mon choix me semble d'autant plus libre et souverain. Descartes pourtant arrive à la conclusion opposée et considère que l'indifférence :

« est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent. » (AT, IX, p. 46)

Situation équivoque là encore, mais dont le sens est finalement tranché, Descartes retenant *plutôt* le défaut d'entendement que le maximum de volonté. On aurait tort pourtant de lire ici à nouveau, et avec Sartre, une forme de renoncement. Car Descartes ne nie pas la liberté d'indifférence; il dit seulement qu'elle est le plus bas degré de la liberté. Nous sommes *d'autant plus* libres que notre choix n'est pas aveugle mais éclairé par une juste connaissance. Si Descartes continue d'appeler « libre » cette adhésion à la vérité, c'est qu'elle ne constitue pas une contrainte extérieure qui viendrait peser sur la liberté, au point de l'annuler comme le craint Sartre, mais bien une décision dans laquelle elle est toute entière engagée¹. Ne trouve-t-on pas dans la définition que Descartes donne de la volonté ces deux aspects? Elle « consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas » (AT, IX, p. 46), c'est-à-dire absolument, sans considération des motifs ou des raisons. Mais la définition se poursuit et se précise : « ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. ». Ce *ou plutôt* n'introduit nulle alternative : il donne à l'acte libre son extension maximale, son sens complet ou encore, son plus haut degré. **S'il est vrai qu'être libre, ce n'est pas seulement avoir le choix mais c'est encore choisir, on ne saurait limiter la liberté à l'instant vertigineux de l'indifférence.** La tension que nous avons cru voir entre *deux moments* du texte cartésien ne serait alors qu'une tension entre *deux moments de l'acte libre*, et Descartes, en un sens, s'efforcerait d'en déployer la totalité temporelle.

Indifférence négative et indifférence positive

Si des ambiguïtés persistent dans les *Méditations*, Descartes s'efforce de les lever en revenant en particulier sur le statut de l'indifférence dans une lettre adressée à Mesland datée du 9 février 1645. À côté de l'indifférence seulement négative – parce que confuse ou privée de lumière – Descartes reconnaît une « indifférence positive », laquelle se manifeste justement dans le refus volontaire de suivre ce que l'entendement nous conseille.

1. Descartes distingue entre « l'inclination » que la volonté reçoit de l'entendement et le fait qu'elle soit « forcée » (AT, IX, p. 47).

« lorsqu'une raison fort évidente nous meut vers un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère nous porter à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours loisible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité manifeste, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien d'attester par là notre libre arbitre. » (AT, IV, p. 173)

Faut-il convenir d'une évolution dans la pensée de Descartes puisqu'il admet désormais une « faculté positive de se déterminer pour l'un et l'autre de deux contraires » dont il n'était pas fait mention dans les *Méditations*? Faut-il plutôt considérer que la lettre n'amende en rien le texte de 1641 mais l'explique seulement? La temporalité de l'action libre dont on pouvait faire l'hypothèse pour rendre compte des tensions du texte de 1641 est à présent abordée pour elle-même : « Il faut remarquer que la liberté peut être considérée dans les actions de la volonté avant l'accomplissement ou pendant l'accomplissement » (AT, IV, p. 173)¹. Avant l'action, c'est-à-dire avant le choix ou la décision, l'indifférence est bien positive et la liberté consiste alors dans « l'usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur ». Si l'on peut parler encore d'indifférence négative, c'est qu'elle qualifie l'esprit indécis, tiraillé entre des raisons contraires et incapable de se décider. **L'indifférent en ce second sens attend une raison d'agir; l'indifférent au premier sens a choisi de se la donner.**

III. Le sens moral du jugement

L'indifférence positive introduit dans l'analyse du jugement un changement radical de perspective. Juger a cessé de se rapporter au vrai dans la mesure même où la toute-puissance du jugement n'apparaît jamais aussi bien que lorsque nous tournons le dos à la vérité. L'accès au sens métaphysique du jugement est aussi un passage à la limite que le bon sens peut réprouber mais non refuser : le choix du faux comme le choix du mal sont des options ouvertes. Tant qu'il était question de « méditer et de connaître » et non « d'agir » (AT, IX, p. 17), la théorie du jugement chez Descartes était commandée par un souci épistémique qui empêchait aussi qu'elle se déploie librement pour elle-même. C'est sur le plan de la pratique et de la morale, et non plus du seul savoir, qu'il faut désormais s'enquérir de son originalité. Non pas qu'il faille attendre 1645 pour voir Descartes s'intéresser aux questions morales – ce souci est aussi ancien que permanent dans son œuvre – mais parce que la lettre à Mesland permet d'en éclairer et d'en réévaluer le sens et l'importance.

1. Traduction du latin dans Descartes, *Œuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1953, p. 1177.

Juger dans le monde du vraisemblable. Sens et portée de la « morale par provision »

La troisième partie du Discours de la méthode interrompt son fil narratif pour élaborer une « morale par provision ». Il s'agit de se pourvoir de quelques maximes afin dit Descartes « que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements » (AT, VI, p. 22). Le projet est donc modeste, dans son contenu comme dans son intention, surtout, il semble provisoire. C'est faute de mieux ou encore en attendant cette « plus haute et plus parfaite morale » (AT, IX, vol. 2, p. 14) qu'évoqueront les *Principes*, qu'il s'agit de convenir de quelques « recettes » vites énoncées et faciles à suivre. À lire la première maxime, c'est bien en effet le sentiment qui domine : le conseil est de suivre les « coutumes » du pays où nous nous trouvons, les opinions majoritairement en cours, car « ce sont toujours les plus commodes pour la pratique, et vraisemblablement les meilleures » (AT, VI, p. 23). Ce conformisme et cette allégeance au vraisemblable sont aux antipodes du premier précepte de la méthode : « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » (AT, VI, p. 18). Mais c'est aussi que, en matière de morale, nous sommes voués au vraisemblable, au provisoire et à l'imparfait. **La morale est le règne du clair-obscur : on y attendrait en vain la lumière de l'évidence et la certitude absolue de l'entendement.** Reste qu'il faut bien agir, opter pour le probable à défaut du certain. C'est ce qu'établit la seconde maxime, permettant ainsi une tout autre compréhension de la première :

« Et ainsi les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables »

Aussi étonnant que cela soit, l'ordre du probable a donc lui aussi sa « vérité très certaine ». À défaut de savoir *quel* chemin prendre, le voyageur perdu en forêt sait, à tout le moins, qu'il faudra prendre *un* chemin et s'y tenir. Parce que l'incertitude conduit à l'errance ou à l'immobilisme, il lui faut décider d'en sortir. Dans ce cas, c'est donc bien la volonté qui supplée au défaut de l'entendement. C'est en elle-même qu'elle doit chercher et trouver le principe de l'action. Voilà pourquoi, elle doit d'abord être d'autant plus « ferme » que la raison a moins de lumière pour se décider. Mais ce n'est pas tout ; il lui faut encore être « résolue » : une fois notre décision prise, nous devons considérer notre choix comme très certain.

« Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. » (AT, VI, p. 24)

Par là, nous voilà aussi délivrés « de tous les repentirs et les remords » qui sont la marque des « esprits faibles et chancelants ».

La dernière maxime tire les conséquences ultimes des deux premières en révélant la seule action qui, dans la contingence des mœurs et des affaires humaines, soit

véritablement en notre pouvoir : la libre disposition que nous avons à l'égard de nos volontés. Il vaut mieux « changer ses désirs » plutôt que « l'ordre du monde » : la célèbre formule ne se borne pas à constater amèrement notre impuissance, elle n'est pas le premier principe d'une morale du renoncement ; tout au contraire, elle fait de la toute-puissance de la volonté la source d'un contentement infini. **C'est pourquoi il ne suffit pas de vouloir. Il faut encore vouloir vouloir.** Tel est le cas de l'homme généreux

La générosité

L'article 153 du *Traité des passions de l'âme* est sans aucun doute l'un des plus décisifs du dernier texte rédigé par Descartes en 1649. La générosité nomme à la fois « la libre disposition que nous avons à l'égard de nos volontés » – une forme de vouloir à la seconde puissance donc – mais aussi l'estime légitime que nous pouvons avoir de nous-mêmes, et enfin la plus parfaite vertu et le plus grand bonheur. Elle condense et permet d'articuler tous les traits de la morale cartésienne qui se fonde, en dernier recours, sur l'exercice « ferme et constant » de notre libre arbitre et l'assurance que nous en avons bien usé.

« Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu. » (AT, XI, p. 445-446)

Reste une difficulté à comprendre. Si la générosité est définie comme le libre usage de notre volonté, comment peut-elle être une passion, c'est-à-dire ce qui, par définition chez Descartes, échappe à la volonté ? C'est que nous ne choisissons pas d'être généreux : il est des âmes généreuses, il en est d'autres pusillanimes. Si Descartes préfère ce terme à celui de magnanimité (grandeur d'âme), c'est précisément qu'on entend en lui l'idée d'une disposition innée (*generositas, genus* d'où provient notre terme « gène »). Pourtant, l'article 161 se demande comment la générosité peut être acquise.

« on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions » (AT, XI, p. 454).

« Il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée » conclut Descartes. En effet ! Tout l'enjeu du *Traité* est, en un sens, suspendu à cette possibilité : **acquérir et développer une âme généreuse, c'est s'assurer d'un remède contre le désordre des passions, ce qui est la condition de possibilité de toute exigence morale.**

Aimer ce que nous sommes

Enfin, l'homme généreux non seulement peut s'estimer légitimement, mais il trouve aussi à ne jamais mépriser personne parce qu'il suppose chez tous la même qualité qu'il trouve en lui et que Descartes nomme ici, pour la première fois, « bonne volonté ». Nous excusons d'autant plus volontiers les fautes des autres que nous y voyons un « manque de connaissance » plutôt qu'un défaut de volonté. Car cette générosité que nous éprouvons en nous, nous la supposons « être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes » (AT, XI, p. 447). La générosité retrouve ici un sens proche de celui que nous lui donnons : elle nous fait prêter aux autres, sans raison, une disposition que nous savons être aussi chez nous sans raison.

Conclusion

« Beaucoup de choses sont admirables (*polla ta deina*), mais rien n'est plus admirable (*deinon*) que l'homme », écrit Sophocle, dans son *Antigone*, traduit ici par un autre poète, Leconte de Lisle. Parmi les qualités qui le rendent « merveilleux », « inquiétant » ou « monstrueux » (selon les différentes traductions du texte de Sophocle), il en est une en particulier qui retiendra notre attention : l'homme est dit « *pantoporos aporos* », littéralement : « plein d'issues, sans issue ». L'oxymore a donné lieu à bien des commentaires et, à nouveau, bien des traductions. Celle de Barbara Cassin : « Passer là où il n'y a pas de passage¹ » a non seulement à nos yeux le mérite de conserver à la formule originale son étrangeté mais d'éclairer deux gestes essentiels de la philosophie cartésienne. Passer ne veut pas dire « forcer le passage » : on passera en dessous ou au-dessus. La première voie, sous-terrain, est celle qui nous conduit au *Cogito* : il s'agit de passer sous les radars du malin génie pour trouver dans l'absence de chemin certain, le début d'un cheminement qui s'énonce sous la forme précaire mais irrécusable d'un « je suis, j'existe ». C'est un point d'Archimède certes, mais aussi le début d'une aventure, la promesse de chemins de vérité qui s'ouvrent. La deuxième voie est celle qui passe par en dessus : en l'absence de tout chemin certain, il revient à la volonté d'en ouvrir un.

NOTION CLEF

Estimer/s'estimer

L'article 149 du *Traité des passions de l'âme* distingue deux sens du verbe estimer. Au sens premier, il ne signifie « ordinairement que les opinions qu'on a sans passion de la valeur de chaque chose ». Estimer signifie ici émettre un jugement plus ou moins incertain. Mais en un deuxième sens, dominant dans le *Traité*, l'estime relève de la passion. Estimer, c'est vénérer ou respecter une

1. B. Cassin, *Le bonheur, sa dent douce à la mort. Autobiographie philosophique*, Paris, Fayard, 2020.

chose ou un aspect de la nature en lui prêtant des vertus extraordinaires (art. 162) : ainsi les païens pouvaient-ils vénérer « des bois, des fontaines ou des montagnes ». Mais ce qui retient par-dessus tout l'attention de Descartes, c'est l'estime de soi et cet intérêt s'explique « parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser » (art. 152). La question morale chez Descartes revient donc à se demander ce qu'il y a de véritablement estimable ou de blâmable en nous. Et puisqu'on peut s'estimer pour de fausses raisons, il s'agit de savoir lesquelles sont « légitimes ». Ainsi, l'orgueilleux s'aime-t-il inconditionnellement (c'est ici le comble du vice) ou encore pour de fausses raisons : son esprit, sa beauté, sa richesse (art. 158) lui semblent des qualités propres alors qu'elles ne tiennent que du hasard de sa naissance ou de la fortune. On ne s'estime justement qu'en appréciant en soi ce qui nous appartient véritablement. « Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » (art. 152). C'est cette juste raison que l'article suivant appelle « générosité ».

TEXTE CHOISI

L'irrésolution est aussi une espèce de crainte qui, retenant l'âme comme en balance entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se déterminer. En quoi véritablement elle a quelque usage qui est bon. Mais lorsqu'elle dure plus qu'il ne faut, et qu'elle fait employer à délibérer le temps qui est requis pour agir, elle est fort mauvaise. Or, je dis qu'elle est une espèce de crainte, nonobstant qu'il puisse arriver, lorsqu'on a le choix de plusieurs choses dont la bonté paraît fort égale, qu'on demeure incertain et irrésolu sans qu'on ait pour cela aucune crainte. Car cette sorte d'irrésolution vient seulement du sujet qui se présente, et non point d'aucune émotion des esprits ; c'est pourquoi elle n'est pas une passion, si ce n'est que la crainte qu'on a de manquer en son choix en augmente l'incertitude. Mais cette crainte est si ordinaire et si forte en quelques-uns, que souvent, encore qu'ils n'aient point à choisir et qu'ils ne voient qu'une seule chose à prendre ou à laisser, elle les retient et fait qu'ils s'arrêtent inutilement à en chercher d'autres ; et alors c'est un excès d'irrésolution qui vient d'un trop grand désir de bien faire, et d'une faiblesse de l'entendement, lequel, n'ayant point de notions claires et distinctes, en a seulement beaucoup de confuses. C'est pourquoi le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des

jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur ; encore que peut-être on juge très mal.

Descartes, *Traité des passions de l'âme*, Art. 170, AT, XI, p. 459-460.

ANALYSE

L'irrésolution est le fait des « esprits faibles et chancelants » dont parle la seconde maxime de la morale par provision. À l'image du voyageur perdu en forêt, attendant l'improbable raison de prendre un chemin plutôt qu'un autre, l'irrésolu ne sait quelle décision prendre ; ou bien il passe de l'une à l'autre dans une errance sans fin, ou bien encore il se retrouve tétanisé. Descartes reconnaît cependant à l'irrésolution « quelque usage qui est bon ». Le contraire de l'irrésolution n'est-il pas la précipitation dont on a vu qu'elle était l'une des causes de nos erreurs de jugement ? Comment, d'autre part, ne pas voir dans l'exercice du doute une forme d'irrésolution méthodique et hyperbolique, l'esprit se refusant d'apporter la moindre créance à ce qui lui semble douteux ? Mais la « suspension du jugement » ne vaut qu'un temps et Descartes, dans le *Discours de la méthode* distingue son entreprise de celles des sceptiques « qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus » (AT, VI, p. 29). L'irrésolution assurément est toujours mauvaise lorsqu'elle ne fait que différer « le temps qui est requis pour agir ». On aura remarqué que la formule est ici quasiment identique à celle qu'on trouve dans la première *Méditation* : « désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qui me reste pour agir » (AT, IX, p. 13). Reste à savoir à quoi est due l'irrésolution si l'on veut s'en sortir. Descartes distingue ici deux cas : l'irrésolution peut être l'incapacité d'un esprit à se décider entre deux fins également désirables. Il semble alors que l'indécision tienne à la nature indécidable du choix, parce que les options présentes sont rigoureusement équivalentes. Mais l'irrésolution nous révèle le plus souvent aussi un trait de caractère, si ce n'est une pathologie : celle de l'« éternel indécis ». L'irrésolution en ce qu'elle est liée à la crainte (cf. article 165) est alors une passion de l'âme. L'esprit inquiet anticipe les remords ou les regrets que son choix pourrait entraîner ; le perfectionniste n'achève jamais son projet parce qu'il craint toujours qu'il y manque quelque chose. Enfin, là même où il n'y aurait pas à balancer, l'irrésolu parvient encore à s'imaginer d'improbables alternatives : « et si jamais ? » se dit-il à l'infini. Contre quoi, il n'y a qu'un seul remède : avoir l'assurance que nous jugeons toujours pour le mieux. Ce qui n'exclut pas qu'on puisse mal juger.

MODE D'EMPLOI

La question du jugement fait de Descartes un auteur intermédiaire entre Aristote d'une part, et Kant d'autre part. Parce qu'il s'efforce de remonter à l'acte même de juger, parce qu'il fait le pari que la question de l'être et de ses déclinaisons multiples se résout dans la simplicité d'un voir qui est toujours et partout le même, Descartes rompt avec la tradition scolastique et anticipe le geste critique de Kant. La définition du jugement comme articulation de la volonté et de l'entendement, telle qu'elle apparaît dans la IV^e *Méditation*, a donné lieu à des critiques qu'on lira chez Gassendi et, encore plus, chez Spinoza. Il convient enfin de réévaluer la « morale par provision » où l'on voit se dessiner une théorie du jugement pratique tout à fait originale. Elle se prolonge non seulement dans le *Traité des passions*, mais aussi dans la correspondance avec Élisabeth. On sera toujours attentif à articuler le jugement de connaissance et le jugement moral ou pratique : de l'un à l'autre, il y a à la fois continuité et distinction.