



CLASSIQUES
GARNIER

PAGANINI (Gianni), « Sanches et Descartes. Subjectivité et connaissance réflexive au temps des sceptiques », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, n° 64, 2016 – 2, p. 173-185

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-06632-3.p.0173](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-06632-3.p.0173)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2016. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

PAGANINI (Gianni), « Sanches et Descartes. Subjectivité et connaissance réflexive au temps des sceptiques »

RÉSUMÉ – Sanches contribua à la naissance de la subjectivité moderne en soulignant le caractère personnel de l'expérience sceptique, contre l'impersonnalité du *phainetai* de Sextus et en surmontant les objections scolastiques contre la connaissance réflexive. Ainsi, il ouvrit la voie à une considération plus positive de la connaissance réflexive et de l'introspection. Sa retenue sceptique et son approche antimétaphysique l'empêchèrent d'avancer dans la direction d'une science comme celle du *cogito*.

ABSTRACT – Sanches contributed to the birth of the modern subjectivity: it stressed the personal feature of the sceptical experience, against the impersonal *phainetai* of Sextus and it overcame the scholastic objections against the reflective knowledge. Thus, Sanches paved the way to a more positive assessment of introspection; by contrast, his own anti-metaphysical approach was an epistemological obstacle that prevented him from proceeding towards a science like that based on the Cartesian *cogito*.

SANCHES ET DESCARTES

Subjectivité et connaissance réflexive au temps des sceptiques

Est-ce qu'il y eut aux débuts de la modernité une conception de la subjectivité et une méthode réflexive avant celles qui furent illustrées par la philosophie de Descartes ? Le scepticisme donna-t-il une contribution marquante en ce sens ? Et quels furent les obstacles épistémologiques que les sceptiques durent dépasser pour aboutir à ce résultat ? Le scepticisme représenta-t-il en lui-même un aide, un obstacle ou les deux à la fois ?

J'essaierai de donner une réponse à ces questions multiples en interrogeant deux figures importantes de la subjectivité moderne, situés aux deux pôles opposés du scepticisme et du dogmatisme métaphysique, juste avant et après Montaigne : je me réfère à Francisco Sanches et René Descartes. Il ne s'agit pas simplement d'une comparaison de doctrines, car l'analyse montrera l'existence de liens véritables de l'un à l'autre. En plus, les questions posées présentent un intérêt philosophique solide, compte tenu que tout un courant de l'interprétation cartésienne a entendu montrer qu'il n'y avait pas vraiment de rapport entre le doute méthodique du philosophe français, d'une part, et de l'autre le doute zététique des sceptiques, anciens ou modernes peu importe.

Relevons tout d'abord qu'en dépit du titre assez impersonnel le *Quod nihil scitur* de Sanches est un récit à la première personne singulière. Bien avant le *Discours de la méthode*, qui se présente lui aussi comme le récit d'une expérience personnelle, et peu d'années avant l'avènement du style très subjectif des *Essais* de Montaigne, le *Quod nihil scitur* veut raconter l'histoire de son auteur et il le fait sous la forme de l'ego. De ce point de vue la comparaison avec le *Discours* est frappante, même si les dénouements des récits respectifs sont opposés : la recherche du vrai savoir aboutit enfin à un échec chez Sanches, alors que Descartes

trouve le bon chemin pour arriver à la vérité. On retrouve toutefois déjà dans le *Quod nihil scitur* le récit d'une expérience vécue et très rude, à travers les errances des sciences et des disciplines de l'École – expérience qui révèle dès le début une exigence très marquée de revenir des *verba* d'autrui aux *res* dont on fait l'expérience directe¹.

Si l'on fait abstraction de certains accents décidément tragiques adoptés par Sanches (celui-ci n'hésite pas à évoquer l'histoire du labyrinthe et à comparer l'échec sceptique à la rencontre avec le Minotaure), il semblerait que les remarques désespérées du *Quod nihil scitur* sur la *varietas* des choses, la *multitudo* et la *confusio* des opinions (« *Ubi multitudo, ibi confusio*² ») se situent directement à l'arrière-plan du *Discours*, lorsque Descartes décrit son itinéraire personnel à travers « la diversité de nos opinions³ ». De même, le sentiment de faillibilité qui affecte les sens et par là se propage à l'esprit (*mens*), en produisant une condition d'incertitude totale (« *perpetuo falli ? numquam certi aliquid deprehendere, nec proinde asserere posse*⁴ ? »), se réfléchira, quelques décennies plus tard, dans l'entreprise cartésienne visant à dégager l'esprit de tous ses préjugés. Cette entreprise se nourrit, comme chez Sanches, d'un esprit systématique de soupçon : « faisant particulièrement réflexion – dit Descartes –, en chaque matière, sur ce qui la pouvait rendre suspecte, et nous donner

1 Pour l'opposition entre *res* et *verba*, et la nécessité de retourner aux choses contre la dérive purement langagière de la *dialectica*, voir F. Sanches, *Quod nihil scitur*, éd. citée (= QNS), p. 47. Ces passages de Sanches (qui reflètent d'ailleurs toute une polémique des auteurs de la Renaissance et du début du XVII^e siècle contre l'aspect purement linguistique de la logique aristotélicienne) doivent être mis en parallèle avec la page de Descartes dans les *Regulae* où le philosophe regrette que dans la plupart des « discussions qui soulèvent des controverses entre les doctes, c'est presque toujours d'une question de mots [*de nomine quaestio*] qu'il s'agit » (AT X, p. 433). On verrait disparaître toutes ces questions de mots [*de nomine quaestiones*] si les philosophes s'entendaient sur le sens des termes (*de verborum significatione*), mais pour ce faire il faudrait diriger la recherche des mots vers les choses : « *Res ex verbis quaeri dicimus, quoties difficultas in orationis obscuritate consistit* » (AT X, p. 433 l. 4-5).

2 F. Sanches, QNS p. 28. Nous convenons avec M. Neto (« Charron's epoché » cit., p. 89) et avec E. Curley (*Descartes against the Skeptics* cit., p. 18, n. 21) que le défi sceptique décisif posé ici à Descartes est l'expérience de la *diaphonia* : « there is nothing which is not disputed and consequently which is not doubtful ».

3 R. Descartes, *Discours* I (AT VI, p. 2 l. 8-12) : « la diuersité de nos opinions ne vient pas de ce que les vns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diuerses voyes, & ne considerons pas les mesmes choses ».

4 F. Sanches, QNS, p. 37, prenant l'aspect d'une véritable déception (« *Quid faciet mens sensu decepta ? Decipi magis ?* »).

occasion de nous méprendre⁵ ». Le parallélisme des deux itinéraires est presque complet, au moins jusqu'à la seconde partie du *Discours*.

Dans son récit, Descartes montre que l'histoire de sa vie commence par une avidité de savoir qui se développe dans tous les domaines (langues, livres anciens, « lecture de tous les bons livres », éloquence, poésie, mathématiques, morale, théologie, philosophie, jurisprudence, médecine, voyages, « sciences curieuses », etc.⁶), mais qui aboutit finalement à la profession du doute généralisé, exactement comme ce qui arrive à Sanches au terme de sa revue des sciences trompeuses de son temps : « *omnia in dubium revocans, quo magis cogito magis dubito*⁷ », dit-il. Et Descartes, pour sa part, revendique, au moins pour les esprits bien nés, le droit de « douter des principes » et de se « défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa creance⁸ ».

Il n'est pas jusqu'aux détails de la critique du QNS qui ne soient repris dans la *pars destruens* du *Discours*. Il suffira ici de rappeler l'avertissement final de Sanches sur l'importance de la « méthode », et la remarque désabusée que très peu de gens savent s'en servir correctement, d'où la très grande et décourageante variété d'opinions d'un « écrivain » à l'autre⁹. On connaît bien l'importance que Descartes lui aussi attribue à l'usage de la méthode, justement pour sortir de la *diaphonia* sceptique en « appliquant bien » l'esprit et dépassant ainsi la « diversité des opinions ». Chez les deux auteurs, cette conscience de la valeur décisive de la méthode va de pair avec le refus de l'autorité, d'abord parce qu'il est impossible de choisir parmi tant de doctes qui se prétendent maîtres (« *Quid ergo faciet in tanta rerum varietate calamitosus iuuenis?*

5 R. Descartes, *Discours* III (AT VI, p. 28 l. 27-31). Pour un très exact parallèle entre Sanches et Descartes sur le motif de la tromperie des sens, v. J. -P. Cavaillé, « Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique », *Revue philosophique*, CLXXXI, 1991, n° 1, p. 3-31, ici p. 15.

6 R. Descartes, *Discours* (AT VI, p. 5-9).

7 F. Sanches, QNS, p. 2.

8 R. Descartes, *Discours*, p. 15.

9 F. Sanches, QNS, p. 44 : « *Nil enim tantum in docendo momentum habet, quantum methodus : quae subinde tam varia hominibus est : quaque uti scire non minus laboriosum, ingenioque plenum est, quam utile : nec minus rarum, quam necessarium* ». Les titres marginaux se déclinent ainsi : « *Laboriosum est scire methodo uti* ». « *Pauci recta utuntur methodo* ». « *Unde scribentium tanta diuersitas* ». On ne saurait regretter assez que l'édition du QNS par E. Limbrick-D. Thomson, pourtant décrite par J. Cottingham comme « *excellent full critical edition* », ait omis les titres marginaux, qui sont manifestement d'auteur ; en outre, ils sont si nombreux et si riches qu'ils apportent une véritable intégration du texte lui-même.

Quem sequetur ? Cui credet ? Huic, illi, nulli »), et ensuite parce que, se fiant à autrui, le disciple – dit Sanches – « ne devient pas docte, mais esclave¹⁰ ». Il serait préférable que l'élève choisisse librement ce qu'il y a de mieux chez chacun des auteurs, et donc, paradoxalement, qu'il « croie à tous et à personne » ; mais c'est justement en ce choix délicat que réside la principale difficulté pour quiconque veut apprendre : c'est tout dire sur le « danger du juge », selon la célèbre métaphore sceptique du juge des controverses¹¹.

Ce sont les mêmes problèmes, on le voit bien, auxquels dut faire face le « jeune » Descartes, et qu'il racontera ensuite dans cette histoire rétrospective de sa vie intellectuelle que le *Discours* veut être. Dans la première partie, l'auteur souligne sa déception à l'égard des autorités magistrales et des sciences pédantesques qui avaient réclamé son assentiment, sans pourtant maintenir leurs promesses de savoir. Exactement comme l'avait fait Sanches, Descartes insiste sur l'impossibilité de se tenir ferme dans une seule opinion, dès qu'on multiplie les maîtres et qu'on connaît autant d'opinions différentes, ou simplement dès qu'on constate les changements dans le temps des sentiments d'une même personne. Tout cela n'est pas seulement un souvenir des tropes de Sextus (surtout le dixième sur la variété des règles de conduite, coutumes, lois, croyances et préjugés dogmatiques), ou de certains essais célèbres de Montaigne. C'est aussi la réminiscence précise d'une page où Sanches décrit la solitude du disciple, ne pouvant pas se remettre avec confiance au jugement d'autrui dans la recherche de la vérité au cœur de la *diaphonia* sceptique.

Au-delà des contenus, c'est la forme même du récit que Descartes reprend de Sanches. En effet, le texte du *Quod nihil scitur* est construit pour décrire les péripéties d'un itinéraire intellectuel à travers les fausses

10 *Ibid.*, p. 45 : « *Si totus se dedat alicui, seruius fit, non doctus ; illiusque dogmata quo iure, quaque iniuria tuetur quantum potest* ».

11 *Ibid.*, p. 46 : « *Quanto enim iudicio eget qui horum lites dirimere conatur ? Quisque enim pro se suas habet rationes, argumentaque, ut sibi videtur, inexpugnabilia. Neque tamen inter hos iudicium ferre sine iudicis periculo est : qui pro quocumque tulerit sententiam, pro eo sibi standum etiam proponit* ». Sur la variété des maîtres en opposition l'un avec l'autre, v. R. Descartes, *Discours* II (AT VI, p. 16 l. 1-4) : « Et pour moy, j'aurois esté sans doute du nombre de ces derniers [de ceux qui se contentent de suivre les opinions des gens plus instruits ou plus habiles], si ie n'auois iamais eu qu'un seul maistre, que je n'eusse point sceu les différences qui ont esté de tout tems entre les opinions des plus doctes ». Les commentaires de Gilson concernant cette page du *Discours* se concentrent pour l'essentiel sur les textes de Montaigne et de Charron (R. Descartes, *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1967, quatrième éd.).

certitudes de toute une culture¹². C'est en gros la même idée qui préside à l'écriture des quatre premières parties du *Discours de la méthode*, ce qui n'a pas manqué de provoquer des problèmes d'interprétation de la part des historiens : comment un jeune garçon (tel que celui dont le *Discours* raconte l'histoire) pouvait-il être tellement critique du savoir de ses maîtres et conscient de l'incertitude de leurs sciences ? Au lieu de dire, avec une certaine audace, comme le fait Ferdinand Alquié, que « le plan du *Discours* est entièrement historique¹³ » et que Descartes y

12 Le problème posé par la forme du récit autobiographique, adopté par Descartes, et partant son appartenance à un genre littéraire dont les origines remontent à l'antiquité classique et à sa reprise à la Renaissance, a été abordé par Stephen Menn, « The *Discourse on the Method* and the Tradition of Intellectual Autobiography », dans J. Miller et B. Inwood (éds), *Hellenistic and Early Modern Philosophy* cit., p. 140-191. Menn a souligné le fait que le *Discours* reprend certains modèles codifiés par Galien et qui ont partie liée au récit d'une expérience de déception à l'égard du savoir codifié qui se transmet par la voie d'autorité, et par conséquent à l'égard des disputes qui en découlent. Le côté proprement sceptique, et sanchesien notamment, de ce genre de récit n'a pas été analysé par Menn ; il mentionne en revanche le *De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma* de Campanella comme appartenant à ce genre littéraire où la critique de la culture acquise et la recherche d'une approche nouvelle du « livre du monde » jouent un rôle important (v. *ibid.*, p. 145-146 ; p. 146 : « These similarities suggest that Descartes and Campanella are both writing in a shared Renaissance genre of intellectual autobiography, with their common features going back to the same ancient model or models »). Par ailleurs, le motif sceptique a influencé l'œuvre de Campanella et spécifiquement cet écrit. L'hypothèse d'une influence quelconque sur le *Discours* ou les *Méditations* est toutefois hors de question, car l'écrit de Campanella, quoique composé en 1632, ne fut publié (par Naudé) qu'en 1642, comme le reconnaît Menn lui-même (*ibid.*, p. 182 n. 5). La question plus générale de l'aspect proprement littéraire du récit cartésien, et donc de ses écarts par rapport à la vérité biographique, subsiste toujours ; nous n'irons cependant pas aussi loin que Schuster en attribuant au récit du *Discours* un caractère tout à fait « mythologique » : cf. John Schuster, « Cartesian Method as Mythic Speech : A Diachronic and Structural Analysis », dans J. Schuster et Richard Yeo (éds.), *The Politics and Rhetoric of Scientific Method*, Dordrecht, Reidel, 1986. Sur le genre littéraire auquel le *Discours* appartient, v. les très fines remarques de Jean Lafond, « Discours ou essai, ou de l'écriture philosophique de Montaigne à Descartes », dans *Descartes : il metodo e i saggi* cit., vol. I, p. 63-75.

13 F. Alquié, dans son éd. des *Œuvres* de Descartes, cit., t. I, p. 552 ; il nous semble toutefois excessif de parler, comme le fait Alquié plus bas (p. 553) d'un « *cogito* inconscient de soi, dont le *cogito* métaphysique ne sera plus tard que la prise de conscience réflexive », si l'on veut donner raison du décalage entre la réalité historique et le récit qui la raconte. Il suffira d'avoir recours à un modèle littéraire (comme celui du QNS) pour voir comment les souvenirs s'organisent selon un paradigme canonique. Il est important de remarquer que notre reconstruction du modèle littéraire du récit à la fois sceptique et autobiographique du *Discours* est indépendante de la réponse que l'on donne aux questions compliquées, et aussi très controversées, de la nature composite ou unitaire du texte, donc de la chronologie de ses différentes couches, et de leur possible contradiction. Cf. l'échange polémique entre Gilbert Gadoffre et Edwin M. Curley, qui soutiennent des positions opposées en

présente sa vie intellectuelle « comme en un tableau » ou « comme une histoire », il nous semble préférable de dire que l'auteur du *Discours* a remodelé ses souvenirs personnels en empruntant à un schème rhétorique et doctrinal dont le QNS pouvait lui donner l'exemple.

On a aussi évoqué, à propos de cette narration cartésienne, la célèbre expression de Montaigne : « l'histoire de ma vie ». Il me semble toutefois que l'*Essai* sceptique par excellence, celui qui a été le plus souvent rapproché de la partie critique du *Discours*, c'est-à-dire l'*Apologie de Raymond Sebond*, est assez différent. L'*Apologie* est écrite à la première personne, oui, mais plurielle, pour la plupart : un « nous » qui, s'étendant à l'humanité entière, finit par estomper la force du « je ». Et soulignons aussi le fait que ces ouvrages, le QNS et le *Discours*, se détachent toutes les deux des formes littéraires typiques du scepticisme ancien, précisément par leur choix du récit à la première personne de l'expérience sceptique, à l'intérieur d'une sorte d'autobiographie intellectuelle. Cette manière d'argumenter le scepticisme une invention des modernes, qui n'a pas d'égal dans le courant pyrrhonien ancien, et que l'on retrouve tout au plus dans le courant néo-académicien, mais sous le mode de la réfutation, comme dans le *Contra academicos* d'Augustin.

Nous avons dit que les conclusions des deux ouvrages sont opposées : la conquête de la certitude, ou au moins la présentation de la bonne méthode pour l'obtenir, chez Descartes, et le refus de toute certitude chez Sanches. Il faudrait toutefois nuancer cette affirmation, en tenant compte que le QNS se termine plus exactement par l'annonce d'un autre « livret » dans lequel l'auteur se serait proposé de décrire « la méthode de savoir, en tant que la fragilité humaine le permet » (« *methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur* »), livret dont on a perdu par ailleurs toute trace, si jamais Sanches l'a écrit vraiment. Au contraire, chez Descartes l'expérience subjective du doute se termine par un triomphe qui est à vrai dire double : triomphe sur le doute, mais aussi triomphe du sujet, dont on assure, par la pensée et dans la pensée, tant la certitude que le fondement métaphysique. Peut-on dire que du côté de Sanches l'échec serait également double, avec la perte de la certitude

la matière, lors du colloque pour le 350^e anniversaire du *Discours de la méthode* : Gilbert Gadoffre, « La chronologie des six parties », dans N. Grimaldi et J. -L. Marion (éds), *Le Discours et sa Méthode* cit., p. 19-40, et Edwin M. Curley, « Cohérence ou incohérence du *Discours* », *ibid.*, p. 41-64 (Curley insiste beaucoup aussi sur le caractère autobiographique de tout le texte du *Discours* : cf. *ibid.*, p. 54-55).

et l'évanouissement métaphysique du sujet, au-delà de la forme littéraire très subjectiviste adopté dans le QNS ? Y aurait-il une symétrie parfaite bien que renversé entre l'ego et le savoir, du côté de Descartes, et du côté de Sanches entre la faillite de la connaissance et l'échec du sujet ?

Sur ce dernier point, l'affirmation ou l'échec du sujet, l'opposition avec Descartes ne tient pas vraiment ; nous verrons, que même en dépit de son acatalepsie, Sanches demeure, avant Montaigne, l'un des pères de la subjectivité sceptique moderne, et avant Descartes un ancêtre de la subjectivité philosophique tout court. Mais tout d'abord il faut se dégager d'un préjugé défavorable, induit par les commentaires dépréciatifs de Gilson sur ces « philosophes de la Renaissance qui se sont engagés dans le doute », et qui auraient fait faillite à cause de leur empirisme foncier. Tout en rendant hommage à Sanches comme à l'un des auteurs de référence de Descartes, dans son *Commentaire du Discours de la méthode*, Gilson finit par le contraindre dans un schéma historique très réducteur. Toute l'importance de Sanches consisterait à confirmer l'idée d'un scepticisme qui ne doute que pour douter, en invitant ainsi Descartes à « marquer par quel trait essentiel il s'en distinguait » (Gilson songe surtout à la phrase célèbre de ce dernier : « Non que j'imitasse pour cela les sceptiques... »). Tout au plus le QNS décrirait bien « la généralité de l'expérience intellectuelle vécue par le jeune Descartes et de l'attente que la philosophie cartésienne allait combler¹⁴ ».

Ce qui a échappé à Gilson est le fait, décisif, que la forme subjective du récit autobiographique et la découverte philosophique de la subjectivité s'impliquent l'une l'autre, bien que de manière différente chez les deux auteurs. Pour saisir l'importance de ce point, il faut revenir sur le thème que nous avons annoncé au début, c'est-à-dire l'existence d'obstacles épistémologiques qui s'opposaient à la découverte du moi au début de l'âge moderne. Ces obstacles venaient surtout de la philosophie scolastique, pour laquelle le statut de la connaissance réflexive s'avère très problématique, sinon impossible, sans l'aide décisif des espèces extérieures.

14 *Ibid.* (pour la cit. de Sanches, v. *ibid.*, p. 267). Dans le *Commentaire* de Gilson il n'y a que quatre références au total au *Quod nihil scitur*. Selon G. Rodis-Lewis (« Doute pratique... » cit., p. 443), les sceptiques « qui ne doutent que pour douter » de Descartes seraient cependant les Pyrrhoniens, et non, comme le croit Gilson (*ibid.*, p. 267-268), les douteurs comme Sanches.

Contre l'approche de Saint Augustin, pour qui le sujet est capable de se saisir directement, presque toute la philosophie aristotélicienne, médiévale et moderne, de Thomas d'Aquin jusqu'à Francisco Suarez¹⁵, avait souligné le statut médiatisé et souvent incertain de la connaissance réflexive. Selon Thomas d'Aquin l'esprit humain ne peut se connaître qu'indirectement, à travers sa connaissance des objets externes, et toute réflexion impliquerait la « *conversio ad phantasmata* ». Se situant dans le même sillage, Suarez affirme qu'à cause de l'union de l'âme et du corps, les sens et les phantasmes produits par les sens sont absolument nécessaires pour produire toutes les pensées, y compris les pensées réflexives : celles-ci ne seraient que des pensées sur d'autres pensées, des pensées à la deuxième intention qui nécessiteraient d'une base dans les connaissances ou espèces sensibles. Dans cette perspective scolastique, ce qui devrait être le plus intime et le plus indépendant de l'externe, finit par à dépendre des sens externes et des phantasmes en provenance de la réalité située au dehors du sujet.

Par rapport à cette tradition, Sanches, qui connaît bien les scolastiques anciens et modernes, se présente comme l'héritier et le novateur à la fois. Il ressent encore de l'interdit scolastique et suarézien contre l'introspection, mais d'autre part il découvre une région de la subjectivité qui en principe se pourrait se passer de toutes espèces sensibles se fondant uniquement sur une connaissance de type réflexif.

Pour apprécier la nouveauté de cet aspect de la pensée de Sanches, il faut prendre en considération toute une partie du QNS peu connue et qui en arrive à établir de véritables certitudes. On peut envisager cet aspect comme un élément de la préhistoire du *cogito*, ou plus exactement comme la découverte d'une subjectivité sceptique, dégagée à la fois des interdits scolastiques et des structures métaphysiques qui deviendront presque obligées avec Descartes.

En effet, à côté de sa profession d'ignorance, Sanches amorce un autre argument, plus positif, qui échappe au principe que l'on ne sait rien (*Nihil scire*). Il s'agit du motif du retour sur soi-même, retour qui fait suite à sa désillusion du savoir, en accompagnant la caution du doute : « *Ad me proinde memetipsum retuli ; omnia in dubium reuocans*¹⁶... ». Encore

15 M. Yrjönsuuri, « Self-Knowledge... » cit., p. 229-236. Cf. aussi F.-X. Putallaz, *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991 ; *idem*, *La Connaissance de soi au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.

16 F. Sanches, QNS, p. 2.

une fois, il s'agit d'un thème qui laissera une trace évidente dans le discours cartésien. Il n'est pas un lecteur qui ne se souvienne de la clôture de la première partie du *Discours de la méthode* où, après avoir appris à « ne rien croire trop fermement » de ce qui lui avait été persuadé « par l'exemple et la coutume », et après s'être délivré « de beaucoup d'erreurs » qui avaient « offusqué » sa « lumière naturelle », Descartes décide de détourner son attention du « livre du monde » pour tâcher « d'étudier en [s]oi-même ». Le texte latin dit : « *serio me ipsum examinare*¹⁷ ». Bien sûr, on pourrait objecter qu'il s'agit simplement du deuxième volet du legs socratique, le premier étant l'acatalepsie (sur lequel avait insisté toute la tradition néo-académicienne, jusqu'à Sanches lui-même¹⁸), et le deuxième reprenant l'invitation delphique à se connaître soi-même.

Malgré cette ascendance illustre, toujours est-il que cette idée du retour sur soi-même prend dans le QNS une signification plus précise, voire technique. Sanches affirme la tripartition des connaissances humaines, selon la différence des « choses que l'esprit connaît de manières différentes ». Après avoir distingué dans la connaissance la *res cognita* et le *cognoscens*, il se concentre sur la « connaissance en elle-même » (*cognitio ipsa*¹⁹), et cela lui permet de remplacer la bipartition traditionnelle (qui distinguait entre la connaissance « externe », par l'entremise des sens, et la connaissance « interne », par le moyen du seul esprit) par une division plus complexe, qui ajoute un troisième membre, celui des connaissances mixtes, « *partim interna, partim externa* ». Mais ce qui est décisif, c'est plutôt la façon d'entendre le premier genre, celui des connaissances « internes ». D'après le QNS, l'esprit ne les connaît plus par l'intermédiaire des « espèces », comme dans la philosophie scolastique, mais en elles-mêmes. Ou, pour être plus précis, ce même par quoi nous connaissons les choses externes se révèle « interne » à l'esprit, et il faut à plus forte raison envisager de la

17 R. Descartes, *Dissertatio de Methodo* (AT VI, p. 545). Cette traduction latine s'inscrit en faux contre l'interprétation de Ferdinand Alquié, selon laquelle l'expression française correspondante (« étudier en moymesme ») n'aurait pas de valeur introspective, mais dénoterait simplement une méthode de méditation et de réflexion : F. Alquié, dans son éd. des *Œuvres* de Descartes, cit., t. I, p. 578 n., se référant au *Discours* (AT VI, p. 10 l. 29).

18 Et sur lequel insiste également Sanches, QNS, p. 8 : « *Hoc enim unum semper maxime ab aliquo expetini, quod modo facio, ut vere diceret an aliquid perfecte sciret : nusquam tamen inveni, praeterquam in sapienti illo, proboque viro Socrate (licet et Pyrrhonii, Academici, et Sceptici vocati, cum Fauorino id etiam assererent) qui hoc unum sciebat, quod nihil sciebat. Quo solo dicto mihi doctissimus indicatur* ».

19 F. Sanches, QNS, p. 30.

même manière tant les opérations par lesquelles l'entendement se comprend (*coniunctiones, diuisiones, comparationes, praedicationes, notionesque*) que la « volonté, la mémoire, l'appétition, la peur, la rage » « et tout autre chose qui est interne à l'esprit, et qui est connu directement par lui-même²⁰ ».

Par cette tripartition des « choses » connues, il semble donc que Sanches en soit arrivé à donner une réponse affirmative à la question qui était au cœur de sa recherche, à savoir s'il est possible de « dire quelque chose qui n'est pas soupçonnée de fausseté²¹ ». Remarquons tout de même que le raisonnement de Sanches se base sur le principe de la « connaissance de l'artisan », selon laquelle il n'y a pas de savoir plus certain que celui des choses que nous faisons nous-mêmes, avec le corollaire théologique que Dieu seul est le dépositaire du savoir complet, en tant qu'il est le créateur de tout (« *Nec enim perfecte cognoscere potest quis, quae non creavit*²² »). Ce principe n'a pas d'équivalent chez Descartes, tandis qu'il refera surface dans l'occasionalisme, après avoir été cultivé par le courant sceptique²³. Chez Sanches, le principe de la « connaissance de l'artisan » s'applique à tout ce qui est fait par notre entendement en lui-même, et s'étend en plus à ce qui advient en lui, selon un critère de transparence à soi-même. Tout cela fait que notre certitude de penser, de vouloir, de désirer, est plus parfaite que la certitude de ce qui arrive de l'extérieur :

*Certior enim sum, me et appetitum habere, et voluntatem : et nunc hoc cogitare, modo illud fugere, detestari, quam templum, aut Socratem videre. Dixi, de his quae in nobis aut sunt, aut fiunt, nos esse certos quod in re sint*²⁴.

20 F. Sanches, QNS, p. 32 : « *Quae autem ab intellectu ipso omnino fiunt, quorumque ille pater est, et quae intus in nobis sunt, non per alias species, sed per seipsa se produnt et ostendunt intellectui. Talia sunt plurima quae sibi ipse fingit : ut etiam cum pluribus discursibus aliquid noui excogitat concluditque : et cum intelligit ipse intellectionem suam : et cum coniunctiones, diuisiones, comparationes, praedicationes, notionesque in se facit ad eaque animum aduertens cognoscit per seipsa. Secundi autem generis sunt omnia interna cum intellectu eadem, quae tamen sine eius opera fiunt, aut sunt : ut voluntas, memoria, appetitus, ira, metus, et reliqua pathemata, et quidquid aliud internum est, quod ab ipso intellectu cognoscitur immediate per se* ».

21 *Ibid.*, p. 8 : « *Hoc unum semper maxime ab aliquo expetivi, quod modo facio ut vere diceret an aliquid perfecte sciret [...] Quid enim dicam quod falsitatis suspectum non sit ? Mibi enim humana omnia suspecta sunt, et haec quae scribo modo* ».

22 *Ibid.*, p. 30.

23 Voir sur ce principe le chapitre très riche d'Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, chap. v « *Divine and human knowledge : knowing by doing* », p. 290-299 (mais l'auteur ne s'occupe spécifiquement ni des sources sceptiques, ni de Sanches).

24 F. Sanches, QNS, p. 32-33.

Il y a toutefois encore une trace de la vieille limitation scolastique qui avait amené à dévaluer la connaissance réflexive. D'après Sanches, ce qui rend « notre condition malheureuse²⁵ », y compris en ce qui concerne la connaissance de soi-même, dépendrait du fait qu'il y a une sorte de proportionnalité inverse entre la « compréhension » et la « certitude » du savoir. Plus l'esprit est certain d'une chose, moins il est capable de la comprendre, c'est-à-dire d'en déployer les contenus, et *vice versa*. Par conséquent, si nous sommes absolument certains du fait que « nous pensons, que nous voulons écrire » *etc.*, au contraire nous « ne savons pas qu'est-ce que c'est que cette pensée, cette volonté, ce désir ». Du point de vue de la compréhension, « la connaissance des choses internes que l'on acquiert sans les sens, est dépassée par la connaissance que l'on a des choses extérieures par l'entremise des sens » – tandis que le contraire arrive à propos de la « certitude²⁶ » « des choses que l'on trouve en nous ou qui sont faites par nous » (*ea quae in nobis sunt, aut a nobis fiunt*). Même les connaissances que nous obtenons par la voie du « discours et du raisonnement » sont beaucoup moins certaines²⁷.

Soulignons le fait que cette description par Sanches de la certitude des choses internes (« *quae in nobis aut sunt, aut a nobis fiunt* ») reparait presque identique sous la plume de Descartes, lorsqu'il définit les *cogitationes* comme « *omnia quae in nobis fiunt*²⁸ », en insistant sur le fait que

25 *Ibid.*, p. 32 : « *Misera est conditio nostra* ».

26 *Ibid.* : « *Certus quidem sum, me nunc haec, quae scribo, cogitare, velle scribere, et optare ut vera sint, et ut a te approbentur : non tamen hoc nimis curare : sed cum considerare nitor, quis sit haec cogitatio, hoc velle, hoc optare, hoc non curare, sane deficit cogitatio, frustratur voluntas, increscit desiderium, augetur cura. Nil video, quod captare, aut apprehendere possim. Et quidem in hoc superatur cognitio, quae sine sensu de internis sit, ab ea, quae de externis per sensus habetur : in hac enim habet intellectus quid capteret, hominis scilicet, lapidis, arborisque figuram, quam a sensu hausit : videturque sibi hominem comprehendere per eius imaginem. In illa vero, quae de internis sit, sin inuenti quod comprehendere possit : discurritque hinc, inde, more coeci palpians, si quid tenere queat. Et id tantum. Contra autem certitudine vincitur cognitio, quae de externis per sensus habetur, ab ea, quae his, quae aut in nobis sunt, aut a nobis fiunt, trahitur* ».

27 *Ibid.*, p. 33 : « *Denique, si ea quae in nobis sunt, aut a nobis fiunt, demas ; certissima omnium cognitio est, quae per sensus sit : incertissima omnium, quae per discursus* ».

28 R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 9 (AT VIII A, p. 7 l. 20-22) : « *Cogitationis nomine, intelligo illa quae nobis consciis in nobis fiunt quatenus in nobis scientia est* ». V. aussi *Iae Responsiones* (AT VII, p. 107 l. 13-14) ; *IVae Responsiones* (AT VII, p. 246 l. 10-17). On pourrait rappeler aussi le passage de la *Deuxième Méditation* : « *Numquid me ipsum non tantum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiusque, cognosco ?* » (AT VII, p. 33 l. 4-6). Cf. A. Lupoli, « *Humanus animus nusquam consistit : doctor Sanchez's diagnosis of the incurable human unrest and ignorance* », dans G. Paganini et J. R. Maia Neto,

les pensées, « considérées en elles-mêmes, sans les référer à autre chose, ne peuvent pas être à proprement parler fausses²⁹ ». On pourra donc avancer l'hypothèse que cette doctrine de la certitude des états internes de l'esprit serait un « antécédent » sceptique de la thèse cartésienne de la transparence à l'esprit à soi-même, et donc de l'évidence des idées considérées en elles-mêmes.

Toutes les évidences que nous avons réunies, tant sur la forme à la première personne du récit de l'expérience sceptique, que sur la certitude des contenus de la pensée réflexive, nous confirment dans la conviction de l'existence d'un lien entre Descartes et le texte de Sanches.

Par rapport à Descartes, toutefois, le QNS est bien loin d'aller jusqu'au point d'affirmer la thèse de la connaissance intellectuelle des substances, et notamment de la *res cogitans*. La certitude du *cogito* représente pour Descartes le point de départ pour développer toute une métaphysique, tandis que pour Sanches la certitude des états internes de l'esprit ne produit pas de nouvelles certitudes, au-delà de la transparence immédiate typique de toute introspection. En effet, la « compréhension » de ce genre de certitudes réflexives demeure minime, presque ponctuelle, et ne suffit aucunement à fonder une doctrine de la substance pensante³⁰. Il reviendra à la métaphysique cartésienne de combler cet écart entre la « certitude » et la « compréhension » des connaissances, et de rendre ainsi possible le passage de la certitude immédiate de soi à une véritable « science ». C'est un pas que le sceptique qu'était Sanches n'aurait jamais pu franchir.

Prenons un passage capital des *Méditations* : « Ne me connois-je pas moy-mesme, non seulement avec bien plus de verité & de certitude

Renaissance Skepticism, à paraître prochainement chez Kluwer ("International Archives of the History of Ideas").

29 R. Descartes, *Meditationes* (AT VII, p. 37 l. 13-15) : « *Si solae in se spectentur nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt* ».

30 Cf. F. Sanches, QNS, p. 32. Sur le prix et les limites de cette théorie sanchesienne de la connaissance directe des états internes de l'esprit, voir M. Yrjönsuuri, « Self-Knowledge and Renaissance Sceptics » cit. La théorie sanchesienne n'est pas réductible à la doctrine augustinienne de la connaissance de soi, car elle tient compte des difficultés mises en avant par les scolastiques (et encore par Suarez) sur la possibilité que l'âme se connaisse elle-même directement, sans le recours aux « phantasmes ». En outre, cette réflexion de Sanches sur la connaissance de soi représente un acquis nouveau par rapport aux sources sceptiques qui n'avaient pas discuté de cette sphère interne au sujet (cf. M. Yrjönsuuri, art. cité, p. 243). Plus généralement, v. R. Porter (éd.), *Rewriting the Self : Histories from the Renaissance to the Present*, London, Routledge, 1997.

mais encore avec beaucoup plus de distinction & de netteté³¹ ? ». On y entend, dans la première partie de l'interrogation, un écho de la question sanchesienne sur la certitude des états internes de l'esprit. Sur ce point, celui de la « vérité » et de la « certitude », la réponse de Descartes est aussi affirmative que celle du sceptique. Mais sur le deuxième point, celui de la « distinction » et de la « netteté », Sanches avait répondu par la négative, se référant dans son lexique à la « compréhension ».

En conclusion, nous pouvons reprendre les quatre questions du début de cet exposé.

Concernant les deux premières, on dira que le scepticisme très particulier de Sanches contribua à la naissance de la subjectivité moderne sous deux angles importants : a) en soulignant le caractère personnel de l'expérience sceptique, contre l'impersonnalité du *phainetai* de Sextus Empiricus, et b) en surmontant les objections scolastiques contre la connaissance réflexive.

Quant aux deux autres questions (les obstacles épistémologiques à dépasser, le scepticisme comme aide ou comme entrave à l'affirmation du sujet), la réponse est plus nuancée. Sans aucun doute, l'attaque anti-scolastique de Sanches ouvrit la voie à une considération plus positive de la connaissance réflexive et de l'introspection ; d'autre part, sa retenue sceptique et son approche antimétaphysique l'empêchèrent d'avancer dans la direction d'une « science » comme celle cartésienne du *cogito*. La certitude réflexive des états internes de l'esprit demeure, chez lui, maximale en certitude, mais minimale en compréhension.

Gianni PAGANINI

Université du Piémont oriental,
Italie

31 R. Descartes, *Méditations*, trad. du duc de Luynes (AT IX, p. 26). Cf. *Meditationes* II (AT VII, p. 33 l. 1-6) : « *Quid autem dicam de hac ipsâ mente, sive de me ipso ? Nibildum enim aliud admitto in me esse præter mentem. [...] Numquid me ipsum non tantum mihi verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiusque, cognosco ?* ». Sur le rapport entre Descartes et le scepticisme, qu'il nous soit permis de renvoyer à notre livre : G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008, chap. v, « Du bon usage du doute. Descartes et les sceptiques modernes », p. 229-333.