

Université de Sherbrooke  
Faculté des lettres et sciences humaines  
Département de philosophie et d'éthique appliquée

# POUR UNE RELECTURE DU SCEPTICISME MODERNE

*Le scepticisme académique de Simon Foucher*

Par  
Joël Boudreault

Mémoire de maîtrise en philosophie (MA)

Sous la supervision de  
Sébastien Charles

Membres du jury  
Yves Bouchard  
Benoît Castelnérac

Décembre 2015  
© Joël Boudreault

## **Résumé**

Simon Foucher fait partie des philosophes mineurs du dix-septième siècle qui sont passés à la trappe de l'histoire de la philosophie. En effet, ses textes n'ont quasiment pas été republiés après sa mort, et peu de philosophes et d'historiens se sont penchés sur sa pensée, et s'ils l'ont fait, c'est avant tout pour l'intégrer dans une histoire critique du cartésianisme. Il semble pourtant que Foucher ait eu une importance réelle à son époque, si l'on en juge par sa correspondance avec Leibniz ou par ses débats avec Malebranche et certains cartésiens concernant les difficultés inhérentes au cartésianisme. En outre, Foucher est l'un des rares auteurs de l'époque à s'être présenté comme un authentique disciple de l'académisme, dont il voulait ressusciter la méthode et les résultats, pensant du coup contrecarrer les ambitions de ce nouveau dogmatisme qu'était pour lui le cartésianisme. En prenant l'œuvre de Foucher au sérieux, cette étude a pour but d'offrir une reconstruction de sa pensée philosophique. Pour y parvenir, il sera d'abord question de son rapport à l'académisme, et de la manière dont il interprète et reconstruit l'histoire de ce courant philosophique. Ensuite, la méthode et les principes philosophiques qu'il propose seront abordés, afin de voir comment on peut philosopher sans jamais devenir dogmatique. Pour conclure, les différents thèmes qui ont occupés Foucher dans ses polémiques avec Malebranche et Desgabets, principalement dans les domaines de l'épistémologie, de la théologie et de la morale, seront traités afin de proposer une lecture systématique d'une figure réellement originale de la philosophie moderne, qui méritait qu'on s'y attarde.

**Mots clés** : Foucher, Malebranche, Desgabets, scepticisme académique, qualités premières et secondes, vraisemblance, probabilisme, dualisme.

## Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mes parents, Suzie et Luc, qui m'ont toujours soutenu dans mes études, et plus généralement dans tous les choix que j'ai faits dans ma vie. Je veux aussi remercier Marie-Eve, qui accepte de me voir partir lorsque mes études le nécessitent.

Il me faut aussi remercier Natacha Giroux, qui m'a transmis sa passion pour la philosophie, de même que le personnel du département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke, qui m'a toujours offert soutien et compréhension. Plus spécifiquement, j'aimerais remercier M. Charles, mon directeur, de même que MM. Castelnérac et Bouchard, les membres du jury, autant pour leur implication dans ce mémoire que durant tout mon parcours à l'Université de Sherbrooke.

Je voudrais également remercier le programme *Erasmus mundus* Europhilosophie pour l'expérience que j'ai acquise dans leur programme de Master, ainsi que le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour son soutien financier.

## Table des matières

Résumé.....	2
Contexte .....	5
Textes de Foucher.....	9
I. Histoire des académiciens .....	14
Le scepticisme comme courant philosophique .....	14
Les grandes figures de l'académisme et les thèmes généraux .....	14
Différence entre académisme et pyrrhonisme.....	23
Histoire de la philosophie académicienne selon Foucher .....	29
II. Philosophie des académiciens .....	43
Méthode académicienne.....	43
Lois des académiciens.....	49
Axiomes et démarche académicienne.....	56
Nature de la vérité.....	63
III. Applications de la philosophie académicienne .....	70
Épistémologie .....	71
Critique des sens .....	72
Théorie des idées.....	74
Théologie .....	79
Foi et raison.....	82
Existence de Dieu .....	86
Vérités nécessaires .....	89
Morale.....	92
Les biens et les maux .....	95
Lois et conscience .....	98
Conclusion .....	100
Bibliographie.....	107

## Introduction

### Contexte

La fin du XVI<sup>e</sup> siècle et le début du XVII<sup>e</sup> siècle sont marqués par un renouveau de l'esprit philosophique, principalement en réaction à la scolastique qui prédomine dans les Écoles depuis l'époque médiévale. Cette nouvelle manière de comprendre le monde amène la possibilité d'une science nouvelle, de même qu'une façon inédite de concevoir le rapport entre philosophie et théologie. Dans ce contexte, le rôle que joue Descartes est primordial autant au niveau philosophique que scientifique. En effet, la méthode cartésienne a pour but de débarrasser l'esprit des préjugés qui l'habitent et qui l'empêchent de philosopher rationnellement. Avec sa philosophie, Descartes veut jeter les bases d'une science moderne efficace, qui reposerait sur les évidences produites par le travail de la raison, plutôt que s'appuyer sur l'autorité des anciens.

La seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle est marquée par une évolution de la pensée cartésienne. Plusieurs auteurs se sont appropriés cette philosophie, certains l'ont adaptée ou poussée plus loin, alors que d'autres l'ont combattue en y voyant une résurgence du dogmatisme. Parmi ceux-ci se trouve toute une série de penseurs que l'histoire de la philosophie récente a qualifié de *sceptiques*, ce qui, on le verra, n'est pas sans poser problème tant ces figures se distinguent entre elles, voire s'opposent. Parmi celles-ci, je m'attacherai plus particulièrement à un auteur qui a peu attiré l'attention des commentateurs, à savoir l'abbé Simon Foucher. Ce manque d'intérêt des historiens du scepticisme moderne me semble problématique, car Foucher était l'un des rares à l'époque à se présenter comme un authentique disciple du scepticisme, et en particulier du scepticisme académique, dont il souhaitait favoriser la résurgence. Il reste que le scepticisme académique conçu par un penseur chrétien du XVII<sup>e</sup> siècle influencé en bonne

partie par les débats cartésiens de son époque n'a peut-être pas grand-chose à voir avec le scepticisme académique des anciens.

Ainsi, l'abbé Simon Foucher, Chanoine de Dijon, fait partie de ces auteurs qui ont été très peu étudiés, ce jusqu'à très récemment. Une monographie le concernant a été publiée en 1867 par l'abbé Rabbe<sup>1</sup>, dans laquelle l'auteur se contente souvent de résumer ce que Foucher a dit mais sans vraiment expliquer sa pensée, ou de le citer sans faire mention des passages en question. Quelques articles ont aussi paru çà et là, se concentrant surtout sur son épistémologie et sur son rôle en tant que critique du dualisme cartésien<sup>2</sup>. Popkin lui consacre quelques pages dans son *History of Scepticism* pour démontrer que, tout comme Huet, il a critiqué l'épistémologie cartésienne, mais sans s'attarder véritablement sur son cas<sup>3</sup>. Watson montre plus en détail en quoi les critiques de Foucher contre la philosophie cartésienne ont pu permettre la chute du système et anticiper l'immatérialisme de Berkeley, mais il s'en tient principalement aux enjeux épistémologiques de cette controverse<sup>4</sup>.

Foucher est donc habituellement vu comme un critique du cartésianisme, questionnant principalement les enjeux philosophiques du dualisme cartésien. Le problème que nous percevons est que ces commentateurs de l'épistémologie de Foucher en restent aux arguments critiques de ce dernier sans comprendre le but de son entreprise. Pour comprendre ce but, il faut se pencher sur la tentative de réhabilitation de la philosophie des académiciens que Foucher opère. Pour cela, il faut saisir les particularités du scepticisme

---

<sup>1</sup> Rabbe, Félix, *L'abbé Simon Foucher*.

<sup>2</sup> Les plus récents sont de José R. Maia Neto et de Thomas Lennon. Voir la bibliographie.

<sup>3</sup> Popkin, Richard H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, p. 282.

<sup>4</sup> Watson, Richard A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*.

académique de Foucher, c'est-à-dire qu'il faut évaluer l'interprétation qu'il fait de cette école philosophique et les changements qu'il y apporte, de même qu'il faut comprendre la finalité qu'il recherche, soit proposer la méthode académicienne comme fondement méthodologique de la science moderne, afin de sortir du cartésianisme qui, en faisant reposer sa physique sur une métaphysique indémontrable, a réintroduit le dogmatisme dans la philosophie. Il est aussi nécessaire de s'interroger sur les principales difficultés de sa démarche, qui consiste à se présenter comme un philosophe sceptique tout en choisissant de ne pas renoncer à la définition traditionnelle de la philosophie comme quête de la vérité.

L'enjeu principal de cette étude consiste à montrer que la philosophie académicienne que propose Foucher peut et doit être considérée comme un système cohérent, plutôt que simplement comme un recueil de critiques et de remarques sur le cartésianisme et le dogmatisme en général. En cela, Foucher est peut-être moins opposé au cartésianisme qu'il le prétend, et, d'ailleurs, nous remarquerons tout au long de cette étude des ressemblances entre la démarche cartésienne et celle de Foucher. Afin de concevoir la pensée de Foucher sous un angle systématique et d'en proposer une interprétation générale, notre étude se fera en trois moments distincts.

D'abord, nous nous questionnerons sur la conception que se fait Foucher du scepticisme académique, ce qui suppose de présenter dans ses grandes lignes ce que nous savons aujourd'hui de la philosophie académicienne antique. Pour ce faire, nous commencerons par une brève évaluation de ce que les *Académiques* de Cicéron peuvent nous apprendre sur ce sujet, pour ensuite comparer le scepticisme académique avec le pyrrhonisme. Après cette caractérisation historique de ces deux formes de scepticisme, nous pourrions nous attarder sur la lecture très particulière que propose Foucher de la

philosophie académicienne. Cela nous servira notamment à mieux comprendre comment Foucher a perçu l'académisme et ses différents courants, et donc à mieux saisir sa compréhension de la philosophie académicienne.

La seconde partie de cette étude sera constituée par une reconstruction de la manière de philosopher des académiciens, telle que la conçoit Foucher dans ses différents textes. Même si Foucher n'offre pas de système complet et achevé de la philosophie académicienne telle qu'il l'envisage, il est tout de même possible, croyons-nous, d'en retracer les grandes lignes et d'en reconstituer la méthode. Cela nous permettra de comprendre ce qui sépare le sceptique académicien du dogmatique et d'évaluer si sa recherche philosophique peut conduire à la vérité, et comment elle le peut, advenant qu'elle le puisse.

Enfin, une fois que nous aurons reconstitué la manière de philosopher des académiciens que présente Foucher, nous pourrons étudier sa mise en application, afin de voir comment il est possible d'argumenter sur différents sujets, sans tomber dans le dogmatisme, mais sans non plus continuer à suspendre son jugement dans les matières où certaines vérités peuvent être atteintes. Nous pourrons ainsi nous questionner sur la manière dont nous pouvons connaître le monde extérieur, et voir dans quelles circonstances les dogmatiques se trompent quant aux jugements qu'ils portent sur les objets extérieurs. Nous pourrons ensuite évaluer l'accord possible entre la philosophie et la religion, et constater ce qu'il est possible de dire concernant la religion par rapport à la philosophie académicienne. Finalement, nous nous intéresserons à ce qui touche la vie active, et nous pourrons analyser les principales maximes qui peuvent nous aider à agir si l'on philosophe en académicien.



## Textes de Foucher

Avant d'entrer plus spécifiquement dans cette étude, il est nécessaire de faire une brève présentation de la bibliographie propre à Foucher afin de saisir à la fois sa logique anti-cartésienne, voire anti-malebranchiste, et son caractère répétitif en ce qui touche à la philosophie académicienne, comme les titres assez semblables de ses ouvrages le montrent éloquemment. Il est à noter d'abord que nous laisserons de côté ses deux publications de poésie, puisqu'elles ne nous seront pas utiles afin de comprendre sa philosophie, à savoir *Sur la mort d'Anne d'Autriche, Reine de France et de Navarre, mère du Roi* et *Sur la mort de la Reine*. Nous n'utiliserons pas non plus ses textes qui traitent d'expérimentations scientifiques, comme la *Nouvelle façon d'hygromètre* et le *Traité des hygromètres ou machines pour mesurer la sécheresse et l'humidité de l'air*<sup>5</sup>. De plus, il faut souligner que le premier texte de Foucher concernant les académiciens est sa *Logique des académiciens*<sup>6</sup> de 1673, qui ne parut qu'en très peu d'exemplaires afin d'être communiqués à quelques savants, de sorte qu'en 1684, Foucher n'est déjà plus en mesure d'en faire parvenir une copie à Leibniz<sup>7</sup>.

Le premier livre de Foucher qui nous intéresse est sa *Critique de la recherche de la vérité, où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes. Lettre*

---

<sup>5</sup> Le *Traité* est une republication de la *Nouvelle façon d'hygromètre*, accompagnée de différentes lettres et textes concernant les hygromètres.

<sup>6</sup> Rabbe indique (p. 5) que le titre officiel du livre est *Dissertation sur la recherche de la vérité ou la philosophie des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes*, imprimé à Dijon sans nom d'éditeur et sans date. Il ne nous a pas été possible de confirmer que c'était le titre officiel de la *Logique des académiciens* dont Foucher indique qu'elle est parue un an avant la *Recherche* de Malebranche, mais si tel est le cas, l'on peut comprendre, par l'analogie des titres, que Foucher ait entrepris de critiquer Malebranche. Foucher indique d'ailleurs dans sa *Critique* de 1675 (p. 1) qu'il aurait fait voir à Malebranche ses *Dissertations* de 1673.

<sup>7</sup> Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, I. Voir la lettre du 8 décembre 1684, p. 378.

par un académicien<sup>8</sup> de 1675. Ce texte est une critique du premier tome de la *Recherche de la vérité*<sup>9</sup> que Malebranche publie en 1674. Il contient l'étude de quatorze points que Foucher trouve problématiques dans le texte de Malebranche, soit sept suppositions que le Révérend-Père ferait et qui sont contraires à la recherche de la vérité, et sept assertions qui ne sont pas fondées sur des principes solides.

Lors de la publication du second tome de sa *Recherche* en 1675, Malebranche ajoute une *Préface pour servir de réponse à la critique du premier volume*<sup>10</sup>. Il s'agit d'un texte de moins de cinquante pages, qui sert plus à montrer comment Foucher a mal compris la *Recherche*, de même que Descartes et les anciens, avec comme conséquence qu'il est inutile de lire la *Critique*. Loin d'avoir un ton aimable lorsqu'il parle de Foucher, Malebranche se contente de reprendre certaines parties de la *Critique* qu'il cite intégralement et qu'il annote de remarques souvent ironiques et perfides. Comme le dit notamment Rodis-Lewis, « Malebranche raille avec verve quelques extraits et passe sur tout le reste »<sup>11</sup>. En 1676, Foucher s'en prend à cette *Préface* dans sa *Réponse pour la Critique à la Préface du second volume de la Recherche de la vérité, où l'on examine le sentiment de Monsieur Descartes touchant les idées, avec plusieurs remarques pour les sciences*<sup>12</sup>. Dans cette *Réponse*, Foucher fait plusieurs remarques qui permettent de comprendre le sens de sa *Critique*, et il se permet de traiter de la question de l'intégrité intellectuelle, en soulignant l'importance, pour la recherche de la vérité, de la critique, qui permet de laisser aux autres le soin de nous aider à nous départir de nos erreurs<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Nous ferons maintenant référence à ce livre comme étant la *Critique* de Foucher.

<sup>9</sup> Nous utiliserons désormais le terme de *Recherche* pour faire référence à ce livre.

<sup>10</sup> Nous dirons maintenant la *Préface* de Malebranche.

<sup>11</sup> Malebranche, *Œuvres complètes*, II, p. 477.

<sup>12</sup> Nous utiliserons le terme *Réponse* lorsque nous parlerons de ce livre.

<sup>13</sup> Voir notamment la préface de la *Réponse*.

En 1675, après la parution du second tome de la *Recherche*, paraît la *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides, pour servir de réponse à la Lettre d'un académicien*<sup>14</sup> de Robert Desgabets, qui veut venir au secours de Malebranche en se basant sur les principes de la philosophie de Descartes. Il s'agit de la main invisible dont Malebranche parle à la fin de sa *Préface* : « Peut-être que dans le temps de mon silence ceux qui m'insulteront se trouveront maltraités par quelque main invisible : car je ne puis empêcher que l'amour de la vérité ne sollicite quelques esprits, qui auront meilleure grâce que moi, à défendre un ouvrage auquel ils n'ont pris part »<sup>15</sup>. Malebranche semble vouloir dire qu'un auteur autre que lui-même serait sans doute mieux disposé pour défendre son livre, ou du moins pour répondre à Foucher. Peut-être a-t-il réalisé qu'il avait tendance à s'emporter lorsqu'il était question de défendre son livre! Pourtant, il semble que l'espoir de Malebranche ne fut pas contenté, comme on peut le remarquer en lisant l'*Avertissement* contre Foucher et Desgabets, qui paraît au début du second tome dans la seconde édition de la *Recherche*, en 1676. Et en effet, voici ce que Malebranche nous dit de la *Critique de la Critique* de Desgabets :

Je suis fort obligé à l'auteur de cette *Critique* de l'honneur qu'il paraît me faire par le titre de son livre. Mais ce même titre pouvant faire croire que j'aurais eu quelque part à son ouvrage, je crois devoir dire que quoique je sois très satisfait de sa personne, je ne suis pas extrêmement content de son livre. Il me semble que ceux qui se mêlent de défendre ou de combattre les autres, doivent lire leurs ouvrages avec quelque soin, afin d'en bien savoir les sentiments.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Nous parlerons maintenant de la *Critique de la Critique*.

<sup>15</sup> Malebranche, *Œuvres complètes*, II, p. 499.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 500.

En 1679, Foucher publie sa *Nouvelle dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant la Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre les erreurs des dogmatistes, tant anciens que nouveaux, avec une discussion particulière du grand principe des cartésiens*<sup>17</sup>, qui se veut une réponse à Desgabets. Dans ce texte, il est encore question des quatorze suppositions et assertions dont il est fait mention dans la *Critique* et la *Réponse*. Mais Foucher expose aussi sa position sur le grand principe des cartésiens qui, comme on le verra, est essentielle pour la compréhension de sa philosophie : « nous devons attribuer aux choses tout ce que nous concevons clairement qui est enfermé dans les idées que nous en avons »<sup>18</sup>.

En 1682, Foucher publie *De la sagesse des Anciens, où l'on fait voir que les principales maximes de leur morale ne sont pas contraires au christianisme*<sup>19</sup>, qui contient les deux premiers de quatre livres, qui ont pour but d'exposer la similarité entre des maximes chrétiennes et anciennes, c'est-à-dire grecques et latines. Ces deux premiers livres traitent de trente-sept des cent maximes dont Foucher voulait faire l'exposition. Mais ce ne sera qu'un vœu pieux, car les deux derniers livres n'ont pas été publiés, du moins à notre connaissance.

Foucher publie une seconde réponse à Desgabets en 1687, sa *Dissertation sur la recherche de la vérité contenant l'apologie des académiciens avec plusieurs remarques sur les erreurs des sens et sur l'origine de la philosophie de M. Descartes*<sup>20</sup>. Cet ouvrage a non seulement pour but d'exposer que la philosophie académicienne est conforme au bon sens,

---

<sup>17</sup> Nous traiterons de ce livre en parlant de la *Nouvelle dissertation*.

<sup>18</sup> Foucher, *Réponse*, p. 45.

<sup>19</sup> Nous parlerons maintenant de la *Sagesse des anciens*.

<sup>20</sup> Pour faire référence à ce livre, nous parlerons de son *Apologie des académiciens*.

mais aussi qu'elle s'accorde avec le christianisme. Cette *Apologie* vise à montrer les liens existants entre les académiciens et les Pères de l'Église, et notamment saint Augustin.

En 1688, Foucher publie une courte lettre, qui s'intitule *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*<sup>21</sup>. Ce petit livre expose les principales maximes morales de Confucius et montre que la morale des Chinois n'est pas contraire à la morale chrétienne, bien que ces derniers ne connaissent pas Dieu. Foucher remarque aussi que les lois des académiciens semblent avoir professées par Confucius.

Entre les années 1690 et 1693, Foucher publie quatre livres, qui seront regroupés en 1693 en un seul. Il s'agit des *Dissertations sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes*<sup>22</sup>. Ce texte, le plus volumineux des ouvrages de Foucher, contient une exposition relativement complète de la philosophie académicienne selon l'interprétation qu'il s'en fait. En effet, alors que les premiers livres sont plus contextuels, puisqu'ils prennent place dans le cadre de débats entre différents auteurs, et qu'ils présentent une application de la philosophie académicienne, les *Dissertations* donnent une exposition plus positive de cette philosophie.

Outre cette bibliographie complète des ouvrages de Foucher, nous utiliserons la correspondance entre Foucher et Leibniz, composée de seize lettres découvertes par Foucher de Careil, premier éditeur des *Œuvres* de Leibniz. Ces lettres sont d'un certain intérêt car elles concernent différents enjeux philosophiques qui occupent Foucher et Leibniz, de même que des remarques sur différents auteurs qui leur sont contemporains.

---

<sup>21</sup> Nous parlerons maintenant de la *Morale de Confucius*.

<sup>22</sup> Nous en traiterons en faisant référence aux *Dissertations*.

## I. Histoire des académiciens

### Le scepticisme comme courant philosophique

#### *Les grandes figures de l'académisme et les thèmes généraux*

Afin de bien pouvoir cerner les enjeux philosophiques qui intéressent Foucher, il est nécessaire de rappeler les différents moments de la philosophie académicienne. Cela nous permettra de constater quelles sont les thèses qu'il trouve utiles à son entreprise de réhabilitation de l'académisme et quels sont les aspects historiques qui l'intéressent. De plus, cela nous permettra de mieux comprendre sa méthode. L'une des principales sources pour comprendre la philosophie de la nouvelle académie se trouve dans les *Académiques*<sup>23</sup> de Cicéron. Ce texte est parmi les plus complets que nous possédons sur la philosophie des académiciens, et l'un de ses avantages, notamment sur les textes de Sextus Empiricus et de saint Augustin, est qu'il a été composé par un contemporain des derniers académiciens. Nous débuterons donc par une étude de ce que ce texte peut nous apprendre sur la philosophie académicienne.

Pour faire une étude consistante de la philosophie de l'Académie, il est primordial de commencer avec Socrate, qui passe pour être le fondateur du scepticisme académique. Il est vrai que sa philosophie est à la source de bien des façons de penser, qui dépendent toutes d'une manière de l'interpréter. Tandis que les académiciens voient en Socrate un sceptique, les stoïciens ne peuvent accepter cette interprétation. En effet, ceux-ci l'interprètent à partir de la tradition cynique, de laquelle ils sont issus. C'est pour cette raison que, selon eux, il ne peut être un sceptique<sup>24</sup>. Peut-être ne connaissait-il vraiment

---

<sup>23</sup> Nous utiliserons les termes de *Lucullus* et d'*Académiques postérieures* pour parler des deux versions qui nous sont parvenues des *Académiques*. Les numéros font référence aux paragraphes.

<sup>24</sup> Glucker, John, «Socrates in the Academic books and Other Ciceronian Works», p. 76.

rien. C'est pourtant, à leurs yeux, une preuve de persévérance. Ainsi, avec Socrate, l'être humain pourrait progresser vers la connaissance<sup>25</sup>. Pour Cicéron et les académiciens, on ne peut attribuer de doctrine particulière à Socrate<sup>26</sup> et il faut se résoudre à penser que s'il faut malgré tout lui concéder une opinion, c'est celle selon laquelle il ne sait rien.

La position de Cicéron va donc dans le sens d'une interprétation sceptique de Socrate. Celle-ci est pleinement compatible avec ce qu'Arcésilas pense de Socrate. Arcésilas aurait construit sa vision de Socrate à partir de différentes sources, et pas simplement à partir de Platon<sup>27</sup>. Il aurait pris au sérieux la confession d'ignorance de Socrate et se serait ensuite servi de cette position pour interpréter les textes évoquant Socrate, et notamment les dialogues de Platon. Arcésilas aurait alors trouvé la bonne interprétation de Socrate<sup>28</sup>, et c'est pourquoi sa philosophie se veut un retour à la méthode socratique<sup>29</sup>. Pour Arcésilas, il est clair que Socrate n'a qu'une seule opinion, celle qu'il ne sait rien. Cette ignorance est la base de la recherche de la vérité, qui doit être menée selon la méthode dialectique de Socrate. Cette recherche de vérité par Socrate implique d'ailleurs qu'il ne la possède pas déjà<sup>30</sup>. Cicéron paraît être en accord avec cette interprétation, puisqu'il choisit de la perpétuer, comme le montre le fait que le passage de l'*Apologie* sur l'ignorance socratique se trouve bien plus nuancé dans sa version originale que dans son interprétation cicéronienne<sup>31</sup>. Il est pourtant vrai qu'il est toujours en discussion et qu'il n'a pas de doctrine, de vue systématique. Cela explique qu'il y ait plusieurs interprétations

---

<sup>25</sup> Burnyeat, Myles. « Antipater and Self-Refutation: Elusive Arguments in Cicero's *Academica* », p. 294.

<sup>26</sup> Glucker, John, *art. cit.*, p. 70.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 78. Glucker se base sur *De Oratore* III, 67.

<sup>29</sup> Thorsrud, Harald, « The Fallibilism of Arcesilaus and Carneades », p. 6.

<sup>30</sup> Allen, James. « Carneadean Argument in Cicero's Academic Books », p. 222.

<sup>31</sup> Burnyeat, Myles. *art. cit.*, p. 291.

socratiques qui ne soient pas platoniciennes<sup>32</sup>. Et d'ailleurs, chez Platon lui-même, la figure de Socrate évolue selon les dialogues.

Cette interprétation de Socrate devrait pouvoir être étendue à Platon, notamment du fait que c'est en effet principalement par lui que Socrate est connu. C'est bien ce qui s'est produit avec Arcésilas, qui l'avait lu attentivement puisqu'il possédait son œuvre<sup>33</sup>. Antiochus désapprouve pourtant cette interprétation sceptique de Platon. Pour lui, Platon était un philosophe systématique, qui nous aurait laissé ce que Socrate désapprouvait : une pensée systématique de la philosophie, qui plus est enseignée dans une école<sup>34</sup>. C'est du moins ce que montre Cicéron<sup>35</sup>, qui ajoute qu'approuver Antiochus reviendrait à dire que Platon serait un dogmatique de plus, « parce qu'il laissa un système vraiment achevé, celui des péripatéticiens et des académiciens, qui différaient par l'appellation mais en réalité s'accordaient, et dont les stoïciens eux-mêmes s'écartèrent par les mots plus que par les idées »<sup>36</sup>.

Il est vrai que Platon étudia aussi chez les pythagoriciens. Il est donc possible qu'il ait parfois mis des doctrines pythagoriciennes dans la bouche de Socrate çà et là dans le cadre de ses *Dialogues*<sup>37</sup>. Il semble aussi que Platon utilise parfois des affirmations qui semblent non socratiques<sup>38</sup>. Un problème se pose ici. Si Platon est dogmatique, pourquoi tant d'apories, de perplexité, de formules dubitatives? Pourquoi utiliser Socrate dans tant de dialogues? S'il utilise autant Socrate, ce n'est certainement pas par ironie. Platon utilise Socrate parce qu'il croit qu'il possède la vraie façon de faire de la philosophie, ce qui

---

<sup>32</sup> Glucker, John, *art. cit.*, p. 60.

<sup>33</sup> Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, IV, 32.

<sup>34</sup> Cicéron, *Académiques postérieurs*, 17.

<sup>35</sup> Glucker, John, *art. cit.*, p. 74.

<sup>36</sup> Cicéron, *Lucullus*, 15.

<sup>37</sup> Glucker, John, *art. cit.*, p. 85.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 83.



renforce l'interprétation cicéronienne d'un Platon sceptique<sup>39</sup>. Il ne prendrait pas Socrate comme principal interlocuteur dans tant de dialogues s'il ne croyait pas en lui, s'il ne le considérait pas comme un modèle philosophique<sup>40</sup>. C'est bien ce que pense Cicéron : « dans ses ouvrages, précisément, il n'affirme rien, discute souvent le pour et le contre, enquête sur tout, sans rien dire de certain »<sup>41</sup>. Dans le *Lucullus*, Cicéron est tout aussi catégorique :

Pourrais-je jamais parler de personne avec plus de certitude? J'ai même l'impression d'avoir vécu avec eux : si nombreux sont les dialogues dont la lecture ne permet pas de douter que, selon Socrate, on ne peut rien savoir. Il faisait une seule exception : il savait qu'il ne savait rien, sans rien savoir de plus. Que dire de Platon? Il n'aurait assurément pas rapporté ces vues en de si nombreux livres, s'il ne les avait approuvées : sinon, l'ironie de l'autre, incessante qui plus est, il n'avait aucune raison d'en rapporter tous les traits<sup>42</sup>.

Pour Cicéron, la bonne interprétation de Socrate et de Platon est claire : ils sont tous deux sceptiques. Les dialogues sont dialectiques, car Platon n'a pas de doctrine philosophique à défendre<sup>43</sup>. Pour ce qui est de l'interprétation proposée par Antiochus, que Cicéron connaît et critique, il est clair qu'elle est erronée. Son interprétation se base sur une compréhension personnelle de l'académisme, du péripatétisme et du stoïcisme, qui va parfois à l'encontre même des dialogues<sup>44</sup>. Il voit Socrate, Platon et toute la nouvelle Académie avec un œil d'écolier, au sens hellénistique du terme. Pour lui, l'insaisissabilité des impressions, l'*ἀκαταληψία*, n'est pas une profession d'ignorance que l'on fait pour rechercher la vérité, c'est un décret (*δόγμα*)<sup>45</sup>, la prémisse à toute leur philosophie<sup>46</sup>.

---

<sup>39</sup> Burnyeat, Myles, *art. cit.*, p. 293.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>41</sup> Cicéron, *Académiques postérieurs*, 46.

<sup>42</sup> Cicéron, *Lucullus*, 74.

<sup>43</sup> Burnyeat, Myles, *art. cit.*, p. 297.

<sup>44</sup> Glucker, John, *art. cit.*, p. 86.

<sup>45</sup> Cicéron, *Lucullus*, 29.

<sup>46</sup> Allen, James, *art. cit.*, p. 250.

Arcésilas est habituellement vu comme le philosophe de la suspension de l'assentiment sur toute chose (ἐποχή περὶ πάντων). Il aurait développé sa philosophie contre le stoïcisme de Zénon et aurait opéré un retour à Socrate, selon l'interprétation qu'il s'en faisait. Son scepticisme ne fut pourtant pas tout de suite accepté et considéré à sa juste valeur<sup>47</sup>. Il semble qu'il ait eu de nombreux opposants, et que ceux-ci aient souvent tenté de le discréditer. Rappelons ce vers d'Ariston, décrivant Arcésilas comme une chimère philosophique : « Platon par devant, Pyrrhon par derrière, Diodore au milieu »<sup>48</sup>. Pour Ariston, Arcésilas ne serait académicien qu'en apparence. Son fond serait pyrrhonien, mêlé avec un peu de la philosophie de Diodore<sup>49</sup>. Il est pourtant clair qu'Arcésilas est bien plus académicien que pyrrhonien. La stratégie philosophique d'Arcésilas est celle de Socrate, qu'il poussera jusqu'à l'extrême : ne même pas pouvoir s'accorder de connaître ce que Socrate s'était réservé. Ce qu'Arcésilas fait, c'est prendre la confession d'ignorance de Socrate, et réinterpréter sa philosophie sur cette base<sup>50</sup>.

Contrairement à ce que pensent les stoïciens et Antiochus<sup>51</sup>, Arcésilas n'a pas pour but de tout couvrir de ténèbres. Il cherche plutôt à montrer que le système des stoïciens mène à l'insaisissabilité des impressions. La troisième clause de la définition de l'impression cognitive de Zénon est inatteignable, puisque l'on n'a pas accès aux choses en soi<sup>52</sup>. Les choses ne pouvant être saisies, il ne reste plus qu'à suspendre son assentiment sur tout. Cela est d'ailleurs cohérent avec le fait que le sage ne doit pas avoir d'opinion, point sur lequel Arcésilas s'accordait avec Zénon. Mais, contrairement à Zénon qui disait

---

<sup>47</sup> Ioppolo, Anna Maria, « Arcésilas dans le *Lucullus* de Cicéron », p. 24.

<sup>48</sup> Diogène Laërce, *op. cit.*, IV, 33.

<sup>49</sup> Brochard, Victor, *Les sceptiques grecs*, p. 109.

<sup>50</sup> Glucker, John, *art. cit.*, p. 79.

<sup>51</sup> Cicéron, *Lucullus*, 16.

<sup>52</sup> Görler, Woldemar. « Cicero's Philosophical Stance in the *Lucullus* », p. 44.

cela puisqu'il croyait que le sage n'avait que des certitudes, Arcésilas a jugé que ce dernier ne doit jamais donner son assentiment, puisqu'il n'a pas de critère pour discerner le vrai du faux<sup>53</sup>. Il lui reste pourtant le raisonnable (εὐλογος) pour l'aider à diriger sa conduite.<sup>54</sup> La position d'Arcésilas est reprise par Cicéron<sup>55</sup>. Il semble en effet pour lui que tout soit insaisissable, et que ce soit la source de la suspension de l'assentiment<sup>56</sup>. Sa méthode qui consiste à invoquer le raisonnable est donc une démarche vers la vérité, comme chez Socrate, où l'on tente de ne pas approuver pour vrai ce qui ne l'est pas. La suspension du jugement semble alors être la meilleure position, puisqu'à chaque argument équivaut un argument contraire de même force<sup>57</sup>.

La position de Carnéade semble plus nuancée que celle d'Arcésilas. Il aurait défendu le fait que le sage puisse avoir des opinions (ἄδοξαστία)<sup>58</sup>, et qu'il puisse parfois y assentir<sup>59</sup>. Ses argumentations sont ambiguës, si bien que son disciple Clitomaque, qui a retranscrit ses principales thèses philosophiques, dit n'avoir jamais vraiment réussi à savoir ce qu'il pensait vraiment, tout en reconnaissant malgré tout des différences entre la pensée de son maître et celle d'Arcésilas. Le point de divergence se situe au niveau de la thèse de l'ἄδοξαστία du sage, qu'Arcésilas et Zénon rejetaient, pour des raisons différentes bien sûr. Carnéade aurait quant à lui argumenté en faveur du fait que le sage puisse avoir des opinions. C'est sur cette position que les interprétations académiques divergent. Clitomaque croit que Carnéade a défendu cette position de manière dialectique. Métrodore

---

<sup>53</sup> Thorsrud, Harald, *art. cit.*, p. 11.

<sup>54</sup> Görler, Wolderman, *art. cit.*, p. 40.

<sup>55</sup> Ioppolo, Anna Maria, *art. cit.*, p. 43.

<sup>56</sup> Hankinson, James, « Natural Criteria and the Transparency of Judgment: Antiochus, Philo and Galen on Epistemological Justification », p. 170.

<sup>57</sup> Cicéron, *Académiques postérieurs*, 44-45.

<sup>58</sup> Cicéron, *Lucullus*, 59, 78.

<sup>59</sup> Cicéron, *Lucullus*, 67.

de Stratonice, dont l'interprétation sera suivie par Philon de Larissa, pense que Carnéade laissait réellement le droit au sage d'opiner. Dans les *Académiques*, Cicéron suit l'interprétation de Clitomaque<sup>60</sup>. Afin de bien comprendre les implications de cette position sur l'interprétation cicéronienne de l'académisme, il faut voir le contexte de son émergence.

L'une des plus grandes critiques qui furent portées à la philosophie d'Arcésilas est celle de l'inaction (ἀπραξία). Chez les stoïciens, l'assentiment est lié à l'action. Si l'on supprime l'assentiment, l'action devient impossible. Selon leur théorie, l'action doit avoir une cause psychologique<sup>61</sup>. Cela est nécessaire pour conserver la liberté de la volonté, si importante pour leur théorie<sup>62</sup>. L'action doit donc être liée à l'impression cognitive, qui est à la base de notre jugement<sup>63</sup>. Au bout du compte, il ne reste que cette impression cognitive, qui peut garantir notre liberté d'action et de jugement, sans aucune autre alternative<sup>64</sup>. Elle est la base de tous les arts (τέχνη)<sup>65</sup> et de toute connaissance<sup>66</sup>. Pour contrer la critique des stoïciens, Carnéade propose un nouveau critère, qui remplirait les mêmes tâches que l'impression cognitive, sans pour autant nécessiter d'assentiment<sup>67</sup>. Il y aurait alors deux catégories d'impressions. Les premières seraient cognitives : elles feraient la différence entre le vrai et le faux. Pour Carnéade, comme pour Arcésilas, elles sont insaisissables. Par contre, et c'est là la nouveauté introduite par Carnéade, cela n'implique pas que tout est non-évident (ἄδηλα)<sup>68</sup>. Il existe en effet une autre catégorie d'impressions, celles qui sont

---

<sup>60</sup> Cicéron, *Lucullus*, 78, 108.

<sup>61</sup> Bett, Richard, « Carneades' Distinction between Assent and Approval », p. 10.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>63</sup> Allen, James, *art. cit.*, p. 229.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>65</sup> Hankinson, James, *art. cit.*, p. 167.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>67</sup> Allen, James, *art. cit.*, p. 227.

<sup>68</sup> Hankinson, James, *art. cit.*, p. 170.

probables, plausibles (πιθανόν)<sup>69</sup>. Que l'on dise ce que l'on veut contre les sens, contre l'évidence de la veille, contre l'indiscernabilité des œufs, des statues ou des jumeaux entre eux, l'on ne peut rien dire contre le plausible<sup>70</sup>. Pour Carnéade, l'appréhensible est à la vérité ce que le plausible est à l'évidence. Il y a des choses évidentes, d'autres non. Il n'y a pourtant rien de saisissable. Une impression peut être approuvée si elle semble plausible, l'on n'y assentit pas nécessairement pour autant. Pour cela, il faut qu'elle soit en accord avec nos autres impressions, et qu'elle ne soit jamais contredite. Sans avoir accès à la vérité, à l'essence des choses, il est tout de même possible d'agir.

Le plausible est alors ce dont on use dans la pratique, pour chaque action que l'on fait, sans même y penser. D'où vient alors l'idée que le sage puisse avoir des opinions ? Il semble que Carnéade ait utilisé cet argument contre les stoïciens. Premièrement, il faut se rappeler qu'il n'y a pas d'impressions cognitives : rien ne peut être saisi. Il y a des choses plausibles, sur lesquelles nous nous basons tous les jours pour agir et penser<sup>71</sup>. Or, les stoïciens sont persuadés que le sage ne peut pas suspendre son assentiment totalement sur tout. Le sage doit donc assentir à certaines choses. Dès lors, puisque le sage assentit à du probable, c'est qu'il a des opinions. Cette conclusion formulée par Carnéade peut être considérée comme un pur exercice dialectique, comme le soupçonne Clitomaque, ou considérée comme une véritable affirmation, comme le pensent Métrodore et Philon.

L'interprétation des différents philosophes de l'Académie se retrouve chez Cicéron lui-même, qui choisit de prendre position. Même si Cicéron dit parfois qu'il est un grand opiniâtre, le présent problème est de savoir s'il est, selon lui, permis au sage d'avoir des

---

<sup>69</sup> Cicéron, *Lucullus*, 98.

<sup>70</sup> Cicéron, *Lucullus*, 98.

<sup>71</sup> Bett, Richard, *art. cit.*, p. 11.

opinions. Dans les *Académiques*, Cicéron nous confie qu'il a décidé de suivre l'interprétation de Clitomaque<sup>72</sup> selon laquelle Carnéade aurait affirmé la possibilité pour le sage d'avoir des opinions seulement de manière dialectique. Plutôt que de dire que le sage pouvait avoir des opinions, Carnéade aurait voulu forcer les stoïciens à dire que le sage suspendait son assentiment dans toutes les occasions<sup>73</sup>. Sa position sur le probable n'implique d'ailleurs pas d'opinion ni d'assentiment : il n'y a là qu'un certain jugement de la crédibilité des impressions, sans aucun engagement<sup>74</sup>.

L'interprétation de Clitomaque qu'offrent les *Académiques* est assez étonnante car Cicéron la présente comme une interprétation légitime, parce que tenue par un scholarque de l'Académie. Or, Clitomaque ne semble pourtant pas avoir été scholarque de l'Académie. Lorsque Carnéade céda son poste, Clitomaque avait déjà quitté l'Académie pour fonder sa propre école<sup>75</sup>. Sa version de l'académisme se situait donc hors de la version officielle. Il est alors bien possible qu'il ait lui-même créé la thèse dialectique de l'opinion du sage chez Carnéade<sup>76</sup>. Dans cette optique, Philon peut avoir été nommé scholarque de l'Académie puisqu'il était contre l'interprétation de Clitomaque et qu'il optait plutôt pour l'interprétation traditionnelle, celle de Métrodore<sup>77</sup>. Clitomaque semble alors être un dissident de l'Académie, qui avait une vision bien particulière de Carnéade. C'est pourtant à partir de lui que Cicéron interprète Carnéade. Il est vrai qu'il avait écrit bien des livres sur son maître et qu'il était alors une source incontournable pour Cicéron. Il ne faut pas oublier que Cicéron défend Philon contre Antiochus dans les *Académiques*,

---

<sup>72</sup> Cicéron, *Lucullus*, 78, 108.

<sup>73</sup> Ioppolo, Anna Maria, *art. cit.*, p. 37.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>75</sup> Dorandi, Tiziano. « Gli *Academica* quale fonte per la storia dell'Academia », p. 95.

<sup>76</sup> Ioppolo, Anna Maria, *art. cit.*, p. 43.

<sup>77</sup> Dorandi, Tiziano, *art. cit.*, p. 98.

lorsqu'il est question de ses fameux livres. Il est inusité que, sur ce point, il diverge de Philon pour préférer l'interprétation de Clitomaque. Contrairement à ce que certains pensent<sup>78</sup>, Cicéron ne commet pas de contradiction ici, et si Philon et Clitomaque divergent sur ce point, le reste de leurs interprétations concorde assez bien.

Avec ce que nous avons vu, il semble que le critère que Cicéron utilise pour définir la philosophie académicienne est la suspension de l'assentiment, qui remonterait à Socrate, qui n'aurait jamais eu d'autre opinion que sa propre ignorance<sup>79</sup>. Platon n'aurait rien avancé non plus de dogmatique. Le scepticisme platonicien aurait d'ailleurs été consolidé par ses successeurs plus que par lui-même. Arcésilas aurait été, quant à lui, jusqu'à refuser la connaissance que Socrate lui-même s'était réservée, celle de sa propre ignorance. Dans cette optique, il semble normal que Cicéron ait interprété la pensée de Carnéade dans la même lignée et qu'il ait jugé que, pour les académiciens, l'assentiment devait donc être suspendu et que le sage ne pouvait avoir d'opinion.

### *Différence entre académisme et pyrrhonisme*

Alors que le scepticisme académique s'est développé en opposition au stoïcisme, qui se réclamait aussi de Platon, le pyrrhonisme se construisit autour d'une interprétation du personnage de Pyrrhon. Pour bien comprendre le pyrrhonisme, il est primordial de distinguer le pyrrhonisme originel du néo-pyrrhonisme. Bien qu'il y eût à l'époque moderne des penseurs qui croyaient en une continuité du scepticisme depuis Pyrrhon, comme ce fut le cas de Pascal<sup>80</sup>, des études plus récentes ont montré la spécificité du

---

<sup>78</sup> Thorsrud, Harald, *art. cit.*, p. 13.

<sup>79</sup> Dorandi, Tiziano, *art. cit.*, p. 92.

<sup>80</sup> Lévy, Carlos, *Les scepticismes*, p. 11.

scepticisme originel par rapport au néo-pyrrhonisme. C'est le cas de l'étude de Brochard. Après lui, Conche a souligné le caractère nouveau du néo-pyrrhonisme proposé par Sextus Empiricus, qui était auparavant perçu comme un simple compilateur.

Nous ne connaissons que fort peu de choses concernant Pyrrhon, mis à part quelques éléments transmis par des historiens et des philosophes plus tardifs. Brochard le qualifie comme étant l'« un des philosophes les plus mal connus de l'Antiquité »<sup>81</sup>. De plus, les témoignages qui nous sont parvenus montrent deux figures relativement contradictoires : la première est celle d'un homme sensé qui suivait les coutumes et les lois, la seconde est celle d'un homme étrange, qui n'évitait pas les précipices ou les chariots qu'il trouvait sur son passage. Pour lever cette apparente contradiction, il faut essayer de percer l'esprit du pyrrhonisme originel. Le texte primordial à cette fin est le fragment que nous a laissé Aristoclès de Messène :

Son disciple Timon dit que celui qui veut être heureux doit prendre en compte les trois points suivants : d'abord, quelle est la nature des choses ? Ensuite, dans quelle disposition devons-nous nous trouver à leur égard ? Enfin, quel sera leur résultat pour ceux qui se comportent ainsi ? Pour ce qui est des choses, il dit qu'elles sont, selon Pyrrhon, également indifférentes, instables et indéterminées, et que par conséquent ni nos sensations ni nos opinions ne sont ni vraies ni fausses. Pour cette raison, il affirme donc qu'il ne faut pas se fier à elles, mais rester sans opinion, sans inclination, sans ébranlement, disant à propos de chacune d'entre elles qu'elle n'est en aucune manière plus qu'elle n'est pas, ou bien qu'elle est et qu'elle n'est pas, ou bien que ni elle n'est ni non plus elle n'est pas. Pour ceux qui sont dans une telle disposition, Timon dit qu'il en résultera le silence (*aphasia*), puis l'absence de trouble (*ataraxia*)<sup>82</sup>.

Le premier élément à souligner consiste en la négation de la distinction entre les réalités et les apparences. L'ontologie pyrrhonienne renvoie à l'apparence, et non à l'être. C'est pour cela qu'il faut suspendre notre jugement, puisqu'à chaque apparence s'oppose une autre

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 16.



apparence contradictoire. Il s'agit d'un doute systématique, certes, mais qui ne porte pas sur les phénomènes eux-mêmes. L'absence de trouble qui suit est une paix intérieure qui résulte à la fois de la compréhension du caractère contradictoire de la réalité et du renoncement à se prononcer sur ce que les choses sont. L'*ataraxia* doit donc être perçue comme une fin chez Pyrrhon, alors que son scepticisme est plutôt un moyen vers cette fin.

Il semble donc que le scepticisme originel ait eu une finalité éthique ou existentielle. Cela s'accorde avec le fait que plusieurs philosophes anciens antérieurs à Sextus Empiricus, notamment Cicéron, le considèrent comme un moraliste. Mais l'éthique pyrrhonienne se résume-t-elle à errer, dépouillé de toute humanité, dans un monde d'apparences, sans trouble intérieur certes, et à se résoudre à ne pas éviter un précipice si vie et mort sont indifférentes ? Il semble que non. Si Pyrrhon a été nommé à la grande prêtrise par ses concitoyens, qui estimaient grâce à lui tellement la philosophie qu'ils libérèrent les philosophes de payer l'impôt<sup>83</sup>, c'est parce qu'il respectait les lois et les coutumes. Et s'il les respectait, c'est parce qu'il savait que les lois et coutumes étaient arbitraires, et que ce qui est juste chez un peuple peut être injuste chez un autre. Rien ne sert de combattre les lois, il n'en résulterait que le trouble de l'esprit, que des disputes philosophiques inutiles se basant sur des dogmes invérifiables. Pyrrhon restait loin de tout cela, préférant le silence et la solitude à la dispute. Le pyrrhonisme originel paraît donc être une philosophie pratique plutôt que théorique : laissant de côté la théorie, qui est le champ propre du dogmatique, le pyrrhonien originel s'en tient à la pratique, ayant la certitude d'avoir trouvé la meilleure manière de vivre, en étant absent de trouble.

---

<sup>83</sup> Brochard, Victor, *op. cit.*, p. 85.

Il semble qu'il n'y ait pas eu au départ d'école pyrrhonienne, mais plutôt quelques successeurs dont l'influence fut limitée : Timon de Phlionte, Euryloque, Philon d'Athènes, Hécatée d'Adbère et Nausiphanes de Téos<sup>84</sup>. Timon est le plus connu, et il semble avoir eu beaucoup d'admiration pour son maître, si l'on se fie au fragment où il identifie Pyrrhon à la vérité :

Car je vais te dire, tel que cela m'apparaît être, à moi qui détiens une parole de vérité, une norme droite, que la nature du divin et du bien est éternelle, dont procède pour l'homme la vie la plus égale<sup>85</sup>.

Il peut paraître étonnant de mettre dans la bouche du père du pyrrhonisme des paroles aussi lumineuses et prophétiques, mais il faut bien comprendre ici que ce texte ne va pas à l'encontre du courant sceptique. Alors que Timon a critiqué, voire outragé, la quasi-totalité des philosophes dans ses *Silles*, il n'est pas étonnant qu'il parle d'une manière aussi flatteuse de son maître. Lorsque Timon utilise la formule « tel que cela m'apparaît être », il instaure ainsi la primauté de l'apparence sur l'être. Carlos Lévy va jusqu'à dire que cette formule permet au pyrrhonisme de s'annexer les trois sphères que les stoïciens ont développées comme étant la structure de la philosophie, soit la logique, la physique et la morale, qui sont décrites respectivement par une parole de vérité, la nature du divin, et le bien.<sup>86</sup> Timon peut donc être perçu comme un continuateur du pyrrhonisme originel. Il accusa d'ailleurs Arcésilas d'avoir plagié son maître, et il s'acharna contre ce néo-académicien, probablement parce que, contrairement à Pyrrhon qui recherchait la tranquillité, Arcésilas utilisait le doute dans le but de continuer les disputes philosophiques, plutôt que d'y mettre fin.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>85</sup> Lévy, Carlos, *op. cit.*, p. 18.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 19.

Le pyrrhonisme ne semble pas s'être perpétué par la suite, et Cicéron le portait au rang des courants philosophiques morts à son époque. Il faut attendre Énésidème pour le voir renaître, sous la forme de ce que nous appelons aujourd'hui le néo-pyrrhonisme. Le scepticisme académique ne satisfaisait sans doute pas Énésidème, puisque, notamment à cause de Philon et d'Antiochus, il s'était éloigné du doute radical, ce qui explique pourquoi il ne s'en est pas réclamé. Pour lui, les académiciens se seraient contentés d'utiliser la dialectique pour argumenter, sans jamais vraiment critiquer les concepts en eux-mêmes. Il semble qu'il ait préféré mettre sa philosophie sous l'autorité des deux seuls philosophes dont la nouvelle Académie ne s'était pas réclamé, soit Pyrrhon et Héraclite. Énésidème organisa ses arguments sous formes de tropes, ce qui fait de lui le premier à avoir systématisé les arguments des sceptiques. Les différents tropes avaient pour but de mener à la suspension du jugement. Il semble que le scepticisme d'Énésidème n'était pas une fin en soi, mais un pas vers l'héraclitéisme<sup>87</sup>.

Le grand théoricien du néo-pyrrhonisme est sans aucun doute Sextus Empiricus, du moins si l'on se fie à la grandeur de l'œuvre qui nous est parvenue. Alors qu'il a longtemps été perçu comme un simple compilateur, il ressort aujourd'hui que le projet de Sextus a été de proposer un scepticisme pur, qui ne cherche pas à saisir l'être, mais seulement à savoir se comporter d'une certaine manière face aux apparences. Pour Sextus, le sceptique est celui qui reste passif devant les différentes apparences, puisqu'il a compris la contradiction qui existe entre ce qui apparaît et ce qui est pensé, ces deux choses ayant la même force de persuasion. Contrairement aux académiciens qui favorisaient les représentations probables, ce qui se résume à une forme d'assentiment actif selon Sextus, les sceptiques ne

---

<sup>87</sup> Lévy, Carlos, *op. cit.*, p. 64.

privilégiaient aucune forme de probabilité afin de se conduire de telle ou telle manière. Comme le montrent les livres *Contre les professeurs* et *Contre les dogmatiques*, le projet de Sextus est bien de s'en prendre à toutes les sciences et à tous les arts afin d'en montrer le caractère incertain. Les arts, comme la médecine, n'étaient pas mis de côté pour autant, seulement ils n'étaient pas considérés comme des savoirs incontestables. Pour ce qui est de la figure de Pyrrhon, elle occupe peu de place dans la volumineuse œuvre de Sextus.

De ce survol de l'académisme et du pyrrhonisme, il ressort que les deux courants, voire en fait les trois courants si on ajoute le néopyrrhonisme, possèdent quelques spécificités qui leurs sont propres. Dans les grandes lignes, nous pouvons dire que le pyrrhonisme originel avait principalement un but moral qui tendait au renoncement à se prononcer sur l'être, ce qui conduisait à une absence de trouble et donc à la tranquillité de l'âme; que l'académisme, sans renoncer à la primauté de la raison sur les apparences, souhaitait développer un probabilisme afin de pouvoir juger des apparences; et que le néopyrrhonisme, niant le probabilisme, laissait de côté la finalité pyrrhonienne qui consistait à vivre comme si le monde n'existait pas, résultat de la négation de l'être, pour se tourner vers une absence de trouble moins drastique, qui consiste à ne s'intéresser qu'aux apparences, sans renoncer aux arts, et encore moins à la médecine empirique. Après cet examen, on peut constater que ces trois formes de scepticisme se sont formées les unes grâce aux autres. Il semble que le pyrrhonisme originel puisse être considéré comme une réponse à l'ontologie platonicienne et aristotélicienne. L'académisme, malgré l'importance de la méthode dialectique, n'aurait sans doute pas été ce qu'il est sans la formulation pyrrhonienne de la suspension du jugement. De plus, le néopyrrhonisme semble s'être développé, quoique plus tardivement, comme une réaction à l'académisme, qui est assimilé

à une forme de dogmatisme négatif<sup>88</sup>. Bien que l'hypothèse d'un courant sceptique unifié ne puisse plus être considérée comme une hypothèse valable de nos jours, il serait tout aussi erroné, croyons-nous, de séparer ces trois courants sans prendre en compte ce qui les rapproche. C'est d'ailleurs à une tentative de ce genre que s'est livré Foucher, sans toutefois gommer totalement les différences existant entre pyrrhonisme et académisme, allant même jusqu'à les réinterpréter dans un sens particulier et plutôt original.

### Histoire de la philosophie académicienne selon Foucher

Maintenant que nous avons une idée générale de ce qu'a pu être le scepticisme ancien, du moins selon les commentateurs actuels les plus intéressés par la question, il est temps de chercher à voir si l'histoire que Foucher en donne cadre avec l'interprétation contemporaine du scepticisme antique. Bien qu'il y ait des bribes de présentation du scepticisme dans toute l'œuvre de Foucher, la plus grande source d'informations historiques sur les académiciens se trouve dans ses *Dissertations* de 1693, dont le premier livre est consacré à l'histoire des académiciens, le second à leurs principes, et le troisième à leurs dogmes<sup>89</sup>. Des premier et troisième livres principalement, nous ferons ressortir les principales informations que Foucher a collectées sur ces philosophes, ce qui nous permettra ensuite de comprendre sa manière de voir le courant académicien et ce qu'il considère comme essentiel à sa compréhension.

Tout d'abord, il faut glisser un mot sur les textes qui ont servi de sources principales à l'interprétation de Foucher. Les textes importants qui lui servent à bâtir son histoire des académiciens, de même qu'à définir dans toute son œuvre la philosophie des académiciens,

---

<sup>88</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 33, 226.

<sup>89</sup> Foucher, *Dissertations*. Voir la table des matières.

sont les ouvrages de Platon, puisqu'il est le premier chef d'académie et qu'il est le seul académicien dont des textes complets nous soient parvenus<sup>90</sup>, ceux de Cicéron, qui avait formé le dessein de présenter leur philosophie dans ses *Académiques*, ceux de Sextus Empiricus, bien qu'il arrive que Foucher ne soit pas toujours en accord avec ce qu'il dit des académiciens<sup>91</sup>, ceux de saint Augustin, que Foucher considère comme un apologiste de ces derniers bien qu'il ait écrit un *Contra Academicos*, de même que ceux de Plutarque et de Diogène Laërce, qui ont rapporté quelques faits sur leur vie<sup>92</sup>. Grâce à son érudition, Foucher a pu trouver dans bon nombre d'auteurs antiques et médiévaux des informations pour justifier son histoire et sa philosophie des académiciens. Lorsqu'il est question de comprendre Platon, il invite à lire Numénios d'Apamée, Plotin, Porphyre de Tyr, Jamblique, Amelius Gentilianus, Simplicius et Boèce<sup>93</sup>, de même que les textes des péripatéticiens<sup>94</sup>, des stoïciens<sup>95</sup>, et des épicuriens<sup>96</sup>, puisque, bien qu'ils se soient éloignées de Platon, leur philosophie a tiré quelques thèses de son enseignement et de celui de Socrate. Lorsqu'il est question de l'accord entre la philosophie académicienne et la religion, il renvoie à saint Justin, saint Denis, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Jérôme, Lactance, et saint Thomas<sup>97</sup>. L'évaluation de l'accord entre Foucher et ses sources, de même qu'entre son interprétation de la pensée des académiciens et ce que l'histoire de la philosophie peut aujourd'hui nous en apprendre, peut constituer à elle seule une étude

---

<sup>90</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 152.

<sup>91</sup> Par exemple, lorsqu'il est question du fait que les académiciens ont avancé que toutes choses étaient incompréhensibles, Foucher voit là une tournure argumentative, alors que Sextus y voit l'établissement d'une forme de dogmatisme négatif. Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 62.

<sup>92</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 10. Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 153.

<sup>93</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 151.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>97</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 4.

d'envergure. Dans le cadre du présent travail, nous nous contenterons d'évaluer seulement ce que Foucher retire d'important de ses sources dans le cadre de l'établissement de sa conception de ce qu'est véritablement la philosophie académicienne.

Débutons maintenant cette histoire des académiciens selon Foucher avec Socrate. Le Socrate de Foucher est à l'image du Socrate de Platon. Sa méthode consiste dans l'exercice de la dialectique, puisque les demandes et les réponses permettent à ceux qui philosophent de travailler eux-mêmes à l'éclaircissement de leurs idées<sup>98</sup>. Plutôt que de révéler la vérité comme un dogmatique le ferait, Socrate prônait la discussion, souvent avec ceux qui pensaient en savoir plus que lui. Il avait compris que ce qui causait le désaccord entre les hommes venait du fait que ceux-ci se laissaient conduire par la présomption. Il tâcha donc, par le dialogue, d'ôter le voile de l'ignorance humaine, qui découle de l'orgueil des dogmatiques qui pensent avoir la vérité alors qu'ils ne la possèdent pas<sup>99</sup>. Le premier savoir que l'homme peut acquérir est donc celui de sa propre ignorance. C'est pour cela que Socrate disait à ceux qui l'écoutaient qu'il ne savait qu'une seule chose, qu'il ne savait rien. Ce premier principe, « je sais une chose, c'est que je ne sais rien », est à la philosophie de Socrate ce que le *cogito* est à la philosophie de Descartes. Comme Arnauld l'a remarqué, le passage du doute à l'être par la pensée que Descartes propose se trouvait déjà chez saint Augustin<sup>100</sup>. Mais Foucher fait un pas de plus, il renvoie le *cogito* non à saint Augustin mais à Socrate :

Il [Descartes] reconnaît qu'il pense, Socrate le reconnaît aussi et lorsque cet ancien avait dit qu'il savait une chose, savoir qu'il ne savait rien, il reconnaît qu'il pensait, et qu'il savait qu'il pensait, doutant de toutes autres choses. M. Descartes nous dit qu'il est, parce qu'il pense, et qu'il pense parce qu'il doute, ne pouvant douter sans penser, et ne pouvant penser sans être. Il ajoute

---

<sup>98</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 189.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>100</sup> Descartes, *Œuvres*, IX, p. 154.

qu'il peut douter de toute autre chose, excepté qu'il est un être qui pense. Il aurait donc pu parler comme Socrate, et dire avec lui d'abord *unum scio quod nihil abhuc scio*<sup>101</sup>.

Réduire le *cogito* cartésien au doute socratique, voilà un excellent exemple de l'influence que Foucher attribue aux académiciens sur le cartésianisme lui-même. Bien que cela soit inusité, du point de vue théorique, cela n'est pourtant pas extravagant. En effet, Socrate, lorsqu'il disait qu'il ne savait qu'une chose, entendait du coup qu'il savait qu'il la savait. Il savait que c'était lui qui savait. Donc il savait qu'il était. Mais l'entreprise de rapprochement de Foucher pourrait avoir ici une autre fin. En effet, s'il est vrai que Descartes a été influencé par saint Augustin dans l'établissement de son *cogito* et que l'on puisse établir un lien entre le *cogito* et le doute socratique, il en résulte que la position de Foucher concernant saint Augustin, à savoir qu'il est un apologiste des académiciens plutôt qu'un critique de ceux-ci, gagne en vraisemblance. Saint Augustin pourrait ainsi être vu comme un intermédiaire entre les académiciens et Descartes.

Platon est le successeur immédiat de Socrate. L'ayant écouté dans sa jeunesse, il reconnut l'importance de sa philosophie et décida de l'enseigner à tous ceux qui voulaient rechercher la vérité en établissant son Académie<sup>102</sup>. Foucher est d'avis que Platon n'a pas affirmé plus de choses que Socrate ne l'avait fait<sup>103</sup>. En effet, pour lui, les dialogues ne contiennent aucune affirmation dogmatique, mais cela ne veut pas dire que Platon n'ait pas proposé de doctrine philosophique à certains initiés :

Aussi l'on voit que dans ses *Dialogues* il n'affirme rien, quoique néanmoins il décide plus qu'on ne pense, mais d'une manière adroite, qui n'est comprise que de ceux qui savent comment l'on doit chercher la vérité, et quoiqu'il ne

---

<sup>101</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 111.

<sup>102</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 2.

<sup>103</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 4.



décide rien à la lettre, il ne laisse pas de conduire l'esprit où il doit aller pour recevoir les lumières qui servent à faire les véritables décisions<sup>104</sup>.

En plus d'aider l'homme à reconnaître que c'est la présomption qui le guide, et de lui faire comprendre que la seule chose qu'il connaît est sa propre ignorance, les écrits de Platon ont plus à offrir lorsqu'il est question de rechercher la vérité. L'une des choses que l'on peut remarquer, c'est que lorsqu'il est question de juger des choses qui sont hors de nous, nos sens sont de très mauvais juges. De ce que nos sens nous trompent et qu'ils jugent différemment des mêmes choses selon notre disposition, l'on peut comprendre que nos sens nous instruisent en fait sur les modifications de notre âme<sup>105</sup>, et que l'homme est le véritable objet du sens<sup>106</sup>. Il faudra donc s'en remettre à la raison si l'on veut connaître adéquatement le monde extérieur<sup>107</sup>. Et comme c'est par nos idées plutôt que par nos sensations que nous devons nous conduire dans notre recherche de la vérité, il faut tâcher de connaître les idées immuables qui sont dans l'entendement divin, et qui sont les originaux qui ont servi à produire tout ce qu'il y a de changeant dans le monde<sup>108</sup>. Les dialogues platoniciens nous éclairent donc sur la faillibilité de nos sens, sur la théorie des idées en matière de connaissance, et sur l'existence d'un entendement divin. Ces connaissances font partie des dogmes que Foucher attribue à Platon, bien que son interprétation de ce dernier ait été fortement marquée par sa lecture d'Augustin, de Descartes et de Malebranche.

Certains des disciples de Platon ayant découvert les vérités de leur maître à ceux qui n'étaient pas disposés à les recevoir, les académiciens sont devenus plus dogmatiques

---

<sup>104</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 15.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>106</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. 25.

<sup>107</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 160.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 17.

que Platon ne l'avait été, et affirmaient quantité de choses obscures qui remplissaient de ténèbres l'esprit des disciples. Arcésilas tâcha donc de rétablir la méthode de Platon et de Socrate, en combattant les préjugés et en défendant la méthode dialectique, afin de restaurer la finalité véritable de l'Académie<sup>109</sup>. L'une des raisons qui fait que l'on considère comme nouvelle l'Académie à partir d'Arcésilas est que, plutôt que d'enseigner les dogmes de Platon, comme le faisaient les académiciens avant lui, il utilisa la méthode de Platon afin de combattre les dogmatiques de son époque, principalement les stoïciens<sup>110</sup>. Il introduisit la suspension de l'assentiment afin d'éviter les erreurs qui découlent de la présomption et du jugement des sens. Mais l'épochè n'était pas la finalité de sa philosophie, et il enseignait les sentiments de Platon seulement à ceux de ses disciples qu'il considérait prêts à être instruits de telles vérités<sup>111</sup>. Enfin, en s'inspirant de Platon, il disait que les maux des hommes venaient de ce qu'ils s'autorisent des affirmations sur des choses particulières, à savoir les choses temporelles, alors que les biens viennent des doutes que l'on se forme concernant ces mêmes choses particulières<sup>112</sup>.

Après Arcésilas, Carnéade eut aussi à combattre les préjugés des dogmatiques. Il défendit lui aussi la méthode dialectique, et entretint des disputes avec les stoïciens concernant la possibilité d'atteindre à la vérité<sup>113</sup>. Comme son maître, il utilisa le doute afin d'éviter l'erreur et afin d'être mieux disposé à recevoir la vérité<sup>114</sup>. Carnéade est considéré comme étant le chef de la troisième Académie, parce qu'il développa une morale provisoire, afin que ceux qui cherchaient la vérité ne soient pas condamnés à l'apraxie

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>110</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 40.

<sup>111</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 30.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>114</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 154.

même s'ils étaient encore dans l'attente de la découverte de connaissances solides<sup>115</sup>. L'on remarquera ici un lien flagrant avec la morale que Descartes présente dans le *Discours de la méthode*, morale qui lui permet de se décider dans la pratique alors qu'il cherche encore la vérité<sup>116</sup>. C'est d'ailleurs Foucher qui force la ressemblance, utilisant, pour décrire la morale de Carnéade, les mêmes termes que Descartes utilise pour décrire la sienne, soit une morale par provision. Carnéade propose la conscience comme juge de nos actions, et il indique que l'on doit agir comme si notre conscience était la seule rémunératrice de nos actions<sup>117</sup>, thématique qui paraît plus chrétienne que véritablement académicienne. Cicéron disait de Carnéade qu'il acceptait les vraisemblances, mais il faut comprendre que celles-ci ne sont valides que pour diriger nos actions et ne valent que pour les disciplines où il n'est pas possible d'obtenir des démonstrations de l'ordre de celles que l'on recherche dans les sciences. Par contre, l'acceptation de ces vraisemblances n'est pas un consentement, et n'équivaut pas au fait d'agréer à la vérité<sup>118</sup>.

Alors que les dogmatiques croyaient que les académiciens voulaient ruiner les sciences parce qu'ils n'acceptaient pas les sens comme juges de la vérité des choses qui sont hors de nous, Philon tâcha d'accorder la nouvelle Académie avec l'ancienne, afin que l'on voit que les sentiments d'Arcésilas et de Carnéade n'étaient pas si différents de ceux de Platon et de Socrate. Tout comme Socrate n'avait jamais renoncé à la vérité même s'il ne l'avait pas encore trouvée, les nouveaux académiciens n'ont jamais cessé de rechercher la vérité, tout en tâchant de démontrer à tous les dogmatistes qui disaient la posséder qu'ils

---

<sup>115</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 43.

<sup>116</sup> Descartes, *Œuvres*, VI, Paris, Vrin, 1996, p. 22.

<sup>117</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 43.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 44.

se trouvaient dans l'erreur<sup>119</sup>. C'est de cette manière que Philon réduisit toute l'Académie à celle de Platon et qu'il en démontra la continuité temporelle. Lorsque Sextus Empiricus rapporte que Philon était d'avis que les choses qui sont hors de nous peuvent être compréhensibles par leur nature, Foucher indique que cela signifie qu'elles sont compréhensibles par la raison, puisque, suivant Platon, c'est à la raison plutôt qu'aux sens qu'il faut se fier pour connaître la nature véritable des choses, du moins de certaines d'entre elles<sup>120</sup>. En effet, les choses ne sont pas incompréhensibles en elles-mêmes, mais seulement à notre égard. C'est pourquoi il faut tâcher de nous mettre dans une disposition adéquate pour les comprendre, et cela se fait en rectifiant notre raison et en délaissant les témoignages apportés par nos sens, thématique cartésienne et malebranchiste s'il en est<sup>121</sup>.

Pour ce qui concerne Antiochus, il se proposa la même fin que Philon, mais il s'y prit d'une autre manière. Alors que Philon affirmait que les doutes des académiciens venaient de Platon, Antiochus démontra que les académiciens possédaient en fait les dogmes de Platon<sup>122</sup>. Il établit positivement des vérités, mais celles-ci n'étaient que celles que Platon avait professées<sup>123</sup>. Foucher indique qu'il introduisit la morale des stoïciens dans l'Académie<sup>124</sup>. Cela vient du fait que leur morale s'accordait à celle des académiciens, Carnéade étant déjà de cet avis<sup>125</sup>, puisque celle-ci leur venait de Socrate. Il s'agissait donc plus d'une restitution que d'un nouvel acquis, selon Foucher. D'ailleurs, il est raisonnable de penser, selon lui, que Carnéade maniait mieux les principes moraux des stoïciens que

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>124</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 31.

<sup>125</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 48.

les stoïciens mêmes, puisqu'il pouvait les réduire aux principes de Platon et de Socrate, tout en enlevant ce que les philosophes du Portique pouvaient y avoir ajouté de douteux<sup>126</sup>.

De ce que nous venons de voir, il est possible de remarquer que Foucher considère la philosophie académicienne comme un tout relativement uniforme, ces différentes figures s'entendant sur l'essentiel et ne se différenciant que sur des détails :

Cependant nous distinguerons cinq Académies, quoique Diogène n'en ait compté que trois, et que quelques auteurs mêmes n'en reconnaissent que deux : mais nous remarquerons aussi qu'elles n'ont été différentes que par quelconques circonstances extérieures, comme par les temps, les lieux, les personnes, et non pas par le fond de la doctrine<sup>127</sup>.

Les cinq Académies se réduisent donc à celle de Platon, et ce qui peut sembler inédit dans les Académies suivantes ne constitue en fait rien de totalement nouveau. Arcésilas, et ce même lorsqu'il combattait les stoïciens, n'a pas abandonné la doctrine platonicienne, qu'il enseignait à ses disciples qui étaient prêts à la recevoir. Carnéade a continué à combattre les stoïciens, mais en remettant au goût du jour la morale de Socrate et de Platon. Philon et Antiochus ont, quant à eux, bien montré l'accord entre les différentes Académies, avançant qu'il ne fallait pas les différencier en termes de doctrine car elles insistaient toutes sur l'importance et la nécessité du doute :

On attribue ces paroles à Socrate : « Je sais que je ne sais pas », à Arcésilas : « Je ne sais pas même que je ne sais pas [...] », à Carnéade : « [...] Je doute si je sais que je ne sais rien », à Philon : « Je sais peu de choses et j'en ignore beaucoup [...] », à Antiochus : « [...] je sais plusieurs choses et j'en ignore plusieurs »<sup>128</sup>.

Cette continuité ne concerne pas seulement la méthode, elle se retrouve au niveau des dogmes. Selon Foucher, il est clair que Platon avait des dogmes, et il suffit pour établir ce

---

*Ibid.*, p. 56.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>128</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 31.

point de se référer à ce que les platoniciens en ont dit<sup>129</sup>. D'ailleurs, certains successeurs immédiats de Platon, comme Speusippe, ont voulu acquérir du prestige en révélant à tous les vérités que leur avait fait découvrir leur maître<sup>130</sup>. De plus, Platon a écrit assez explicitement, dans sa seconde *Lettre à Denys*<sup>131</sup>, qu'il n'a pas composé d'œuvre spécifique expliquant les vérités qu'il avait découvertes, et qu'il les présentait seulement sous forme d'énigmes pour ne pas les exposer aux railleries de ceux qui n'étaient pas capable de les entendre<sup>132</sup>.

Platon avait donc des dogmes, si l'on en croit Foucher, et il ne les transmettait pas par écrit mais oralement. Foucher parle donc d'une doctrine ésotérique qui était transmise au sein de l'académie, passant des maîtres aux disciples. C'est principalement sur saint Augustin qu'il se base pour appuyer cette théorie. Si l'évêque d'Hippone critique les académiciens dans son *Contra Academicos*, Foucher remarque cependant que ses livres ne blâment les académiciens que selon l'opinion vulgaire qu'on peut s'en faire.

On peut s'assurer que tout ce que saint Augustin a combattu par ces livres, regarde les sentiments qu'on attribuait vulgairement à ces philosophes : il le déclare lui-même en termes exprès à la fin de ses deux premiers livres. Il les croyait trop raisonnables pour avoir soutenu ce qu'on leur imputait, et même il recherche la cause de l'injustice qu'on leur avait faite en les interprétant malicieusement<sup>133</sup>.

L'opinion vulgaire est celle qui consiste à attribuer aux académiciens le sentiment que l'on ne peut pas trouver la vérité. Il s'agit de les considérer comme s'ils avaient été des dogmatiques négatifs. Selon Foucher, ils n'en étaient pas. Il se demande même s'il y a déjà

---

<sup>129</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 151.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>131</sup> On sait maintenant que cette *Lettre* est apocryphe, et Foucher ne remet jamais en doute l'authenticité de cette lettre, alors qu'il le fait par exemple pour « *l'Axiochos*, le *Sisyphé*, le livre des *Définitions* et quelques autres ». Foucher, *Dissertations*, p. 21.

<sup>132</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 98.

<sup>133</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 39.

eu des philosophes de cette sorte<sup>134</sup>, montrant en même temps l'inconsistance d'une telle position. Les académiciens n'étant pas des dogmatiques négatifs, il faut soit qu'ils aient été en train de rechercher la vérité sans l'avoir jamais trouvée, soit qu'ils l'aient déjà trouvée, ce qui n'exclut pas qu'ils soient encore en train de chercher de nouvelles vérités. C'est cette seconde option que saint Augustin favorise aux dires de Foucher :

Saint Augustin déclare expressément qu'il croit que les académiciens déguisaient leurs sentiments de peur de prostituer la vérité, en l'exposant aux insultes des insensés et des ignorants<sup>135</sup>.

Foucher ajoute plus loin :

Il excuse le procédé des académiciens, en disant qu'il était à propos de leur temps de philosopher comme ils avaient fait. Il valait mieux, dit-il agréablement, que le ruisseau pur de la vérité sortant de Platon, coulât à l'ombre des buissons et parmi les guérets, que de se répandre dans une plaine pour être troublé par des troupeaux de bêtes<sup>136</sup>.

Il faut donc comprendre que les académiciens avaient reconnu des vérités et qu'ils avaient des dogmes, qui étaient ceux de Platon. Ce point est très important pour Foucher. S'il y consacre tant de pages, c'est parce qu'à son époque, les académiciens sont interprétés tout autrement, comme de purs sceptiques.

Si l'on en croit Maia Neto, la stratégie de Foucher, lorsqu'il tente de rattacher saint Augustin au courant académicien, vise à saper l'interprétation d'un courant néo-platonicien qui serait indépendant du scepticisme académicien<sup>137</sup>. Mais Foucher ne fait pas cela dans le simple but d'unifier le courant académico-platonicien, quoique cela pourrait être une fin en soi qui serait justifiable si l'on se fie à l'importance que Foucher accorde à l'unité du

---

<sup>134</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 181.

<sup>135</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 8.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>137</sup> Maia Neto, José Raimundo, «Academic Skepticism in Early Modern Philosophy», p. 210 : « Foucher's strategy is to separate Plato – and above all Augustine – from neo-Platonism in order to locate them in the Academic tradition ».

courant académique. Le but de Foucher serait plutôt, selon Maia Neto, de retirer l'autorité que Malebranche et Descartes trouvent dans la philosophie néo-platonicienne<sup>138</sup>, et cela rejoint ce que nous avons dit plus tôt lorsque nous traitons du lien entre les *cogito* cartésien et socratique. Grâce à cela, il sera possible à Foucher de critiquer ce qu'il y a de dogmatique et de contraire à la recherche de la vérité chez Descartes et Malebranche, tout en montrant que tout ce que ces auteurs ont dit de judicieux leur vient des académiciens. Cette stratégie, croyons-nous, est la même que celle d'Antiochus qui unissait la morale des stoïciens à l'académisme, tout en enlevant les préjugés de ces derniers<sup>139</sup>.

Maintenant que nous avons reconnu que, pour Foucher, il est important que le courant académicien soit unifié, et que cela implique la transmission d'un corps doctrinal, il est temps de noter les quelques points où Foucher se sépare de l'interprétation cicéronienne. D'abord, alors que Cicéron attribuait les fameux livres de Philon à Philon lui-même, Foucher est plutôt d'avis qu'ils n'étaient pas réellement de lui, puisqu'ils semblent ne pas correspondre aux thèses de la philosophie de l'Académie, Héraclite de Tyr et Antiochus affirmant d'ailleurs n'avoir jamais entendu de telles affirmations de la part de Philon. Par contre, s'il advenait que ces livres soient réellement de lui, Foucher est d'avis que ces livres auraient alors été composés pour combattre des dogmatiques<sup>140</sup>. Le second point consiste en ce que Philon, de même qu'Antiochus, ont d'abord argumenté contre ceux qui croyaient posséder des marques de la vérité, et que par la suite, ils ont eux-mêmes affirmé la posséder. Cicéron se demandait où ils auraient bien pu découvrir cette connaissance, et semblait penser qu'ils feignaient lorsqu'ils disaient l'avoir trouvée<sup>141</sup>. Le

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>139</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 31.

<sup>140</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 164.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 57.



problème, selon Foucher, c'est que Cicéron était trop influencé par le courant stoïcien, et que, comme lui, il ne comprenait pas que l'on puisse rejeter les sens comme critère de la vérité tout en affirmant avoir un critère pour en juger. De là découle le fait qu'ils devaient nécessairement feindre d'avoir un critère, puisqu'ils avaient effectivement argumenté, comme leurs prédécesseurs de la nouvelle Académie, contre le jugement des sens. Pour Foucher, le problème se résout facilement. Premièrement, les académiciens reconnaissaient la raison pour juge de la vérité, plutôt que les sens, ce qui fait qu'ils avaient effectivement un autre critère. Deuxièmement, il est hautement plus probable qu'ils feignaient, à la manière de Socrate et des autres académiciens, lorsqu'ils affirmaient ne détenir aucune vérité, plutôt que lorsqu'ils disaient avoir un critère pour en juger<sup>142</sup>. N'est-ce pas là l'essence de la méthode socratique, feindre sa propre ignorance pour mieux trouver la vérité? Une autre divergence se base sur l'interprétation de Platon. Alors que pour Cicéron, Platon était aussi sceptique que Socrate, Foucher voit en Platon un philosophe ayant trouvé des vérités et ayant établi une certaine doctrine, tout en conservant la méthode socratique. Cicéron rejetait l'interprétation d'un Platon dogmatique proposée par Antiochus, tandis que Foucher nuance seulement la position d'Antiochus.

Avec son histoire des académiciens, Foucher se donne ainsi comme but de restituer la pensée de ces philosophes, un peu comme Gassendi avait restitué la pensée des épicuriens à la même époque<sup>143</sup>. Mais, comme l'indique Rapetti, la présentation de Foucher est plus qu'un simple travail d'érudition historique, car il s'agit pour ce dernier d'appliquer la propension académicienne pour la vraisemblance là où l'évidence ne peut être trouvée<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>144</sup> Rapetti, Elena, *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, p. 117

L'histoire des académiciens que nous propose Foucher doit être alors perçue comme une mise en pratique de la théorie de la vraisemblance à l'égard des faits, puisqu'il est impossible d'avoir des preuves que de tels sentiments étaient bien ceux de tel ou tel philosophe<sup>145</sup>. C'est d'ailleurs ce que Foucher lui-même indique au début de ses *Dissertations* :

Au reste, je souhaite que l'on se souvienne de ce que j'ai dit touchant les faits historiques, et que l'on ne demande pas ici une plus grande certitude que celle que l'on doit se promettre en matière d'histoire. De savoir si un tel sentiment, par exemple, est d'un tel auteur, c'est ce que l'on pourrait toujours contester; mais de savoir si ce sentiment est vrai ou faux en lui-même, c'est ce que l'on peut résoudre aussi certainement que les théorèmes de géométrie<sup>146</sup>.

Il y a donc un pas à faire entre l'histoire et la théorie. *L'Histoire des Académiciens* n'a donc pas comme seule fin de nous faire connaître les sentiments des académiciens, comme les doxographes grecs pouvaient nous les présenter. Ce que Foucher veut, c'est établir ce qu'était véritablement la philosophie des académiciens, en se basant, certes, sur des faits historiques. Mais ces faits ne servent qu'à faire comprendre quelle était véritablement l'esprit de cette philosophie. C'est à ce niveau que l'interprétation de l'histoire des académiciens que nous offre Foucher passe de la vraisemblance de l'histoire à la vérité de la philosophie. Si l'on en croit Rapetti, Foucher défend sa position face à l'histoire des académiciens non seulement comme une position légitime, mais comme la seule possible<sup>147</sup>. En effet, comment pourrait-il y avoir plusieurs interprétations de la philosophie la plus conforme à la raison, de la méthode philosophique la plus aboutie? Car telle est la philosophie que Foucher nous propose d'approfondir :

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>146</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 10.

<sup>147</sup> Rapetti, Elena, *op. cit.*, p. 118.

Ce n'est pas néanmoins par les seuls écrits de Platon, ni par ceux des académiciens qui l'ont suivi, que l'on doit juger de cette manière de philosopher : elle ne doit point passer pour une secte particulière, et ce n'est que la vraie et droite manière, laquelle est commune à tous ceux qui ne perdent point de vue les principes. Je la donne néanmoins comme propre aux académiciens, parce qu'ils se sont signalés à la suivre et à la défendre. Il ne faut pas non plus qu'on la regarde comme nouvelle; car elle est la plus ancienne de toutes et la première. On la pourrait même l'appeler la philosophie de tous les temps : car parce qu'elle consiste à chercher, il n'est pas déraisonnable de lui attribuer tout ce que les recherches de tous les siècles ont pu acquérir de bon et de solide. On la peut donc considérer comme le grand chemin de la vérité, les autres n'étant que des routes particulières par lesquelles les dogmatistes vont s'égarer dans la confusion de leur préjugés. Et quoi que je l'aie toujours préférée aux autres, sans la connaître sous le nom que je lui donne maintenant, je me garderai bien de la proposer comme si je l'avais inventée : ce n'est pas non plus aux académiciens à qui on la doit, c'est aux premières vérités que Dieu a écrites dans tous les esprits avec des traits de lumières<sup>148</sup>.

L'on comprend maintenant ce que Foucher entend lorsqu'il indique que la philosophie des académiciens « est la plus conforme au bon sens »<sup>149</sup>. L'on comprend encore plus pourquoi il lui est possible d'en trouver des fragments dans la *Bible*<sup>150</sup> et dans les textes de Confucius<sup>151</sup>. La philosophie des académiciens va donc au-delà de l'occurrence historique des académiciens : elle est la manière légitime que Dieu nous a donnée pour nous conduire dans la recherche de la vérité, elle est l'œuvre de la raison au travail.

## II. Philosophie des académiciens

### Méthode académicienne

Comme nous l'avons vu en parlant de Socrate, qui fut le grand instigateur du courant académicien, le problème de la philosophie vient de ce qu'on se laisse trop guider

---

<sup>148</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 3.

<sup>149</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*. Voir le titre de l'ouvrage.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>151</sup> Foucher, *Morale de Confucius*.

par des préjugés. L'esprit humain aime naturellement se prononcer sur quantité de choses, sans pour autant se baser sur des évidences découvertes par la raison. « L'on se figure facilement qu'il est impossible de mieux concevoir les choses qu'on les conçoit et de mieux raisonner qu'on raisonne »<sup>152</sup>. Mais cela n'est évidemment qu'un préjugé de l'esprit par rapport à sa propre capacité de connaître, un autre préjugé qui vient de l'enfance, et qui est commun à qui n'a jamais philosophé, ou à qui n'a pas bien philosophé. Foucher va jusqu'à dire que l'homme est dogmatique dès le ventre de sa mère<sup>153</sup> : c'est dire combien ce préjugé est engoncé dans notre nature, et cela explique pourquoi il faille travailler si dur pour l'en extirper. Tout comme Descartes fonde sa méthode sur l'universalité du bon sens, indiquant que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »<sup>154</sup> et que chacun à la puissance de discerner la vérité de la fausseté s'il suit une méthode appropriée, Foucher rappelle que l'universalité du bon sens n'est rien sans la nécessité d'une méthode :

M. Descartes a raison de dire, au commencement de sa *Méthode*, que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée; parce qu'il n'y a personne qui se plaigne de n'en avoir pas suffisamment : en effet, chacun s'imagine avoir la raison de son côté, et cependant il y a bien des gens qui se trompent<sup>155</sup>.

Ce n'est donc pas du côté du bon sens, qui consiste dans le fait de tirer des conséquences qui sont infailliblement contenues dans des principes, que l'on doit se tourner pour fonder une méthode, puisque celui-ci ne peut assurer par lui-même la vérité des principes sur lesquels il base ses raisonnements<sup>156</sup>. Mais comme s'il n'était pas suffisant que de se méfier de son propre bon sens pour éviter les préjugés, voilà que l'orgueil s'en mêle :

---

<sup>152</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 22.

<sup>153</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 138.

<sup>154</sup> Descartes, *Œuvres*, VI, p. 1.

<sup>155</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 73.

<sup>156</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 211.

Il n'y a rien qui irrite les hommes si puissamment que des raisonnements forts et invincibles, tant on appréhende dans le monde de venir à la lumière de peur que les défauts nous paraissent<sup>157</sup>.

La présomption a beau être ce qui nous fait entrer dans l'erreur, l'orgueil est ce qui nous empêche d'en sortir. Et comme si cela n'était pas déjà assez, il faut en plus remarquer que la vérité est si facile à perdre<sup>158</sup>, qu'un seul faux pas est suffisant pour nous empêcher de trouver la vérité que l'on recherche<sup>159</sup>.

Il est donc évident qu'il faut une méthode adaptée pour découvrir la vérité, puisque sans cela les hommes continueraient d'agir et de juger en se basant sur leurs préjugés et leur orgueil. Et il est « nécessaire que le moyen d'éviter l'erreur précède la possession de la science »<sup>160</sup>. En effet, bien qu'il ne soit pas impossible d'avoir quelques vérités sans avoir de méthode, ces vérités sont néanmoins inutiles, puisqu'il nous est impossible d'en faire un usage démonstratif. Non seulement il n'est pas possible, sans méthode, de savoir si ce que nous pensons être vrai l'est réellement, mais il faut aussi convenir que pour reconnaître la vérité il faut en connaître la source pour pouvoir la séparer des vraisemblances et des préjugés<sup>161</sup>. Mais même si nous étions actuellement en possession de quelques vérités, l'on ne pourrait rien prouver à partir de celles-ci sans connaître la source de ces vérités, parce que « pour *prouver*, il faut avoir des fondements dont la solidité soit déjà reconnue »<sup>162</sup>. Ainsi, toute recherche de la vérité qui ne serait pas précédée d'une méthode, ne saurait aboutir à aucune vérité. C'est pourquoi Foucher reproche à Malebranche de ne pas avoir commencé sa *Recherche de la vérité* par l'exposition de sa

---

<sup>157</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 23.

<sup>158</sup> Foucher, *Critique*, p. 33.

<sup>159</sup> Foucher, *Réponse*, p. 12.

<sup>160</sup> Foucher, *Critique*, p. 16.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>162</sup> Foucher, *Réponse*, p. 10.

méthode. Et alors que le Révérend-Père lui répond que sa méthode suivra l'exposition des principaux préjugés qui troublent les esprits<sup>163</sup>, Foucher peut légitimement lui indiquer que tout ce qui précède l'exposition d'une méthode ne constitue qu'une multitude de pétitions de principe<sup>164</sup>. En effet, lorsqu'on fait état de rechercher la vérité, la dernière chose à faire est de supposer qu'on la possède déjà<sup>165</sup>.

À la manière de Descartes, qui, dans sa première *Méditation*, entreprend de se défaire de toutes ses opinions<sup>166</sup>, et de Socrate, qui avance ne rien savoir, Foucher indique qu'il faut débiter la recherche de la vérité en faisant comme si l'on ne l'avait jamais possédée. En effet, que l'on soit déjà en possession de quelques vérités ou non, les mêmes démarches sont nécessaires si l'on veut s'assurer que la raison est exempte de préjugés et que les vérités que nous pourrions connaître le seraient légitimement. C'est en cela qu'il « faut feindre que l'on ne la connaît pas; et par cette dissimulation se tromper une fois soi-même, pour s'exempter d'être jamais trompé »<sup>167</sup>. Si l'on ne se met pas dans la même disposition que l'est une table rase, comme le demande Descartes<sup>168</sup>, il sera impossible de dissiper l'obscurité et l'incertitude de notre esprit<sup>169</sup>. La recherche de la vérité commence donc par un doute méthodique, afin de ne point être trompé par ses préjugés. Et ce doute se prolonge jusqu'à la possibilité de la connaissance même : nous n'avons aucune raison valable de croire que nous puissions jouir de la vérité, et c'est sur ce point que Foucher se sépare de bien des auteurs, dont Descartes. Il faut donc se lancer à la recherche de la vérité

---

<sup>163</sup> Malebranche, *Œuvres complètes*, II, p. 483.

<sup>164</sup> Foucher, *Réponse*, p. 9.

<sup>165</sup> Foucher, *Critique*, p. 20.

<sup>166</sup> Descartes, *Œuvres*, IX, Paris, Vrin, 1996, p. 13.

<sup>167</sup> Foucher, *Critique*, p. 20.

<sup>168</sup> Foucher, *Réponse*, p. 11.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 21.

en feignant une ignorance des plus totales, ne supposant même pas qu'il nous soit possible de découvrir quoi que ce soit<sup>170</sup>.

Avant d'entrer dans l'exposition des lois des académiciens, qui constituent à proprement parler les lois de la méthode qui conduisent la recherche de la vérité, il faut remarquer ce que Foucher attend de sa méthode. Une méthode entièrement achevée pour découvrir la vérité doit :

répondre à toutes les objections des académiciens, [elle doit] résoudre toutes les difficultés de ces trois fameux *Dialogues* de Platon, savoir, du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Parménide*, mais surtout du *Théétète*, dans lequel il s'agit entièrement de reconnaître s'il est possible de découvrir la vérité. [Elle doit] satisfaire à Sextus Empiricus et à toutes les raisons que cet auteur apporte contre les dogmatistes. De plus, [cette méthode doit] traiter de tous les préjugés qui nous engagent dans l'erreur. [Elle doit] réfuter toutes les méchantes méthodes que l'usage a rendu[es] trop communes, et dont quasi tous les esprits sont préoccupés. [Elle doit] encore examiner les premières notions, et les plus communs axiomes qui nous gouvernent dans la plupart de nos jugements. Enfin, [elle doit] donner des préceptes et des règles positives pour avancer dans la connaissance de la vérité, et pour nous empêcher de retomber dans les erreurs qu'[elle] aurait découvert[es]<sup>171</sup>.

On s'attendrait donc à ce que Foucher entreprenne de répondre à toutes ces exigences. Il ne le fait pas, du moins dans la *Critique* où il expose les critères nécessaires à une méthode achevée. Desgabets, dans sa *Critique de la critique de la recherche de la vérité*, indique qu'il faudrait, plutôt que de faire de gros volumes pour répondre à toutes les objections des académiciens et des pyrrhoniens, se borner à exposer clairement les vérités fondamentales, celles qui font l'objet de la *Recherche de la vérité*<sup>172</sup>. Comme l'on pourrait s'en douter, la position de Desgabets est inacceptable pour Foucher, puisqu'il est impensable pour lui de commencer à exposer des vérités sans avoir de méthode, et que ladite méthode devrait

---

<sup>170</sup> Foucher, *Critique*, p. 49.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>172</sup> Desgabets, *Critique de la Critique*, p. 53.

justement répondre à ces objections. En effet, dans sa *Nouvelle dissertation*, où il répond à Desgabets, Foucher réitère la nécessité d'une telle méthode. Toutefois il clarifie sa position :

Cependant si on a remarqué dans la *Critique* qu'il fallait résoudre toutes les difficultés des académiciens et des pyrrhoniens, ce n'est pas qu'on veuille obliger à faire de gros volumes pour répondre en détail à toutes les objections que l'on pourrait tirer des livres de Platon, *par exemple*, et de Sextus Empiricus. Il suffit de réduire ces objections à quelques principes généraux que l'on considère ensuite comme les seuls sujets que l'on doit examiner pour satisfaire à ces objections<sup>173</sup>.

Voilà qui est intéressant. Lorsque Foucher demande que l'on réponde à toutes les objections des académiciens et des pyrrhoniens, il ne veut pas que l'on se mette en peine de trouver chaque objection pour l'étudier et la résoudre, de sorte que l'on se retrouve avec une sorte de « recueil contenant toutes les objections des académiciens et des pyrrhoniens, auxquelles nous répondons », bien que cela nous semble être un exercice intéressant. Ce que veut Foucher est plus systématique : il faut étudier ces objections pour en déduire les fondements, afin de pouvoir se former une théorie de la connaissance adéquate, puisque les objections auxquelles il faut répondre concernent principalement l'accès à la vérité. Cela est d'autant plus vrai que les figures de Platon et de Sextus Empiricus, évoquées précédemment par Foucher, deviennent ici des exemples : qu'on lise les livres qu'on veut ou qu'on n'en lise point, les mêmes choses restent à décider si l'on veut entreprendre de découvrir la vérité. Seulement, il semble que Platon et Sextus Empiricus, bien qu'ils ne soient ici que donnés à titre d'exemples, soient les meilleures sources d'où l'on pourrait tirer les réflexions nécessaires à l'établissement de la méthode dont on parle présentement.

---

<sup>173</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. 15. Nous soulignons.



La méthode que Foucher exige devrait donc se réduire à un ensemble de règles qui serviraient à trouver des connaissances solides sans retomber dans les préjugés, tout en réfutant les mauvaises méthodes et en étudiant les principaux axiomes et notions. Pour ce qu'il en est de ces règles, Foucher les formule sous la forme de cinq lois, dont il prétend qu'elles sont les lois des académiciens. Une fois que nous aurons traité de ces lois, nous pourrons passer aux trois axiomes des académiciens que Foucher leur superpose et aux principales notions qu'il en tire. Quant à la réfutation des mauvaises méthodes, nous en avons déjà parlé lorsque nous disions que l'esprit de celui qui commence à chercher la vérité doit être semblable à une table rase. Pour les rejeter, il faudra montrer simplement que la méthode académicienne est la plus conforme au bon sens.

#### *Lois des académiciens*

Bien que Foucher ait parlé des lois des académiciens dès sa *Critique*, c'est dans sa *Dissertation* de 1687 qu'il offre l'exposition la plus complète de ces lois qui doivent nous conduire dans la recherche de la vérité. Ces lois sont au nombre de cinq, et forment l'essence de la méthode académicienne telle que conçue par Foucher, puisque c'est grâce à elles que le reste de la méthode pourra être mis en place. Les lois que Foucher propose peuvent être vues comme les préceptes qui ont conduits les anciens académiciens dans leur quête philosophique de la vérité. Et si l'on ne trouve pas explicitement ces lois formulées dans les textes qui servent de source pour connaître leur philosophie, il est certain qu'on peut, lorsqu'on étudie Socrate ou Arcésilas par exemple, appliquer ces lois à leur démarche. On peut même les appliquer aux principaux Pères de l'Église, qui étaient platoniciens<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 44.

La première loi indique que l'on ne doit « se conduire que par démonstration en matière de philosophie »<sup>175</sup>. Cette loi contient, à proprement parler, la manière de se guider lorsque l'on veut arriver à la vérité. En effet, il est nécessaire de recourir à l'évidence pour discerner la vérité de ce qu'elle n'est pas. Pour cela, nous dit Foucher, il faut avancer comme le font les géomètres, en partant des connaissances générales, et en se servant des premiers principes de manière démonstrative, appuyant une vérité sur une autre, afin de ne faire entrer dans nos démonstrations rien qui ne soit évident<sup>176</sup>. Ne pas se conduire de la sorte reviendrait à ne pas vouloir sortir de l'obscurité des préjugés, et cela serait donc un renoncement à l'espérance de pouvoir jouir un jour de la vérité. Mieux vaudrait alors rester dans le doute, de peur de proposer des opinions, puisqu'il vaut mieux douter de ce qui est vrai, que d'affirmer ce qui ne l'est pas : dans pareil cas, bien qu'on ne parvienne pas à la vérité, on évite au moins de tomber dans l'erreur<sup>177</sup>. D'ailleurs, Foucher indique qu'en matière de science, chaque recours à l'opinion est contestable, puisque chaque partie d'un raisonnement, aussi petite soit-elle, qui ne se conformerait pas à la démarche démonstrative, risquerait d'amener de la fausseté, en plus d'inclure assurément de l'obscurité<sup>178</sup>.

On pourrait remarquer que cette loi ressemble au troisième précepte de la méthode cartésienne :

De conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres<sup>179</sup>.

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>177</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 140.

<sup>178</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 75.

<sup>179</sup> Descartes, *Œuvres*, VI, p.18.

Il est en effet possible de voir plusieurs ressemblances entre les préceptes de la méthode cartésienne et les lois des académiciens que propose Foucher. Pourtant, comme nous aurions pu nous en douter, si Foucher accepte de reconnaître l'existence d'un lien entre ses lois et les préceptes de Descartes, c'est au profit de la méthode académicienne, dont Descartes se serait inspiré. En effet, pour Foucher, la méthode de Descartes est influencé par la philosophie des académiciens, qu'il le reconnaisse ou non. Et même si l'on se résout à dire que Descartes peut avoir eu l'intelligence et l'esprit pour formuler sa méthode à partir de rien, sans aucune influence, cela n'empêcherait pas qu'elle soit conforme à la méthode académicienne, qui est celle de la raison et du bon sens. Foucher, dans sa *Dissertation* de 1687, va plus loin et fait aussi un lien entre Descartes et saint Augustin concernant les préceptes de la méthode cartésienne, montrant comment les lois des académiciens avaient été non seulement acceptées par l'Évêque d'Hippone, mais proposées par lui-même<sup>180</sup>. De plus, comme nous le disions plus tôt, il est aussi possible de faire un lien entre Descartes et saint Augustin concernant le doute méthodique, du moins si l'on se fie à Arnauld<sup>181</sup>.

La seconde loi est la suivante : « Ne point agiter les questions que nous voyons bien ne pouvoir décider »<sup>182</sup>. Cette loi est une conséquence directe de la première loi. Alors que la première loi nous indique de partir des premières connaissances pour s'élever par degrés dans la connaissance de la vérité, cette loi montre l'importance de réduire les conséquences à leurs principes, de sorte que nos raisonnements se fondent sur nos premières conceptions. Il faut donc commencer par découvrir les erreurs de nos premières conceptions, avant de

---

<sup>180</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 44.

<sup>181</sup> Descartes, *Œuvres*, IX, p. 154.

<sup>182</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 45.

se faire des jugements sur celles-ci, et de raisonner sur toutes sortes de questions qui dépendent effectivement de ces premières conceptions<sup>183</sup>, sinon l'on s'engage dans des disputes inutiles et interminables, puisqu'elles ne mèneront à aucune conclusion claire et véridique.

La seconde loi nous montre ainsi que pour résoudre une question, il faut descendre jusqu'aux principes qui pourraient nous aider à la résoudre, et si ces principes ne sont pas clairement établis et qu'ils ne peuvent pas être considérés comme indubitables, il ne sert à rien de traiter la question dans le but d'établir quelque vérité que ce soit. Agir de la sorte reviendrait à faire comme des logiciens qui, certes, formuleraient des raisonnements valables en se servant de syllogismes, mais sans pour autant se soucier de l'exactitude de leurs prémisses, ce qui résulterait en des raisonnements complètement inutiles<sup>184</sup>. Lorsque l'on se questionne, il faut donc aller des conséquences aux principes, à la manière des géomètres qui étudient les parallélogrammes en les décomposant en triangles, et qui décomposent ensuite ces triangles en lignes pour mieux les étudier, sans essayer de résoudre les difficultés associées aux points indivisibles et aux lignes divisibles à l'infini, puisque les premières conceptions qu'ils ont des lignes et des triangles leur en offrent assez pour résoudre ce qu'ils ont à résoudre.

Par contre, il est clairement indiqué que la seconde loi ne s'applique qu'aux questions qu'on saurait positivement ne pas pouvoir décider. C'est alors que, ne sachant pas si l'on pourrait effectivement résoudre une question, il est primordial de l'examiner. Par contre, il y a des questions dont on voit très bien qu'elles ne peuvent être résolues, comme lorsque Malebranche suppose qu'il puisse être possible qu'il y ait des êtres qui ne

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>184</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 147.

soient faits ni de corps ni d'esprit<sup>185</sup>. À cela, Foucher dirait que, n'ayant pas encore résolu les difficultés concernant l'essence de la matière et de l'âme, s'engager dans de pareilles discussions ne sert à rien, puisqu'il est injustifié de se questionner sur un sujet dont les fondements seraient appuyés sur des principes qui n'ont pas encore été démontrés.

La troisième loi que propose Foucher consiste à « avouer que l'on ne sait pas, ce que l'on ignore effectivement »<sup>186</sup>. L'on retrouve dans cette loi l'aveu de Socrate et des académiciens. Cette loi indique la bonne foi de philosophes qui ne sont pas envahis par l'orgueil, et qui ne font pas profession de tromper les autres en ayant l'air de savoir plus qu'ils ne savent vraiment. Cette loi est primordiale à la recherche de vérité. D'abord, elle propose à l'homme de s'élever au-dessus de lui-même, c'est-à-dire au-dessus de sa nature ordinairement orgueilleuse, afin de pouvoir se corriger et perfectionner son esprit, comme le ferait un malade qui avouerait sa maladie pour pouvoir se soigner<sup>187</sup>. Ensuite, elle permet réellement l'accès à la vérité, puisqu'il est impossible de recevoir la lumière de la vérité si l'on soutient que l'on sait des choses que l'on ignore, c'est-à-dire si l'on croit savoir les choses que l'on essaie de découvrir<sup>188</sup>. Agir ainsi consiste à s'enfoncer de plein gré dans les ténèbres de l'ignorance<sup>189</sup>. L'on peut remarquer ici encore une similitude entre cette loi et le premier précepte de la méthode cartésienne qui dit qu'il ne faut « recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle »<sup>190</sup>.

Cette loi contient ce qu'on pourrait probablement appeler à juste titre la marque qui permet de distinguer l'académicien du dogmatique : l'intégrité intellectuelle. En effet, un

---

<sup>185</sup> Malebranche, *Œuvres complètes*, I, p. 470.

<sup>186</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 45.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>188</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 148.

<sup>189</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 82.

<sup>190</sup> Descartes, *Œuvres*, VI, p. 18.

académicien aura toujours plus d'attachement à la recherche de la vérité, tandis que le dogmatique aura tendance à défendre ses principes, car les dogmatiques « s'attachent à obscurcir ou à renverser indifféremment tout ce qui s'oppose à leurs propositions »<sup>191</sup>. Agir de la sorte revient à aller contre la bonne foi qui devrait caractériser le philosophe, par orgueil ou par présomption. Pourtant, personne ne gagne à ce jeu, car en plus de se bloquer l'accès à la vérité, on trouble l'esprit de ceux qui nous écoutent, car c'est bien pour les applaudissements de ceux-ci que l'on s'engage dans les questions dernières, puisque leur estime va plus souvent à ceux qui traitent de sujets compliqués et qui affirment, qu'à ceux qui traitent de vérités fondamentales et pourtant simples, et qui doutent<sup>192</sup>. Si les philosophes avouaient leur ignorance et s'engageaient de bonne foi dans l'enquête philosophique, ils parviendraient à dégager des vérités comme le font les mathématiciens, et des vérités simples, mais solides et incontestables<sup>193</sup>.

La quatrième loi des académiciens indique qu'il faut « distinguer les choses que l'on sait de celles que l'on ne sait pas »<sup>194</sup>. Cette loi a pour but de rendre l'esprit clair et net, car elle aide à ne pas confondre le vrai avec le faux, l'incontestable avec le douteux, le certain avec l'obscur. D'ailleurs, il est possible, concernant plusieurs questions, de trouver de la clarté en un point et de l'obscurité en un autre<sup>195</sup>. Foucher indique qu'il est aussi utile de tenir un registre des choses que l'on sait et de celles que l'on ignore, quoique ce soit plus compliqué dans ce dernier cas, puisque l'on ne peut pas savoir l'étendue de notre ignorance. Il est cependant possible de remarquer les choses que nous ignorons dans les

---

<sup>191</sup> Foucher, *Réponse*, p. X.

<sup>192</sup> Foucher, *Critique*, p. 3.

<sup>193</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 150.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>195</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 148.

questions que l'on examine. Enfin, Foucher remarque lui-même que cette loi ressemble au second précepte de Descartes<sup>196</sup> qui consiste en la division des difficultés en plusieurs parcelles pour parvenir à mieux les résoudre<sup>197</sup>. Cette division permet donc de mieux discerner ce qui est en question, de mieux évaluer ce que l'on connaît et ce que l'on ignore, afin de bien résoudre les difficultés sur lesquelles on travaille. Foucher remarque aussi que cette loi était déjà suivie par saint Augustin, puisqu'il avait grand soin, lorsqu'il traitait d'un sujet, de bien discerner l'état de la question et de séparer ce qui était douteux de ce qui était évident<sup>198</sup>.

La cinquième et dernière loi des académiciens peut être vue comme le but vers lequel convergent les quatre lois précédentes<sup>199</sup>. Ce que dicte cette loi, c'est ce qui anime depuis toujours l'esprit académicien : « Chercher toujours des connaissances nouvelles »<sup>200</sup>. Pour Foucher, la philosophie n'est autre chose que la recherche de la vérité en elle-même, c'est-à-dire qu'elle se résume à s'efforcer de ne point se tromper dans ses jugements et à essayer de savoir tout ce que l'on peut concernant tout ce qui peut poser problème<sup>201</sup>. Cette loi recommande de toujours chercher à acquérir de nouvelles connaissances, puisqu'il y a une infinité de connaissances à découvrir et que nous pouvons être certains que nous n'arriverons jamais à une connaissance parfaite de toutes les vérités qu'il est possible de connaître<sup>202</sup>. Foucher compare la recherche et la découverte de connaissances à la fonction alimentaire du corps, à l'exception du fait que l'esprit n'atteint

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 149; Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 82.

<sup>197</sup> Descartes, *Œuvres*, VI, p. 18.

<sup>198</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 45.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 48.

jamais la satiété vis-à-vis des aliments spirituels dont il se nourrit<sup>203</sup>. Il y découvre même la source du bonheur humain, puisqu'il s'agit d'utiliser notre principale fonction naturelle, celle du raisonnement et de la connaissance, sans contrainte, et que cela nous fournit une plus grande source de plaisir et de joie que ne peuvent le faire les objets sensibles qui agissent sur les organes de notre corps<sup>204</sup>.

Les cinq lois des académiciens peuvent être vues comme un abrégé des préceptes de la méthode que présente Foucher. Elles indiquent comment se comporter lorsque l'on philosophe. De plus, elles montrent dans quel état il faut mettre son esprit si l'on veut s'ouvrir à la vérité, et préserver son intégrité intellectuelle. Enfin, elles exhibent bien le fait que le travail du philosophe est celui de toute une vie, et que tout le monde devrait y œuvrer, chacun ayant la faculté de connaître et de concevoir. Il faut donc suivre ces lois si l'on veut se déclarer philosophe à juste titre, et faire office de les communiquer à ceux qui ne le sont pas, puisque la vérité appartient à chacun, et que le seul moyen d'en jouir est de suivre la méthode académicienne, étant la seule qui puisse nous mettre en possession de la vérité, et cela, de bon droit<sup>205</sup>.

#### *Axiomes et démarche académicienne*

En plus de ces lois, qui nous mettent dans la meilleure disposition qui soit pour rechercher la vérité, Foucher propose trois axiomes qu'il faut considérer avant de juger de sa méthode. Ces trois axiomes nous évitent de prononcer des jugements précipités sur les choses, ce qui nous éloignerait de la vérité. Le premier axiome consiste à « refuser les sens

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 85.



pour juges de la vérité »<sup>206</sup>. Il faut d'abord remarquer que cet axiome ne concerne que la vérité des choses qui sont hors de nous, et n'est donc d'aucune incidence sur les connaissances que l'on peut avoir à propos de notre âme et de notre propre corps. Cela est dû au fait que nos sens nous informent sur nos propres manières d'être de façon immédiate, ce qui permet de tirer des connaissances qui peuvent être certaines, alors que lorsqu'il est question de juger des objets qui sont hors de nous, nos sens ne nous donnent accès qu'aux apparences des choses, ne nous permettant pas de connaître les choses en elles-mêmes. Dès lors, se fier aux sens pour juger de la vérité d'une chose serait comme juger d'un portrait fait en peinture, sans pour autant avoir vu l'original pour pouvoir le comparer à la réalité<sup>207</sup>.

Le second axiome souligne le fait que nous devons de plus « rejeter entièrement l'opinion »<sup>208</sup>. En effet, l'opinion renferme toujours une part de préjugé et d'erreur, puisqu'il s'agit de consentir à quelque chose qui n'est pas évident. Foucher rappelle la distinction que saint Augustin opère entre trois dispositions de l'esprit : concevoir, croire et opiner. Alors que la conception est due à la raison, qui recherche l'évidence et la clarté dans ce qu'elle conçoit, la croyance suit l'autorité de ce en quoi on a foi, sans pour autant remettre en question le bien-fondé de cette autorité<sup>209</sup>. Quant à l'opinion, elle découle de la présomption de celui qui opine, qui préfère décider sur des questions dont il n'a pas la connaissance nécessaire afin de se former un sentiment valable, suivant son propre jugement dans les sujets où il ne devrait pas juger<sup>210</sup>. Pour Foucher, en un mot, « le moyen de bien décider est de ne le point faire quand on ne le doit pas »<sup>211</sup>. C'est pour cela qu'il

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>211</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 78.

faut toujours rejeter l'opinion. Par contre, Foucher indique que lorsqu'il est question de l'action pratique, il faut se déterminer par provision, suivant l'autorité, les lois et la vraisemblance, mais sans jamais pour autant se former d'opinion, puisque le fait de se former des opinions est contraire à la recherche de la vérité<sup>212</sup>.

Le troisième axiome nous rappelle de toujours « penser que les mots supposent les idées et n'éclaircissent point d'eux-mêmes »<sup>213</sup>. En effet, les mots sont arbitraires, et la signification d'idées par des mots est issue d'une convention humaine, comme on peut le remarquer en voyant combien il existe de langues différentes, et comment celles-ci ont toutes un mot, ou même plusieurs mots, qui leur est propre pour signifier une même idée. Les mots, dits ou écrits, ne servent donc qu'à signifier des idées que l'on possède déjà, et ne peuvent en rien nous instruire si nous n'avons point les idées signifiées, ou si nos idées sont confuses<sup>214</sup>. Celui qui n'a que des idées obscures ne perçoit que de l'obscurité dans le discours de celui qui lui parle, et cela n'est pas la faute de celui qui parle, mais la faute de sa disposition inadéquate, puisqu'il a l'esprit plein d'idées confuses et de préjugés. Il ne sert donc à rien d'essayer d'éclairer un tel homme, par exemple en lui apprenant la logique, puisque tant qu'on ne l'aidera pas à avoir des idées claires et à se départir de ses préjugés, jamais il n'aura accès à la vérité<sup>215</sup>. Il faut donc que chacun recherche la vérité, puisqu'on ne peut se prévaloir des vérités que les autres ont découvertes, à moins de les trouver par nous-mêmes.

Alors que les lois des académiciens nous préparent à la recherche de la vérité et nous y conduisent, les axiomes nous permettent d'y rester et de ne pas retomber dans

---

<sup>212</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 103.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>215</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 191.

l'obscurité des préjugés. Cette façon de nous conduire est donc tout-à-fait conforme au bon sens, puisqu'elle amène ceux qui la suivent dans un état où la raison seule peut juger de la vérité. C'est pour cela que Foucher est d'avis que la philosophie des académiciens est la meilleure et qu'elle suit le bon sens : elle propose la meilleure façon de se diriger dans la recherche de la vérité. Cette manière de philosopher est la seule qui permette de retrancher la source de l'ignorance et de la présomption. Elle est la plus judicieuse et la plus légitime, parce qu'elle n'avance que ce qui est conforme au bon sens<sup>216</sup>. Et Foucher d'indiquer que ce qui est conforme au bon sens correspond à ce qui s'accorde avec des vérités qui se comprennent du premier coup, tant elles sont générales et évidentes<sup>217</sup>. Cette philosophie est aussi la plus modérée et la plus raisonnable, puisque, aidant à découvrir la vérité, elle travaille à éloigner les esprits des disputes et à les réunir afin de trouver des principes et des conclusions incontestables en matière de connaissance<sup>218</sup>.

Foucher remarque à plusieurs endroits dans son œuvre que la philosophie cartésienne est approuvée principalement pour les mêmes raisons que la philosophie académicienne, mais c'est qu'elle en est issue, comme nous l'avons déjà dit<sup>219</sup>. Il indique aussi, dans ses *Dissertations*, que la première évidence selon Descartes, le *cogito*, découle quant à elle de la première proposition de la philosophie académicienne, qui est « que la première chose que les hommes doivent faire est de chercher la vérité »<sup>220</sup>. Alors que Huet montre que le *Cogito* nécessite une connaissance préalable du lien entre la pensée et l'être dans sa *Censure de la philosophie cartésienne*<sup>221</sup>, Foucher est d'avis qu'une primauté

---

<sup>216</sup> Foucher, *Critique*, p. IV.

<sup>217</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 73.

<sup>218</sup> Foucher, *Réponse*, p. XXI.

<sup>219</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 110.

<sup>220</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 89.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 92.

méthodique de la première proposition académicienne existe. En effet, le *cogito* découle du fait que Descartes s'est déjà questionné sur ses connaissances, et qu'il a, par le fait même, commencé à rechercher la vérité avant de pouvoir conclure qu'il existe du fait qu'il pense. Cette proposition, selon Foucher, est donc antérieure<sup>222</sup>, et elle est incontestable, puisque peu importe la recherche que l'on entreprend, la vérité sera toujours la mesure de cette recherche, comme elle est la seule à pouvoir indiquer l'aboutissement de chaque recherche : si l'on entreprend de chercher, c'est qu'on veut une réponse, et donc une réponse vraie, sinon à quoi bon s'embêter à chercher ? De plus, elle se soutient d'elle-même. En effet, si l'on doute que la première chose que l'on doit rechercher soit la vérité, il faudra chercher s'il est vrai qu'il faille avant tout chercher la vérité. Si l'on nie cette proposition, c'est que l'on aura trouvé qu'il est faux que la première chose à chercher soit la vérité, et cela découlera d'une recherche ultérieure qui avait pour but de chercher la vérité de la proposition en question<sup>223</sup>. Pourtant, comme l'indique Foucher, il ne faut pas se mettre en peine de se demander si cette proposition est effectivement la première de toutes les propositions que l'on pourrait avancer, car cela reviendrait à se demander si tel point est le premier de la circonférence de tel cercle, tant il est vrai que les pensées peuvent se suivre et se soutenir les unes les autres, et que l'esprit se plaît à circuler de l'une à l'autre<sup>224</sup>.

Avant de nous pencher sur la nature de la vérité, qui est la première chose que l'on doit chercher, puisque, pour reconnaître des vérités, il est nécessaire d'en reconnaître la marque, il faut nous pencher quelque peu sur la manière dont les académiciens cherchaient

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 91.

la vérité. En effet, Foucher avance des lois et des axiomes, mais il faut maintenant regarder leur mise en application. Le doute méthodique, comme nous le disions plus tôt, est une bonne disposition pour commencer à examiner les sujets sur lesquels nous nous questionnons, puisque cela permet de s'éloigner des préjugés. Une fois mis dans cet état dubitatif, il est possible d'examiner les raisons qui permettraient de décider une question, en ne préférant pas celles qui sont en accord à celles qui sont contre la position qui était la nôtre avant d'entrer le doute, favorisant toujours ce qui peut permettre d'établir des vérités constantes au détriment d'une position mal fondée<sup>225</sup>. On peut remarquer que cette manière de discuter, en avançant le pour et le contre, est semblable à celle d'Arcésilas, de Carnéade et de Socrate, et est donc à proprement parler une démarche académicienne. Foucher utilise souvent cette démarche, opposant aux sentiments de ses contemporains des sentiments contraires, qui peuvent être formés à partir de leurs prémisses, ou qui peuvent avoir été soutenus par d'autres philosophes, autant anciens que modernes.

Mais la démarche discursive ne s'arrête pas au *pro et contra*, elle consiste plus généralement à proposer des difficultés et à essayer de les résoudre. Foucher indique d'ailleurs que les dialogues aident beaucoup plus à résoudre les difficultés que les discours continus, qui épuisent souvent l'esprit et le confondent<sup>226</sup>.

Ce n'est point ici un sujet à traiter [la recherche de la vérité] comme quelques-uns se l'imaginent par des raisonnements, et par un ordre de conséquences toujours égal, sans interruptions, et sans retour : comme si on n'avait qu'à continuer incessamment dans le même chemin<sup>227</sup>.

Le dialogue a cet avantage qu'il permet de poser des problèmes et de les résoudre ou, du moins, d'essayer de les résoudre en montrant les raisons qui ne permettent pas de se

---

<sup>225</sup> Foucher, *Réponse*, p. X.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 73.

prononcer sur le sujet dont il est question. Encore plus avantageux que les dialogues feints par un même auteur sont les critiques et les réponses d’auteurs différents qui discutent d’un même sujet. Effectivement, les difficultés et les tentatives de résolutions sont d’autant plus instructives, du fait qu’elles ont été faites par des esprits différents, et la confrontation entre différents auteurs permet d’espérer de meilleures réflexions<sup>228</sup>. Dans pratiquement tous ses livres, Foucher insiste sur l’importance des bonnes critiques et des réponses qu’on leur fait, puisque les principes que la philosophie doit découvrir sont trop importants pour être décidés par des personnes seules dans leur cabinet de travail<sup>229</sup>.

Enfin, cette manière d’écrire, qui est celle employée généralement dans les dissertations, les critiques et les réponses, et qui consiste en un discours méditatif, est idéale puisqu’elle permet au lecteur de refaire le cheminement par lui-même<sup>230</sup>, et accoutume l’esprit à méditer longtemps sur les mêmes choses. Comme nous le disions, les raisonnements continus finissent par épuiser l’esprit, de même qu’ils ne permettent pas de bien comprendre les vérités qu’ils veulent nous découvrir. Non seulement il est nécessaire de bien concevoir les vérités pour les comprendre, mais il faut aussi savoir bien méditer afin de pouvoir les approfondir, les pénétrer. Les vérités bien méditées sont ainsi bien plus fécondes, puisque la méditation nous permet de les comprendre toujours sous de nouveaux angles, nous offrant ainsi de nouvelles conséquences, et nous montrant en outre de nouveaux rapports existant avec d’autres vérités<sup>231</sup>.

Il est possible de penser que la lecture des livres puisse être inutile, puisque, suivant le troisième axiome, nous ne pouvons juger des choses que par nos propres idées, et que

---

<sup>228</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. I.

<sup>229</sup> Foucher, *Réponse*, p. VIII.

<sup>230</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. V.

<sup>231</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 86.

nous ne pouvons être éclairés par celles des autres. Pourtant, il faut bien entreprendre d'éclaircir nos idées si l'on veut trouver la vérité, et un bon moyen pour cela se trouve justement dans les livres. Certes, ces livres ne nous exposeront pas des vérités telles qu'elles, puisque l'on n'a pas accès aux idées des auteurs. Mais elles serviront au moins à nous aider à éclaircir nos idées et à nous éloigner de nos préjugés. Les livres, des anciens et des modernes, sont donc utiles en soi, mais il faut prendre garde à ne pas se lancer dans un extrême, en ne lisant que les anciens ou que les modernes, comme le font certains cartésiens pour qui la lecture des anciens représente une perte de temps inutile. Les anciens ont tout autant à nous apprendre que les modernes, et la lecture des livres en général peut toujours nous aider à perfectionner notre esprit<sup>232</sup>. Par contre, il faut prendre garde à ne pas se laisser conduire par l'autorité de leurs auteurs. S'il est vrai que leurs livres peuvent nous éclairer, c'est parce qu'ils nous permettent de nous éclairer nous-mêmes en quelque sorte. Et si l'on peut approuver la manière dont un livre nous aide à éclaircir nos idées et à rejeter nos préjugés, cela ne veut pas dire qu'il faille accepter tout ce qu'il contient. *Amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas*<sup>233</sup>. L'on peut donc préférer un auteur, un livre ou un philosophe, mais jamais il ne faut préférer l'autorité de celui-ci à la vérité.

### Nature de la vérité

Maintenant que la méthode est exposée, il est possible de se lancer à la recherche de la vérité. Il faut cependant préciser ce que Foucher entend lorsqu'il parle de recherche de la vérité : « Chercher la vérité, ou chercher le vrai, se peut entendre non seulement pour chercher la marque de la vérité, soit générale, soit particulière, mais encore pour chercher

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 115.

ce qu'il y a de vrai en quelque question que ce puisse être »<sup>234</sup>. La recherche peut ainsi porter sur la forme de la vérité, définir ce qui caractérise la vérité, tout autant que sur le contenu, comme le fait de trouver des vérités particulières dans certains domaines. Foucher distingue ainsi trois types de recherche de la vérité. La première recherche consiste à trouver la marque générale de la vérité, que l'on pourrait appeler le *criterium* général. La seconde essaie d'établir la connaissance des choses qui sont hors de nous, ce que l'on peut appeler le *criterium* particulier. La troisième recherche tâche d'établir un ordre nécessaire dans nos différentes connaissances afin de former un système universel et infaillible de la vérité.

Afin de pouvoir trouver la marque générale de la vérité, il faut considérer ce que l'on sait déjà à propos de la vérité. Foucher indique que nous avons déjà l'idée générale de la vérité, et que ce n'est donc pas ce que l'on recherche ici. En effet, comme nous pouvons le reconnaître, nous savons en quoi consiste la nature de la vérité, puisque nous en reconnaissons déjà quelques-unes, celles des mathématiques. Si nous affirmons, par exemple, que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits, que cela est vrai et que cela ne peut être autrement, c'est parce que nous avons une idée de la vérité, sinon l'on n'affirmerait pas plus cela que son contraire. De plus, si l'on se met en état de chercher la vérité, c'est parce que l'on a une certaine idée de celle-ci, puisque pour chercher quelque chose, il faut savoir minimalement ce que l'on cherche, sinon nous ne la chercherions pas. C'est aussi ce qui nous permet de remarquer que certaines choses paraissent vraisemblables, c'est-à-dire qu'elles ressemblent à des vérités, bien qu'elles soient en partie douteuses. Il faut donc avoir une idée de la vérité pour pouvoir la comparer

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 130.



à autre chose. Pour toutes ces raisons, Foucher est d'avis que nous avons déjà une idée générale de la vérité<sup>235</sup>. Ce qu'il nous faut en plus, c'est une conception claire et distincte de ce *criterium*, de telle sorte que tous pourront convenir de sa validité.

La philosophie des académiciens nous apprenant à ne pas juger des choses par les sens, mais par nos idées, il faut donc trouver ce qui nous permet de discerner entre les idées vraies, qui représentent les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et les idées fausses ou douteuses. Cela est nécessaire si l'on veut faire de la science, sinon nous n'aurons jamais accès qu'à des vraisemblances, et celles-ci sont toujours douteuses, parce qu'elles contiennent toujours quelque chose de confus. Certes, elles peuvent être utiles pour les arts et les actions particulières<sup>236</sup>, mais il faut prendre garde à ne pas les prendre pour des vérités. Surtout, il ne faut pas faire comme les dogmatiques et fonder des systèmes se basant sur celles-ci, en tâchant de construire des édifices sur des fondements bien peu solides<sup>237</sup>. Il faut savoir considérer les vraisemblances comme elles sont : douteuses et obscures. Elles sont obscures parce qu'elles ne sont pas conçues clairement dans leur totalité. Elles sont douteuses parce qu'elles ne participent pas seulement des choses qu'elles concernent, mais parce qu'elles participent aussi de notre esprit, puisque nous jugeons de celles-ci par rapport à d'autres vraisemblances, considérant celles-ci plutôt que celles-là. Mais comme nous n'avons pas accès à la vérité lorsque nous jugeons des vraisemblances, nous ne pouvons pas savoir quelle vraisemblance est la plus proche de la réalité, la plus probable. Alors, au final, le degré de probabilité d'une vraisemblance repose toujours sur notre propre jugement, qui ajoute son assentiment à ce qui n'est pas certain, ce qui ne saurait être

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>236</sup> Foucher, *Critique*, p. 101.

<sup>237</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 31.

compatible avec la vérité<sup>238</sup>. Lorsque l'on juge de la vérité, il faut tâcher de ne rien ajouter à ce que la vérité nous apporte. Il faut se comporter comme une balance qui ferait office de calculer le poids d'un objet : si cette balance ajoutait quelque chose d'elle-même au poids de cet objet, elle ne saurait être considérée utile pour la fin pour laquelle elle est conçue. La même chose s'applique pour notre entendement : sa tâche est de concevoir la vérité, sans rien y ajouter<sup>239</sup>.

Dès sa *Critique*, Foucher propose diverses remarques concernant le *criterium* que nous devons trouver. D'abord, il fait remarquer que celui que propose Malebranche dans sa *Recherche de la vérité* ne peut être approuvé. Voici le *criterium* du Révérend-Père :

On ne doit jamais donner de consentement entier, qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison<sup>240</sup>.

Le critère de Malebranche repose sur une sorte de peine intérieure et sur d'éventuels reproches secrets de la raison, qui découleraient du fait que l'on n'approuverait pas quelque chose qui serait éminemment vrai. Le problème, c'est que cette peine et ces reproches se présentent aussi lorsque nous n'approuvons pas quantité de vraisemblances et de préjugés de la nature. Bien des dogmatiques croient qu'ils peuvent légitimement juger des choses qui sont hors de nous par leurs idées, alors que cela reste encore à établir, et leur raison leur reproche pourtant s'ils en doutent<sup>241</sup>. Le recours à cette peine et à ces reproches ne peut donc pas servir pour définir le critère de la vérité, puisque ceux-ci ne discernent pas les vérités des vraisemblances, et qu'ils favorisent parfois les préjugés sur le doute. Voici le *criterium* que Foucher propose :

---

<sup>238</sup> Foucher, *Critique*, p. 98.

<sup>239</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 138.

<sup>240</sup> Malebranche, *Œuvres complètes*, I, p. 55.

<sup>241</sup> Foucher, *Critique*, p. 96.

Nous ne saurions trouver une meilleure marque de la vérité que la force qu'elle a d'emporter notre consentement malgré nous-mêmes, et sans que nous ajoutions quoi que ce soit à son action. Au lieu que la vraisemblance nous peut bien solliciter à consentir, mais elle ne saurait nous obliger de le faire malgré nous<sup>242</sup>.

Voilà qui distingue la vraisemblance de la vérité. Ce qui caractérise la vérité, c'est son évidence, le fait qu'on y consente malgré nous, qu'on ne puisse en douter légitimement. Nous disons légitimement, puisqu'il est possible, de mauvaise foi, de faire semblant de douter, comme le ferait quelqu'un qui feindrait de douter d'une vérité mathématique, sachant très bien au fond de lui-même que cette chose est vraie. Alors que dans le cas des vraisemblances, le doute est toujours légitime, mais le consentement ne l'est pas. « Nous n'avons aucune occasion de douter d'une chose lorsqu'il nous est entièrement impossible de n'y pas consentir »<sup>243</sup>. Et quelque chose à quoi l'on ne saurait pas refuser son consentement est quelque chose d'évident et de distinct, comme c'est le cas pour les vérités mathématiques.

Nous avons donc un critère pour juger de la vérité, reste à s'assurer que tout le monde en convienne. Pour cela, il faut que chacun entreprenne de chercher la vérité, et qu'il reconnaisse que la méthode académicienne est la plus appropriée pour y parvenir. Sinon, ce *criterium* général ne sera pas accepté, puisque les dogmatiques resteront dans leurs préjugés, pensant avoir déjà accès à la vérité. C'est un peu ce qui se produit dans le second type de recherche. La plupart des philosophes cherchent des vérités relatives aux choses qui sont hors de nous<sup>244</sup>, alors que nous n'avons pas encore de *criterium* particulier qui nous permette de juger de celles-ci. La majorité des philosophes débutent donc ce genre

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>243</sup> Foucher, *Réponse*, p. 119.

<sup>244</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 135.

de recherche par une pétition de principe : ils affirment que nous pouvons juger des choses qui sont hors de nous par nos idées, alors que cela reste à démontrer<sup>245</sup>. Il est vrai que si nous voulons juger des choses qui sont hors de nous, c'est par des idées claires et distinctes qu'il faudra le faire, mais il faut d'abord s'assurer que ces idées peuvent effectivement nous renseigner sur ces choses<sup>246</sup>. Et il n'est pas assuré que nous trouverons ce *criterium*. En effet, il n'est pas assuré que nous puissions avoir accès à la vérité des choses qui sont hors de nous. Cela, il faut le dire, et ne pas avoir peur de décourager ceux qui cherchent en leur cachant ce fait, puisque dans pareil cas on les laisse dans la présomption. Et il ne faut pas dire que nous y avons accès parce que sans cela nous ne pourrions avoir aucune connaissance de ces choses. Pareil sophisme ne nous avance en rien dans notre recherche de la vérité. Il est vrai que si nous ne pouvons pas juger des choses qui sont hors de nous, nous ne pourrions en avoir aucune science, mais il ne faut pas conclure de cela que nous pouvons en juger par nos idées<sup>247</sup>. Aussi, il ne sert à rien de faire appel à la véracité divine, comme le propose Descartes dans les *Méditations*. Il est possible que Dieu se soit réservé à lui seul la jouissance de ces vérités, ou qu'il nous les réserve pour l'autre vie. Et s'il ne nous a donné accès seulement à la vraisemblance pour juger de ces choses, nous ne devrions pas pour autant le considérer comme trompeur, et dire que cela va contre sa nature<sup>248</sup>. Il s'agit encore là d'un sophisme, ou du moins d'une pétition de principe. Et ce genre de raisonnements ne sert à rien, sinon à nous empêcher de résoudre cette véritable difficulté, celle de savoir si nous pouvons juger des choses qui sont hors de nous par nos idées.

---

<sup>245</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. 53.

<sup>246</sup> Foucher, *Réponse*, p. 124.

<sup>247</sup> Foucher, *Critique*, p. 30.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 34.

Il faut donc commencer par ces deux recherches si l'on veut découvrir la vérité. Une fois que nous aurons trouvé ces deux *criteria*, il sera possible de se lancer dans la troisième sorte de recherche, qui consiste en la recherche d'un ordre nécessaire entre les vérités que l'on aura découvertes. Il faut travailler à établir un système de la vérité, afin que les vérités reposent les unes sur les autres. De cette manière, il est possible de faire découler les vérités les unes des autres, et de mieux les concevoir.

Mais quand nous cherchons encore la vérité, quelques vraies que les choses soient en elles-mêmes, nous les devons toujours regarder comme incertaines, jusqu'à ce que nous ayons reconnu que ce sont de légitimes conséquences des vérités qui nous sont claires naturellement, qui est ce que nous devons seulement supposer lorsque nous cherchons encore la vérité. D'où il s'ensuit que si ces conséquences sont appuyées sur quelque principe qui ne soit inséparablement uni à ces premières vérités, si elles peuvent être détachées en un seul endroit, il en est de même qu'une chaîne qui cesse d'être utile pour tirer les poids auxquels elle est attachée, lorsque quelque anneau de ceux qui la composent se trouve rompu<sup>249</sup>.

Les vérités doivent former un système, parce que pour prouver une chose, il faut se fonder sur des principes antérieurs, dont la vérité repose sur d'autres principes, cela jusqu'aux premières vérités que nous découvrons, qui sont les premières conceptions que nous avons. Ces premières conceptions sont considérées comme des vérités de simple vue, parce que l'entendement en découvre la vérité par le simple fait qu'il les conçoit, sans rien ajouter de sa part<sup>250</sup>. Ces vérités se distinguent des vérités de réflexion, en ce qu'elles sont antérieures à celles-ci. Les vérités de réflexion nécessitent d'ailleurs les vérités de simple vue, puisque c'est sur celles-ci que l'esprit réfléchit d'abord, pour en faire découler de nouvelles conséquences qui n'étaient pas saisies dans la conception simple<sup>251</sup>.

Le but de la philosophie est maintenant défini, et il est ambitieux :

---

<sup>249</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. 9.

<sup>250</sup> Foucher, *Réponse*, p. 116.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 44.

C'est de nous former un ordre dans nos idées qui ait tant de correspondance avec celui des choses, qu'en le suivant, nous soyons exempts de toutes sortes d'erreurs. C'est d'établir un système entièrement infallible qui soit fondé sur la réalité des choses, et qui nous fasse juger de ce qu'elles sont en elles-mêmes indépendamment de toutes les apparences trompeuses qu'elles peuvent avoir à notre égard<sup>252</sup>.

Voilà ce qu'il faut accomplir, et la philosophie académicienne est, pour Foucher, la meilleure manière, voire la seule, d'y parvenir. Pourtant l'on peut se demander s'il est possible de réaliser ce système. *Ars longa, vita brevis*<sup>253</sup> disait Hippocrate, et Foucher est bien conscient que cette recherche ne peut s'accomplir en une vie. Mais la vie n'est pas trop courte pour découvrir quelques vérités, et il faut au moins essayer de trouver celles que l'on peut, à défaut de les avoir toutes<sup>254</sup>. Chacun doit entreprendre cela, puisque l'on ne peut se prévaloir de ce que les autres ont découvert, ne jugeant des choses que par nos idées et non pas par celles des autres.

### III. Applications de la philosophie académicienne

Nous avons maintenant les lignes directrices de la philosophie académicienne qui doivent nous conduire dans notre recherche de la vérité. Une fois que nous avons reconnu l'importance de la méthode académicienne, il est possible de commencer à chercher des vérités. En effet, nous avons un *criterium* général qui nous permet de reconnaître celles-ci. Par contre, il est encore nécessaire de nous questionner sur la connaissance des choses qui sont hors de nous, puisque nous n'avons pas encore défini de *criterium* particulier, celui qui pourra nous mettre en possession de vérités concernant les choses qui sont indépendantes de tout esprit créé. Il nous est cependant possible de faire des réflexions

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>253</sup> Foucher utilise la forme latine de l'expression.

<sup>254</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 174.

intéressantes dans différentes matières, car à défaut de découvrir des vérités, il est nécessaire de s'éloigner des préjugés. Nous allons donc maintenant remarquer comment il est possible de philosopher à la manière des académiciens, en suivant les questionnements de Foucher dans les domaines de l'épistémologie, de la théologie et de la morale.

### Épistémologie<sup>255</sup>

Notre étude de la méthode académicienne ne nous a pas permis de nous prononcer sur la connaissance des objets qui sont hors de nous. Il est donc maintenant nécessaire de se pencher plus en détail sur cette question. Mais avant d'étudier les facultés qui pourraient nous permettre de connaître le monde extérieur, il faut voir ce que l'on sait de la chose qui connaît, c'est-à-dire notre âme. Comme nous l'avons déjà vu, il est clair pour Foucher que si l'on peut connaître ce qui est hors de nous, c'est par nos idées. Or, comme pour la plupart de ses contemporains, à l'exception de Malebranche<sup>256</sup>, Foucher considère que les idées sont des modifications de l'âme. Nous savons donc au moins une chose concernant notre âme, c'est qu'elle peut avoir des pensées. Par contre, il ne faut pas faire la même erreur que les cartésiens. Ce n'est pas parce que l'on connaît quelque chose de l'âme ou que l'on connaît quelques-unes de ses modifications, qu'on en connaît nécessairement l'essence, à moins que l'on affirme que l'on connaisse cette essence seulement de manière confuse<sup>257</sup>.

Pour Foucher, il est impensable de se baser sur le *cogito* pour supposer la nature de l'âme, et il est encore plus problématique de déduire l'essence de la matière à partir d'une

---

<sup>255</sup> Nous utilisons ici le terme d'épistémologie dans l'optique d'une théorie de la connaissance des objets matériels. Il n'est donc pas ici question d'une théorie générale de la connaissance, sujet que nous avons traité dans le second chapitre, mais plutôt d'un élargissement de ce que nous avons dit concernant le second type de recherche de la vérité. Il est notamment question de la connaissance de l'âme et de la matière.

<sup>256</sup> Glauser, Richard, *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle : perception et scepticisme*, p. 171.

<sup>257</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 124.

connaissance confuse de l'âme. En effet, à ce stade de la recherche de la vérité, il n'est pas permis de se prononcer sur l'essence de ces deux êtres. Cela implique que l'on ne peut pas discerner les propriétés qui leur sont communes de celles qui leur sont particulières. Ce manque de connaissance ne nous permet donc pas d'avancer que les modifications que l'on attribue généralement à l'âme sont incompatibles avec la matière<sup>258</sup>.

### *Critique des sens*

L'épistémologie cartésienne se base en partie sur une critique des sens, découlant du fait que ceux-ci peuvent nous tromper lorsqu'il est question de juger des choses qui sont hors de nous. Foucher approuve cette critique, indiquant que le véritable objet des sens, c'est l'homme sentant. En effet, les sens ne nous informent pas sur la réalité des choses qui sont hors de nous, mais nous font connaître les modifications que nous subissons lorsque celles-ci agissent sur nos sens. Nos sens ne nous donnent ainsi pas accès à la réalité des choses, mais à des apparences qui dépendent en partie de nous-mêmes<sup>259</sup>. Selon Foucher, nos sensations sont comme des tableaux, mais sans le *criterium* particulier, nous n'avons pas accès à l'original qui permettrait de comparer le tableau pour juger de son exactitude.

Sans jamais remettre en doute la réalité du monde extérieur, Foucher pose de sérieuses questions quant à notre possibilité de le connaître. Sa critique des sens est globale :

Ce n'est pas seulement à l'égard d'un bâton qui nous paraît courbé dans l'eau que nos sens nous trompent, c'est encore à l'égard de tout ce que nous voyons dans quelque milieu que ce soit. [...] Ce n'est point par les sens que nous pouvons juger des réalités des choses, mais seulement de leurs

---

<sup>258</sup> Foucher, *Réponse*, p. 51.

<sup>259</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 88.



apparences : et il est impossible que les choses soient véritablement tout ce qu'elles paraissent être<sup>260</sup>.

Cela étant dit, on peut comprendre pourquoi Foucher a de la difficulté à dire, comme le font les cartésiens, que nos sens ne nous trompent pas lorsqu'il est question de connaître qu'il y a de l'étendue hors de nous. En effet, les cartésiens distinguent généralement deux sortes de sensations, à savoir celles qui concernent les qualités de l'étendue et celles qui ont rapport aux qualités sensibles. Cette séparation entre qualités premières et secondes, de même que leurs différents rapports avec la sensorialité, occupe particulièrement Foucher. En se basant sur les prémisses cartésiennes concernant la faillibilité des sens, Foucher ne comprend pas qu'on puisse accepter le jugement des sens relativement aux qualités premières, alors qu'on les rejette lorsqu'il est question des qualités secondes. Les sensations de couleur, de goût et de chaleur que l'on ressent lorsqu'on entre en contact avec un tel ou tel corps n'ont rien à voir avec les propriétés de ce corps, cela Foucher en convient. Comment se fait-il alors que l'on puisse se fier à nos sens quand on juge de la longueur, de la forme ou du nombre? Ce sont les mêmes sens qui jugent. Et s'ils nous trompent lorsque l'on pense qu'il y a du bleu dans un cercle bleu, comment pouvons-nous considérer qu'ils ne nous trompent pas concernant la forme du cercle?

Les cartésiens ont bien compris que la douleur et la chaleur sont des sensations, et c'est pour cela qu'ils les attribuaient à l'âme. Par contre, lorsqu'il est question des propriétés physiques des choses, ils sont réticents à les faire passer pour des sensations. Mais le problème n'est pas ici de savoir si les choses qui sont hors de nous ont bel et bien une figure, une longueur ou une couleur. La question est de savoir ce que les sens peuvent nous en dire.

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 100.

Ce philosophe [Descartes] aurait dû les suivre [les académiciens] en tout ce qui concerne les apparences sensibles. Au lieu qu'il s'en est dispensé au sujet de la quantité ou extension, du mouvement local, et des figures. [...] Au lieu qu'il aurait dû considérer avec les académiciens que le raisonnement qui oblige de rejeter le préjugé des autres apparences sensibles, nous oblige aussi d'en faire le même jugement, à l'égard de tout ce qui nous paraît par les sens<sup>261</sup>.

Pour Foucher, la perception de la figure n'est pas plus sûre que la perception de la couleur, et ces deux sensations se classent toutes les deux du côté des modifications de l'âme. À ce titre, il est sans doute plus judicieux de rapporter ces sensations au composé que nous appelons *nous-mêmes* plutôt que simplement à notre âme, puisque nous n'en connaissons pas encore la nature et l'essence<sup>262</sup>. Pour ce qui est des sens, en tant que faculté de connaissance, il faut les considérer comme pouvant nous faire connaître le résultat de l'action des corps sur nous<sup>263</sup>, ce qui implique que ce type de connaissance, tant pour les qualités sensibles que physiques, peut être influencé par l'état dans lequel nous nous trouvons<sup>264</sup>.

### *Théorie des idées*

Foucher est clair à ce sujet : toute connaissance se fait par la médiation d'une idée. Pourtant, il y a une certaine équivocité concernant ce terme. Les philosophes s'entendent habituellement pour dire que l'idée est ce que l'esprit aperçoit immédiatement lorsqu'il connaît. Par contre, la généralité de cette définition permet à différents systèmes philosophiques d'en traiter de façons complètement différentes. Ceux qui considèrent l'esprit comme une entité matérielle décrivent les idées par rapport au corps, ceux qui le

---

<sup>261</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 112.

<sup>262</sup> Foucher, *Réponse*, p. 54.

<sup>263</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. 59.

<sup>264</sup> Foucher, *Réponse*, p. 26.

considère spirituel les décrivent par rapport à l'âme, cela toujours en accord avec la définition générale de l'idée<sup>265</sup>. Pourtant, si l'on n'arrive pas à bien définir les idées, donc si l'on ne parvient pas à bien se prononcer sur la nature de l'esprit, l'on ne pourra pas obtenir une théorie de la connaissance qui soit juste.

La philosophie cartésienne offre à Foucher un exemple de choix concernant le problème de l'équivocité de la notion d'idée. Il recense plusieurs endroits où Descartes parle des idées, notamment dans ses *Méditations métaphysiques*, dans son *Traité des Passions de l'âme*, dans son *Traité de l'Homme* et dans sa *Dioptrique*. Dans certains cas, il discute des idées comme étant des modifications de l'âme, c'est-à-dire qu'il les regarde comme étant spirituelles, indiquant ainsi qu'elles n'ont rien à voir avec le matériel, puisque ces deux substances ne sauraient avoir les mêmes modifications. Ailleurs, il considère que les traces qui se forment dans le cerveau, alors que nous imaginons, sont aussi des idées, ce qui revient à dire que les idées sont matérielles, le cerveau étant un organe matériel. Enfin, en étudiant les textes cartésiens en latin, Foucher remarque que Descartes utilise parfois le terme d'*espèce* comme synonyme du terme *idée*<sup>266</sup>. Il y a donc clairement, à l'intérieur même de la philosophie de Descartes, une certaine confusion par rapport à la définition de l'idée. Selon Foucher :

Tout ce qu'il y a de défectueux dans sa philosophie vient de cette obscurité, comme d'une source capable de fournir une infinité de préjugés contraires à la recherche de la vérité; et je ne doute pas que l'on ne reconnaisse assez que le sentiment que nous avons des *idées*, est ce qui doit entièrement régler le succès de notre recherche<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 37.

Pour Foucher, Descartes a eu la chance de présenter son système à des dogmatiques qui ne savaient pas mieux comment il fallait considérer les idées. Par contre, s'il avait eu à faire face aux critiques que Foucher lui impose, il est certain qu'il aurait dû changer ce qu'il a dit de la nature de l'âme et de celle de la matière<sup>268</sup>. En effet, certaines des solutions que Descartes propose pour échapper aux problèmes épistémiques de sa philosophie, comme la manière dont l'étendue est connue par une idée sans extension ou dont l'âme reçoit les images du cerveau, ne règlent pas ces problèmes, justement parce que ceux-ci découlent de la manière dont il définit la matière et l'âme. Le problème des idées, dans la philosophie cartésienne, vient du fait que Descartes se prononce d'abord sur l'essence de l'âme et de la matière, et qu'il doit ensuite faire cadrer sa théorie de la connaissance, par idées et par images, avec ce qu'il a déjà défini.

Si l'on veut rester en accord avec la méthode académicienne, il ne faut pas avancer de choses obscures concernant ce que l'on ne connaît pas encore clairement. Nous avons déjà vu que nous ne connaissons la nature de notre âme que confusément. Ce que nous pourrions affirmer concernant les idées ne devra donc pas outrepasser ce manque de connaissance, sinon cela nous couperait le chemin de la vérité. Selon Foucher, il est possible de dire deux choses concernant les idées, lorsque l'on est encore en état de chercher la vérité. Il faut d'abord affirmer que nos idées sont de la nature de notre âme, qu'elles en sont les façons d'être. Sans se positionner positivement sur la spiritualité de l'âme et sur sa séparation d'avec la matière, Foucher est d'avis qu'il reste nécessaire de dire que c'est notre âme qui connaît lorsque nous connaissons quelque chose. Or, pour qu'il y ait connaissance, il faut que l'âme conçoive ou aperçoive de façon immédiate ce qu'elle

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 38.

connaît. Si tel n'était pas le cas, il serait nécessaire qu'il y ait quelque chose entre ce que l'âme connaîtrait et elle-même, qui serait aperçu de manière immédiate, et ce serait alors cette chose qui serait véritablement connue par l'âme, puisqu'elle la saisirait immédiatement. Dans les deux cas, il est nécessaire que l'âme aperçoive immédiatement quelque chose pour connaître : il s'agit d'une idée. Et si l'âme aperçoit immédiatement une idée, c'est parce que l'idée est la modification de l'âme, c'est-à-dire qu'elle est l'âme disposée de telle ou telle manière, en ce sens que l'âme change selon ses différentes idées, tout en restant la même substance<sup>269</sup>.

La seconde chose que l'on peut dire concernant nos idées, c'est qu'il est nécessaire qu'il y ait de la ressemblance entre celles-ci et ce qu'elles représentent. En effet, si l'on veut connaître les choses qui sont hors de nous, et pas seulement connaître notre âme, il faut que nos idées nous les représentent. Or, pour représenter une chose, il faut qu'il y ait de la similarité entre cette chose et ce qui la représente. Cela peut paraître évident. Mais dans un système philosophique fondé sur le dualisme, il devient difficile de montrer comment une substance ressemble à une autre, alors que ces deux mêmes substances sont distinguées justement parce qu'elles n'ont rien de commun. Or, c'est bien pour cette raison que Descartes se voit obligé d'avancer que l'âme connaît l'étendue par une idée qui n'a aucune extension, et qu'il doit dire que nous pouvons appliquer aux choses tout ce que nous concevons clairement être enfermés dans nos idées. Pourtant, Foucher est d'avis qu'une idée sans extension ne peut pas représenter une chose étendue, parce qu'il n'y a pas de ressemblance entre les deux, et que l'axiome cartésien ne saurait justifier cette théorie.

On fait la même chose en cela que si en rencontrant un simple tableau et le prenant pour un portrait, on voulait s'assurer que tout ce qui serait représenté dans ce tableau se trouverait effectivement dans quelque original, quoi qu'il

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 42.

n'y en eût point d'autre original que la fantaisie du peintre. Ainsi un paysage représenterait de certaines dispositions de montagnes, de rochers, et de rivières qui ne furent jamais : encore est-il vrai qu'elles pourraient être, parce que dans ce paysage il se trouve de l'étendue et des figures; mais de vouloir que des choses ou des idées qui n'ont ni étendues, ni figures, représentent néanmoins de certaines étendues déterminées et de certaines figures! Pour moi, je pense que si cela n'est absurde et impossible du moins cela n'est pas si évident qu'on n'en puisse douter<sup>270</sup>.

Dans le cas de la peinture, il est possible de dire qu'elle représente une montagne, puisqu'il y a une forme étendue sur le tableau. D'ailleurs, si l'on dit qu'une statue représente mieux qu'un portrait, c'est justement parce que la sculpture a plus de ressemblance avec l'original : au lieu d'en représenter la forme, elle peut en représenter l'étendue et les dimensions. Par contre, lorsqu'il est question de nos idées, il semble que l'idée que l'on se fait d'un cercle serait plus utile pour nous représenter l'idée d'un carré, que pour nous représenter un cercle étendu. En effet, il y a plus de ressemblance entre deux idées qu'entre une idée et un être étendu qui serait hors de nous. Tout cela amène à conclure ceci : soit nous ne pouvons pas connaître les choses étendues, « aussi bien [...] les petites figures qui sont peintes et gravées dans les organes de notre cerveau que les grandes figures *que nous pouvons toucher des deux mains* »<sup>271</sup>, soit la distinction de l'âme et du corps qui fonde la philosophie cartésienne est erronée.

Pour avoir une connaissance adéquate des choses qui sont hors de nous, il faudrait les connaître telles qu'elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire qu'il faudrait avoir accès immédiatement à leur être et à leur réalité, plutôt qu'à leur apparence. Or la connaissance par idée ne nous permet pas de connaître les choses d'une telle manière, puisque seules nos idées nous sont connues immédiatement. « On peut dire qu'il n'appartient qu'à Dieu de

---

<sup>270</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 113.

<sup>271</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. 45.

connaître les choses en elles-mêmes »<sup>272</sup>. Il nous est cependant possible de connaître les choses qui sont hors de nous de manière probable, à l'aide de nos idées et des jugements que l'on porte sur elles, et qui sont appuyés sur des raisonnements et des preuves. À défaut d'avoir accès à l'essence des choses, il faut s'en remettre à leur apparence. Foucher rappelle ici l'allégorie de la caverne de Platon, nous indiquant qu'il faut juger des choses hors de nous à partir des ombres qui apparaissent, associant ces ombres aux façons d'être de l'âme et la caverne à notre âme<sup>273</sup>. Le travail du philosophe est donc d'étudier ses idées, car bien que la connaissance des objets extérieurs soit de l'ordre du probable, il est tout de même nécessaire que l'on s'assure que nos idées ne soient pas douteuses ou obscures. Et il est constant que les idées naturelles que l'on a des choses ne dépendent pas seulement de celles-ci, mais dépendent aussi de nous, de même que du milieu et des circonstances qui accompagnent leur production<sup>274</sup>. Il faut donc toujours travailler à bien discerner ce que nos idées contiennent qui vient véritablement des objets qui nous les causent, de ce qu'elles contiennent qui dépendent de nous et du hasard. C'est seulement par ces idées *artificielles*<sup>275</sup> qu'il nous est possible de juger du monde dans lequel nous vivons.

### Théologie

Contrairement à Malebranche<sup>276</sup>, Foucher n'a pas l'intention de se prononcer sur les questions qui occupent généralement les théologiens, puisque cette matière surpasse la

---

<sup>272</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 147.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>274</sup> Foucher, *Réponse*, p. 49.

<sup>275</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 77.

<sup>276</sup> Voir par exemple la *Préface* : «Je n'ai jamais pris la résolution de ne point parler de Dieu ni de la morale chrétienne, en traitant de la Recherche de la vérité.» Et plus loin : «Qu'il [Foucher] sache une fois pour toutes, que si j'ai consenti que ce livre parût, c'est principalement parce qu'il contient les choses qu'il condamne comme des enthousiasmes [les réflexions de Malebranche sur le péché originel, sur les mœurs dépravés, les

philosophie et que la révélation suffit<sup>277</sup>. Pourtant, il y a des sujets qui concernent à la fois la philosophie et la religion. Lorsqu'il est question de l'existence de Dieu et des vérités nécessaires, par exemple, le philosophe peut trouver dans les raisons naturelles ce que le théologien ne trouvera pas nécessairement dans les raisons divines. De plus, il faut voir si ces raisons naturelles et divines se complètent ou s'opposent, si la philosophie est compatible ou non avec la religion, et s'il est possible de tenir, comme le souhaitait Leibniz, un discours de la conformité de la foi et de la raison. Advenant le cas où la philosophie ne saurait être compatible avec la religion, Foucher est d'avis que la philosophie académicienne serait sans doute la moins dangereuse, puisqu'elle apprend à l'homme à s'éloigner de ses préjugés, et qu'elle favorise l'humilité, en demandant de suspendre son jugement sur les choses sur lesquelles on ne peut se prononcer avec certitude<sup>278</sup>.

La philosophie académicienne ne devrait pas simplement être vue comme la moins dangereuse pour la religion, elle doit plutôt être considérée comme la plus utile. Comme nous venons de le remarquer, elle confère à l'homme l'humilité face à la vérité, ce qui le met dans une disposition contraire à l'orgueil en général<sup>279</sup>. De plus, puisqu'elle nous apprend à rejeter préjugés et jugements précipités des sens, elle éloigne de la concupiscence, car cette dernière dépend du rapport que l'on entretient avec le monde. En effet, si l'on juge des choses par les sens plutôt que par la raison, il est difficile de voir que les plaisirs des sens nuisent à la raison, et l'on s'y adonne plus allègrement, ne pensant pas qu'on puisse obtenir de meilleurs biens que ceux que l'on peut obtenir par les sens. Aussi,

---

mauvaises inclinations que la morale chrétienne doit corriger et la bonté de Dieu].» Malebranche, *Œuvres complètes*, II, p. 493.

<sup>277</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 4.

<sup>278</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 14.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 6.



comme la philosophie académicienne nous montre qu'il est nécessaire de ne pas former d'opinions, et de suspendre notre jugement sur tout ce qui est incertain, elle est la plus propice à éviter l'hérésie. En effet, les hérésies sont causées par des hommes qui décident de sujets qu'ils ne comprennent pas, et qui défendent par orgueil ou par ignorance leurs opinions, non seulement au détriment de la vérité, mais contre la religion même. Si certains théologiens ont considérés les philosophes comme étant les « patriarches des hérésies », ce n'est pas parce que la philosophie est en elle-même contraire à la religion, mais plutôt parce que la tendance dogmatique des philosophes les pousse à se prononcer trop promptement sur des sujets qui les dépassent<sup>280</sup>.

Plus spécifiquement, Foucher s'attache à démontrer que les lois des académiciens sont utiles à la religion, qu'elles s'accordent avec le christianisme et que les Pères de l'Église les prêchaient. La première loi est utile à la théologie, puisque cette science divine doit être une science démonstrative, si l'on veut éviter qu'elle se fonde uniquement sur des opinions et des préjugés. La seconde loi empêche les questionnements inutiles, qui ne peuvent servir qu'à former de nouvelles hérésies, car, comme nous venons de le voir, les hérésies sont fondées par le fait que les hommes se prononcent sur des questions auxquels ils ne peuvent répondre que par leur présomption. L'utilité de la troisième loi n'est pas moindre, puisqu'elle éloigne de l'orgueil, et enseigne aux Chrétiens à demander le secours du Ciel dans les matières où ils ne peuvent trouver de connaissances certaines, les menant ainsi vers l'Évangile. La quatrième loi permet de distinguer les articles de foi des opinions, ce qui est nécessaire pour former une doctrine religieuse constante. Enfin, la cinquième loi

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 11.

est tout-à-fait conforme au christianisme, puisque la recherche de la vérité est l'occupation la plus digne de la raison<sup>281</sup>.

### *Foi et raison*

Si l'on veut fonder une philosophie sur la raison, et que l'on ne veut pas se baser sur des articles de foi pour bâtir un système de la science, il est nécessaire de distinguer la foi de la raison. Bien que Foucher ait été d'avis que Malebranche n'ait pas réussi à suffisamment faire cette distinction, il emprunte une maxime au Révérend-Père qui pourrait à juste titre être élevé au rang de proverbe<sup>282</sup> : « Pour être fidèle il faut croire aveuglément, mais pour être philosophe il faut voir évidemment »<sup>283</sup>. Cela montre bien le rapport que l'on doit entretenir avec les vérités de la religion et celles de la philosophie. Si l'on veut découvrir les vérités religieuses, il faut savoir se fermer les yeux et écouter l'autorité divine. Dans ce cas, Foucher ne reconnaît que l'Église pour autorité en matière de foi<sup>284</sup>. Les académiciens ne reconnaissant que la raison en matière de science, Foucher indique qu'ils doivent recevoir la foi pour guide dans les questions religieuses, plutôt que de se former des opinions ou de laisser leur raison se prononcer sur des matières obscures<sup>285</sup>. Il semble donc y avoir un désaccord de principe entre la religion et la philosophie, puisque l'une demande de fermer les yeux là où l'autre veut qu'on les ouvre.

Mais il semble que cette conclusion ne soit utilisée que de manière dialectique, afin de démontrer l'inutilité d'une partie de la *Recherche* de Malebranche, qui mélange religion

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>282</sup> Foucher, *Critique*, p. 32.

<sup>283</sup> Malebranche, *Œuvres complètes*, I, p. 62.

<sup>284</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 35.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 16.

et philosophie, notamment en se basant sur des articles de foi pour démontrer des principes philosophiques<sup>286</sup>. En effet, Foucher, plus proche de Leibniz sur ce point, semble d'avis que la foi et la raison pourraient s'accorder :

Mais si c'est un grand avantage pour la religion de faire voir que la raison ni la philosophie ne lui sont pas contraires, c'est aussi une chose dont on ne peut se dispenser que de considérer la raison en elle-même; car sans cela, on ne peut montrer qu'elle n'est pas opposée à la religion. En effet, il faut savoir certainement ce que dit la raison pour juger si elle s'accorde avec le christianisme ; et nous ne saurions nous dispenser de satisfaire à ce devoir que Dieu même nous impose<sup>287</sup>.

Avant de se prononcer sur l'accord possible entre foi et raison, il faut donc savoir exactement en quoi consiste la raison, et se mettre en état de l'utiliser de manière adéquate. Une fois cela fait, par la méthode académicienne comme nous pouvons nous en douter, il sera possible de juger si l'accord entre les deux est possible. La philosophie académicienne est conforme au bon sens et elle reçoit les vérités évidentes, cela nous l'avons déjà vu. Or, comme le dit Foucher, la religion chrétienne est « appuyée sur la vérité, qui en est la source et la règle »<sup>288</sup>. Il y a donc un accord possible entre la raison et la foi. Par contre, pour cela, il faut que la raison soit irréprochable, sinon elle ne saurait seconder la foi<sup>289</sup>. Si ce n'est pas le cas, nous jugerons des vérités religieuses par nos préjugés et nos opinions bien plus que par notre droite raison, et cela serait plus dommageable qu'utile pour la religion. En effet, la plupart des contradictions qu'il semble y avoir entre la foi et la raison vient du fait que l'on écoute trop sa raison. Lorsqu'il est question de religion, il faut d'abord savoir faire taire sa raison pour écouter sa foi, plutôt que de trop écouter les jugements de sa raison et

---

<sup>286</sup> Foucher, *Critique*, p. 33.

<sup>287</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 4.

<sup>288</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 2.

<sup>289</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. 19.

se croire plus raisonnable qu'on ne l'est vraiment. En gros, il faut délaïsser sa raison particulière pour entendre ce que la raison universelle peut nous apprendre<sup>290</sup>.

En matière de religion, la raison peut ainsi s'accorder avec la foi, en ce sens qu'elle peut seconder celle-ci. Le fidèle a beau devoir soumettre son esprit et son cœur à l'empire de la religion, cela n'implique pas qu'il ne doive pas le faire conformément à la sagesse de la raison. Les vertus du chrétien ne doivent pas venir des caprices de son tempérament, mais de la lumière de ses méditations sur le bien. La foi ne saurait être une crédulité déraisonnable pour Foucher<sup>291</sup>. Il faut des motifs pour croire, sinon l'on aurait autant le droit de croire les vérités du christianisme que toutes les faussetés qu'avancent les hérétiques, les infidèles et les païens. « La foi est louable quand elle est appuyée sur des motifs raisonnables; mais l'opinion n'est jamais légitime et doit toujours être rejetée »<sup>292</sup>. C'est pour cela que saint Augustin indique que c'est un défaut de vouloir d'une religion sans philosophie : c'est parce que la raison sert de second à la foi, qu'elle l'aide à discerner les articles de foi des opinions et des vraisemblances, afin de conduire l'homme à la vérité du christianisme<sup>293</sup>. Les vérités que la foi enseigne doivent donc pouvoir être soumises à notre *criterium* général : elles doivent être évidentes et indubitables<sup>294</sup>. La théologie doit donc être une science qui se base sur des articles de foi évidents, pour ensuite démontrer des propositions qui sont des conséquences de ceux-ci.

Il n'est pas nécessaire que cette science divine soit remplie de problèmes et d'opinions particulières, qui sont contraires les unes aux autres, et qui par conséquent sont suspectes de fausseté.<sup>295</sup>

---

<sup>290</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 15.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 14.

La philosophie et la théologie ne sont donc pas contraires, mais complémentaires. Alors que la science divine s'interroge sur les vérités de la religion et nous conduit dans le domaine de la foi, la philosophie conserve un rôle propédeutique et nous aide à mieux utiliser notre raison et à démontrer que les vérités de la foi n'y sont pas contraires.

La religion a pourtant des mystères, et bien que ceux-ci ne soient pas évidents, il reste évident qu'il faut les croire, puisque c'est ce que Dieu nous ordonne<sup>296</sup>. Si l'on pense au mystère de la Transsubstantiation, qui a donné beaucoup de difficulté aux cartésiens, il est difficile de l'expliquer raisonnablement, et de montrer que sa vérité est évidente. Par contre, il faut évidemment le croire puisque l'Église l'ordonne. En de pareilles circonstances, lorsque la foi ne peut recevoir la raison pour la seconder, il faut s'en remettre à l'autorité. Quand on s'en remet à l'autorité, plutôt qu'à l'opinion, on limite son jugement. Au lieu de juger de toute chose, on émet un simple jugement concernant l'autorité envers laquelle on se tourne. Ce seul jugement, bien qu'il nous détermine à l'égard de plusieurs choses, ne repose que sur la crédibilité de l'autorité que l'on choisit, lorsque l'on détermine que celle-ci ne veut pas nous tromper et qu'elle est bien éclairée. « Or si ce jugement est infaillible, comme en fait de foi divine, les conséquences en sont certaines, quoi qu'elles ne soient ni claires, ni évidentes »<sup>297</sup>. Il est donc approprié de s'en remettre à l'autorité de l'Église en matière de foi lorsque l'évidence des mystères ne peut être démontrée. Foucher, ne l'oublions pas, est chrétien, et il est abbé. Pour lui, la religion chrétienne est la vraie religion. Elle est appuyée sur la vérité du Christ, envoyé pour annoncer la parole divine, la vérité<sup>298</sup>. Tous ceux qui recherchent la vérité devraient donc admettre la véracité des

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>297</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 46.

<sup>298</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 142.

*Évangiles*. D'ailleurs, pour Foucher, tous ceux qui recherchaient la vérité attendaient en réalité et sans le savoir la venue du Messie :

Alcibiade demandant à Socrate qu'il lui fit connaître les véritables biens, ce philosophe lui répondit, le Ciel enverra quelque jour un Maître pour enseigner aux hommes ce qu'ils doivent demander à Dieu : il ne dépend pas de nous de découvrir la vérité, mais il est en notre pouvoir de la chercher et de souhaiter de la connaître, afin de la suivre. C'est ainsi que Socrate semblait vouloir préparer la voie du Seigneur<sup>299</sup>.

Platon lui-même, si l'on en croit Foucher, aurait prophétisé la venue du Christ pour annoncer la vérité ! Pourtant, que Socrate et Platon aient ou non effectivement annoncé ou souhaité la venue du Christ, cela ne peut pas servir à augmenter notre confiance en l'autorité de l'Église. Cela ne peut servir qu'à nous montrer que la philosophie académicienne avait tendance à s'accorder avec la religion chrétienne, et ce dès ses débuts. Il n'en reste pas moins qu'en matière d'autorité divine, c'est à l'Église qu'il faut s'en remettre, et cela, les académiciens eux-mêmes l'aurait accepté, du moins si l'on en croit Foucher sur ce point<sup>300</sup>.

### *Existence de Dieu*

L'existence de Dieu fait partie de ces vérités de la foi qu'il est possible de démontrer par la raison. Rappelons-le, une telle démonstration doit se fonder sur des vérités évidentes, et ne pas dépendre de principes erronés. Foucher reproche à Desgabets de démontrer l'existence divine en se basant sur un principe faible, qui lui vient de Descartes<sup>301</sup>. Ce principe est le suivant : « nous devons attribuer aux choses tout ce que nous concevons

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>301</sup> Foucher, *Nouvelle dissertation*, p. 19.

clairement qui est enfermé dans les idées que nous en avons»<sup>302</sup>. Ce principe, qui est le *criterium* particulier que les cartésiens utilisent pour fonder leurs jugements concernant les choses qui sont hors de nous, est mal fondé, comme nous l'avons déjà vu. Une preuve de l'existence de Dieu qui se baserait sur l'idée qu'on s'en fait est donc inacceptable, puisqu'il nous est impossible de savoir si nos idées représentent avec exactitude ce qui est hors de nous, que ce soit les objets du monde sensible, ou un être ne dépendant pas de notre esprit créé. Par cet argument, Foucher ne renverse pas seulement la preuve de Desgabets et de Descartes, mais toute preuve de type ontologique, qui ferait dépendre l'existence de Dieu de son essence.

Foucher est d'avis qu'il y a un moyen qui permet de démontrer solidement l'existence de Dieu en se basant sur la philosophie des académiciens. Le principe qui servira de base à cette preuve est le suivant : « Le grand principe des académiciens est, que nous ne connaissons par les sens que des façons d'être de notre âme »<sup>303</sup>. Ce principe, nous l'avons déjà reconnu lorsque nous traitons du premier axiome académicien. Lorsque nous ressentons de la douleur, nos sens nous informent sur notre douleur, il y a donc un être spirituel qui ressent. L'on ne peut pas imaginer de la douleur sans un esprit qui connaisse cette douleur. Cela, les philosophes cartésiens le reconnaissent. La rupture entre les académiciens et les cartésiens vient du fait que ces derniers distinguent deux sortes de sensibilité. En effet, les cartésiens acceptent que l'on dise que l'âme se connaît elle-même lorsque les sens l'informent de qualités secondes. Par contre, lorsqu'il est question des qualités premières, ceux-ci sont réticents à accepter que le contenu de ces sensations ne nous informe que sur notre âme. Pourtant, la distinction de ces deux sortes de sensations

---

<sup>302</sup> Foucher, *Réponse*, p. 45.

<sup>303</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 131.

ne doit pas être acceptée selon Foucher : lorsqu'il est question de la connaissance par les sens, que l'on perçoive une couleur ou que l'on perçoive une forme, une qualité seconde ou une qualité première, la connaissance que l'on peut en tirer est du même ordre<sup>304</sup>.

De ce rapport entre la sensation et l'esprit qui ressent, Foucher conclut que l'étendue suppose la pensée. Il renvoie à Platon sur ce point<sup>305</sup>. Ce qu'il faut comprendre de cette preuve, c'est qu'elle est basée sur une indistinction des qualités premières et secondes, et qu'elle assimile toute sorte d'étendue à un esprit ressentant celle-ci.

De même qu'il serait inutile de dire qu'il n'y aurait peut-être qu'une apparence de douleur et non pas de douleur réelle, aussi on ne doit pas dire que sans esprit il n'y aurait aucune apparence d'étendue et de mouvement, mais qu'il y pourrait avoir de l'étendue réelle et du mouvement réel : car l'étendue suppose essentiellement la pensée, et le mouvement la suppose aussi, de même que la figure, etc.<sup>306</sup>

Comme il n'y a pas de douleur réelle sans un esprit connaissant cette douleur, il n'y a pas d'étendue réelle sans un esprit qui la connaisse. Il faut donc supposer un esprit qui connaîtrait actuellement l'étendue et qui lui donnerait l'être. Cet esprit est Dieu, qui produit toutes choses par sa pensée<sup>307</sup>. Cette preuve assimile Dieu à une cause première, qui donne l'être à tout, mais qui contient en lui-même les conditions de son existence<sup>308</sup>. De par la brièveté de la preuve qu'expose Foucher, de même que par sa construction, l'on pourrait se dire que ce n'est pas à juste titre parler une preuve de l'existence de Dieu, puisqu'elle semble supposer ce qui est en question, à savoir que Dieu existe. C'est de là, semble-t-il, que vient la difficulté de comprendre cette preuve. Mais il ne faut pas oublier que cette preuve s'adresse à des chrétiens qui ont déjà reconnu l'existence de Dieu. Foucher n'a pas

---

<sup>304</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 113.

<sup>305</sup> Foucher ne renvoie pas à un livre spécifique de Platon, il ne fait que dire que ce philosophe a reconnu cette preuve de l'existence de Dieu.

<sup>306</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 132.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>308</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 186.



pour but ici de prouver que Dieu existe à des gens qui n'ont pas la foi. Il a plutôt l'intention de montrer comment on peut, par la raison, expliquer l'existence de Dieu. Il ne faut pas oublier que la raison, en matière de religion, sert à seconder la foi, et il ne faut donc pas se plaindre que cette explication semble supposer ce qui est en question, puisqu'elle ne sert qu'à éclairer une vérité déjà reconnue. De plus, l'importance de cette preuve réside dans le fait qu'elle montre que la philosophie académicienne permet d'expliquer d'une manière plus rationnelle l'existence de Dieu que la philosophie cartésienne.

Dieu est la cause de toutes choses, mais il faut montrer comment il cause ces choses. Dieu ne doit pas être conçu comme un premier moteur qui donnerait l'être aux choses à un certain moment, en laissant par la suite les causes secondes agir sans s'en préoccuper. Comme nous venons de le dire, l'existence de l'étendue, et en général de tous les êtres créés, nécessite que l'esprit de Dieu connaisse ces êtres. Or si Dieu cessait à un certain moment de les connaître, ceux-ci ne seraient plus. Donc, il est nécessaire que Dieu connaisse actuellement les êtres auxquels il donne l'existence. L'entendement de Dieu peut ainsi être comparé au Soleil : il faut que le Soleil éclaire pour que la lumière soit, et il faut que Dieu conçoive pour que les choses soient; si le Soleil cesse d'éclairer il n'y a plus de lumière, et si Dieu cesse de concevoir ses créatures, elles cessent d'être<sup>309</sup>. La causalité de Dieu doit ainsi être conçue sous la forme d'une production continue, d'une création continuée, thème cartésien s'il en est.

### *Vérités nécessaires*

---

<sup>309</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 137.

Dans sa *Recherche*, Malebranche apporte une distinction entre deux sortes de vérités, entre celles qui sont nécessaires et celles qui sont contingentes.

J'appelle vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature, et parce qu'elles ont été arrêtées par la volonté de Dieu, qui n'est point sujette au changement. Toutes les autres sont des vérités *contingentes*<sup>310</sup>.

La difficulté ne vient pas de la distinction entre des vérités qui sont nécessaires et d'autres qui sont contingentes, bien que les vérités que Malebranche nomme contingentes ne sont pas à proprement parler des vérités, mais plutôt des vraisemblances ou des conventions humaines dans des domaines comme l'histoire, la grammaire ou le droit<sup>311</sup>. Selon Foucher, il faudrait parler de vérités et de vraisemblances, plutôt que de vérités nécessaires et de vérités contingentes. Mais le véritable problème ici, pour Foucher, c'est plutôt la définition des vérités nécessaires que nous propose Malebranche. D'une part, elles tirent leur nécessité de leur nature, et de l'autre, elles dépendent de la volonté de Dieu. D'abord, puisque Dieu est la cause de toutes choses, il ne sert à rien de dire que certaines vérités sont nécessaires par leur nature, puisque celle-ci dépend de Dieu. Ainsi, la nécessité d'une vérité revient toujours à Dieu<sup>312</sup>. Si nous disons qu'il y a des vérités immuables, elles le sont donc par la grâce de Dieu, et non par leur propre nature : l'on ne peut pas dire que leur immutabilité vient « du fond de leur être, sans aucun secours externe », car cela reviendrait à dire que la volonté de Dieu n'est pas libre face à ces vérités.

Dieu étant la cause de toutes choses, et étant libre et tout-puissant, il lui est donc possible de faire qu'une chose que l'on pense nécessaire ne le soit pas. La nécessité d'une vérité venant de sa grâce, il peut très bien faire que cette vérité change. Il est vrai que l'on

---

<sup>310</sup> Malebranche, *Œuvres complètes*, I, p. 63. Il s'agit de la formulation des deux premières éditions de la *Recherche*.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>312</sup> Foucher, *Critique*, p. 27.

peut dire que la volonté de Dieu est immuable, et Foucher ne conteste pas cela. Cependant, il est inadéquat de faire découler de l'immutabilité de la volonté divine le fait qu'une vérité soit nécessaire. En effet, Dieu peut très bien faire qu'une chose soit vraie pour un certain temps, et qu'elle ne le soit plus après, et vouloir cela de toute éternité. L'on ne juge pas que sa volonté change lorsqu'il veut qu'une créature soit un jour et ne soit plus le lendemain.

Ainsi quand Dieu n'aurait arrêté ces vérités que pour quelques siècles; sa volonté ne serait pas moins immuable, non plus qu'elle ne l'est pas moins lorsqu'elle produit tous les jours les changements admirables qui font la beauté de l'Univers<sup>313</sup>.

La volonté de Dieu ne change donc pas s'il décide que ce qui est vrai aujourd'hui ne le sera plus demain. Le concept de vérité nécessaire que Malebranche propose ne sert donc à rien dans la recherche de la vérité, puisque l'on ne peut se prononcer sur la volonté de Dieu. De plus, comme Dieu est tout-puissant, comment peut-on affirmer qu'il lui soit impossible de faire que deux choses qui sont contradictoires existent véritablement en même temps? L'on ne le peut pas. Rien ne peut limiter la puissance de Dieu, il lui est donc possible de faire deux choses qui nous semblent contraires, de même qu'il lui est possible de faire deux choses qui sont réellement contraires et non seulement qui nous apparaissent telles. On voit bien ici que la conception de la raison de Foucher est bien moins radicale que celle de Malebranche. La puissance de Dieu par rapport aux essences et aux vérités est donc au-dessus de notre compréhension. Par sa distinction entre vérités évidentes et contingentes, Malebranche contrevient ainsi à la seconde loi des académiciens, et ne fait que jeter de l'obscurité dans son système, se prononçant sur une question là où il ne devrait pas le faire. Bien que Malebranche n'accepte pas les conséquences que Foucher tire de ses propres principes, et qu'il conserve le concept de vérité nécessaire que Foucher désapprouve, il faut

---

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 30.

cependant remarquer que cette querelle aura permis à Malebranche d'éclaircir son propos, puisqu'à partir de l'édition de 1677, il distingue maintenant deux genres de vérités nécessaires : « elles qui sont immuables par leur nature, et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu »<sup>314</sup>, en plus des vérités contingentes.

En matière de religion, il est donc possible de se prononcer sur certains points de manière raisonnable. Bien que la raison ne puisse remplacer la foi, elle peut cependant la seconder. En effet, certaines vérités de la foi peuvent être démontrées par la raison. D'autre part, la raison peut aussi se questionner et réaliser qu'il y a des sujets où elle ne devrait pas se prononcer. La philosophie peut donc s'accorder avec la théologie, et la philosophie des académiciens, bien loin d'être nuisible à la religion, est pour Foucher celle qui s'accorde le mieux avec le christianisme.

### Morale

La morale se situe dans le domaine de la philosophie pratique. Que l'on ait des vérités ou non pour diriger nos actions, il faut agir. Comme nous le savons au moins depuis Carnéade, un philosophe académicien qui serait accusé d'*apraxie* le serait à tort. En effet, lorsqu'il est question d'agir, que ce soit en morale, en médecine ou dans les différents arts, la vraisemblance suffit pour diriger nos actions, puisqu'il est simplement nécessaire de savoir produire l'effet désiré, sans avoir une conception claire et évidente de ce dont il est question<sup>315</sup>. Par contre, lorsque nous nous déterminons à agir de telle manière en nous basant sur des raisons probables, il faut que nous nous gardions d'assentir à ces raisons, puisque cela reviendrait à basculer dans le domaine de l'opinion. Comme nous le savons,

---

<sup>314</sup> Malebranche, *Œuvres complètes*, I, p. 63.

<sup>315</sup> Foucher, *Critique*, p. 101.

nous ne devons donner notre assentiment qu'aux choses qui sont évidemment vraies, et assentir à des vraisemblances nous perturbe dans notre recherche de la vérité, puisque cela bloque la lumière de la vérité. Il faut donc se déterminer à agir, tout en continuant de rechercher la vérité ou, à défaut, en suspendant son jugement<sup>316</sup>. Cela distingue le dogmatique de l'académicien.

L'exemple que Foucher utilise pour faire comprendre à ses lecteurs ce point est une critique flagrante du dogmatisme de Descartes. Dans son *Discours de la méthode*, alors qu'il présente sa morale par provision, Descartes indique qu'il faut savoir être ferme dans ses choix, même si ceux-ci sont douteux.

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. Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir : car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant 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; et même, qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, *et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer, se trouve telle*<sup>317</sup>.

Dans la pratique, Foucher et Descartes sont d'avis qu'il ne faut pas rester dans l'inaction, même si aucun principe théorique ne vient appuyer telle ou telle action. Il est nécessaire de sortir de la forêt si l'on s'y trouve perdu, et suivre la direction que l'on s'est donnée, même

---

<sup>316</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 103.

<sup>317</sup> Descartes, *Œuvres*, VI, p. 24. Nous soulignons.

si celle-ci dépend du hasard. Ce que Foucher reproche à Descartes sur ce point, c'est que lorsque celui-ci approuve une opinion probable comme fondement de son action, il l'érige en vérité, considérant celle-ci comme étant vraie et certaine, du simple fait que la raison qui en a jugé est l'instrument de la certitude et de la vérité. Or nous le savons, la raison peut se tromper : elle peut déduire, à partir d'un syllogisme dont la forme est valide, des conséquences fausses si les prémisses de ce syllogisme sont fausses, et cela même si le raisonnement syllogistique est correct. Or, les conséquences d'un tel syllogisme ne doivent pas être considérées comme étant vraies et certaines simplement parce que la raison qui en a jugé est un instrument permettant de découvrir la vérité et de parvenir à la certitude.

Le mieux que l'on puisse faire, lorsque nous nous déterminons en suivant des vraisemblances, c'est de ne pas y consentir. Il est vrai qu'en continuant toujours en ligne droite, l'on finira par sortir de la forêt, mais est-ce vraiment la meilleure stratégie? Consentir aux vraisemblances qui nous déterminent, c'est-à-dire opiner, nous empêche de continuer à rechercher la vérité justement pour cette raison qu'expose Descartes : lorsque le choix est fait, nous continuons de le suivre, en restant ferme dans notre choix, comme si nous avions trouvé la vérité qui serait la règle de notre action. Descartes indique, parlant de notre opinion, que nous ne devons la « changer point pour de faibles raisons », ce qui pourrait laisser paraître que nous puissions la changer pour de fortes raisons. Or une fois que nous considérons de pareilles vraisemblances comme des vérités, comment pourrions-nous nous laisser éclairer par de fortes raisons si nous sommes fermes et résolus dans notre opinion? Il n'y aurait que la vérité claire et évidente qui pourrait nous éclairer dans un pareil état, mais lorsque l'on se met en état d'opiner, l'on recommence à se laisser conduire par les préjugés de la nature, ce qui nous éloigne de la recherche de la vérité.

On peut délibérer, et il est nécessaire de se déterminer dans la conduite des actions particulières de la vie. Mais alors quoi qu'on se détermine, ce ne doit être que pour l'extérieur : car on doit encore suspendre son jugement et chercher toujours la vérité que l'on ignore jusqu'à ce qu'on l'ait trouvée. On ne se détermine que par provision et l'on choisit un parti sans être assuré que ce soit le meilleur. C'est la même chose que si étant sur le point de se déterminer entre deux chemins, on prenait celui qui semblerait être le meilleur sans cesser néanmoins de s'informer, si l'occasion se présente, pour appuyer le choix que l'on a fait, ou même pour le changer s'il était nécessaire. Cela vient de ce que cette détermination n'ajoute rien à nos lumières, et nous empêche seulement de demeurer dans l'inaction<sup>318</sup>.

Il ne faut donc pas opiner lorsqu'on se détermine à agir, et il faut toujours continuer de chercher la vérité. Et si jamais de faibles raisons s'avéraient suffisantes pour nous montrer que notre choix n'est pas le meilleur, il faudrait suivre ces raisons.

### *Les biens et les maux*

Si l'on en croit Arcésilas, les maux de l'humanité consistent dans le fait que les hommes considèrent certaines choses particulières justement comme étant des maux ou des biens. Mais le véritable bien consiste en un doute sur la nature de ces choses particulières<sup>319</sup>. Selon Foucher, il ne faut donc pas considérer la richesse, la pauvreté, la gloire, le mépris et les autres différents événements de la fortune comme des biens ou des maux, puisqu'en cela nous nous trompons nous-mêmes. Non seulement ces choses sont indifférentes en elles-mêmes, mais en plus elles nous emprisonnent dans le sensible. En effet, en prenant telle chose particulière pour un bien, on s'assujettit à ce même objet, puisque nous le voulons, et cela ne peut nous causer que du chagrin si on ne l'obtient pas, ou un divertissement éphémère si on l'obtient. C'est en cela que ceux qui ne sont pas philosophes ne se rendent pas compte de leur propre servitude, dont ils sont eux-mêmes la

---

<sup>318</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 103.

<sup>319</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 33.

cause, se rendant volontairement esclaves des objets sensibles. Et lorsqu'un philosophe semble indifférent à leurs richesses et à leur gloire, ils pensent qu'il les méprise par jalousie ou par orgueil, car ils ne comprennent pas que le philosophe considère ces événements particuliers comme des jeux d'enfants, qui amusent ceux qui ne savent pas s'occuper des choses qui sont vraiment importantes<sup>320</sup>. « Si l'on doute de toutes ces choses, et si on les regarde avec indifférence, autant de fois qu'on le fait, autant de fois on s'acquiert de véritables biens qui consistent en de bonnes dispositions d'esprit »<sup>321</sup>. Le véritable bien consiste donc en un doute par rapport aux choses particulières, puisque cet état nous éloigne de la futilité du sensible, qui amuse nos sens et qui nous fait ainsi oublier l'importance d'utiliser droitement notre raison. Autant est-il important en science d'avoir l'esprit bien disposé pour découvrir la vérité, autant cela est-il nécessaire dans la vie courante, puisque dans ce cas, les jugements précipités nous éloignent du véritable bonheur.

Cela ne s'applique pas seulement pour les jugements que nous pouvons faire concernant les choses sensibles, mais pour tous nos jugements. C'est pour cela que Foucher est d'avis que les préjugés sont la cause de tous les maux, car ceux-ci produisent toutes les erreurs<sup>322</sup>. Les hommes jugent qu'ils ont plus d'arguments que les autres, et se mettent en peine de défendre leurs opinions. Ils se combattent sans se soucier du fondement de leurs opinions. Ils se tourmentent alors pour défendre leur position, afin de ne pas avoir l'air d'être dans l'erreur, et pour montrer aux autres la supériorité de leur position.

Que l'on se représente les désordres et les liguees qui ont soulevé tant de peuples et désolé tant de royaumes; et que l'on considère s'il n'est pas vrai que tout cela n'a été produit que par des préjugés qui, occupant les esprits, armaient des nations entières pour défendre ce que l'on ne concevait presque pas, des droits imaginaires, une gloire vaine et fantastique et mille autres

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>322</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 12.



chimères, qui font assez voir que les hommes s'échauffent pour défendre leurs opinions beaucoup plus que pour la vérité<sup>323</sup>.

Des nations entières peuvent se battre pour des opinions différentes, mais cela est la même chose lorsqu'il est question de deux hommes entre eux. En effet, les hommes se querellent les uns avec les autres parce qu'ils ne font pas justice à leur partie. C'est ce que l'on voit dans les procès : les personnes concernées ont tendance à juger trop sévèrement l'autre partie, et trop légèrement la leur, sans se soucier de l'exactitude de leur jugement. Or, comme c'était le cas pour la religion, la philosophie académicienne est la plus apte à conserver la paix civile, justement parce que ceux qui la suivent décident moins et suspendent leur jugement plutôt que de se laisser conduire par leur opinions et leurs préjugés<sup>324</sup>.

La méthode académicienne, qui a pour but de débarrasser les hommes de leurs préjugés et de les encourager à ne pas opiner sans raison, n'a donc pas seulement une finalité épistémique, mais aussi une finalité morale. Foucher remarque que les vérités des mathématiques sont acceptées par les hommes de toutes les nationalités et de toutes les religions<sup>325</sup>. Cela vient du fait que ces vérités sont claires et évidentes. Le meilleur moyen de réunir les hommes, c'est donc de les conduire à la vérité, et de s'assurer qu'ils ne se prononceront pas avant d'avoir reconnu celle-ci. De cette manière, il est possible de mener les peuples à la paix, puisque l'esprit qui reconnaît l'évidence de la vérité s'éloigne des autorités particulières, et ainsi des guerres et des rébellions. En conséquence, il faut ramener les esprits aux premiers principes, en suivant la manière de philosopher des académiciens, de sorte que les hommes seront réunis et vivront en harmonie, qu'ils trouvent

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>325</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 120.

la vérité ou non, car dans un pareil cas, ils suspendront leur jugement et suivront les lois de leur pays<sup>326</sup>.

### *Lois et conscience*

Il ne faut pas se mettre en peine de juger de ces lois nationales par des raisons particulières, puisque cela reviendrait à se conduire suivant l'opinion. Il faut se soumettre à celles-ci, parce que cela permet d'unir les gens d'une même nation et de les garder dans la paix. Il n'est pas dit que ce que les lois interdisent soient des choses réellement mauvaises en elles-mêmes, et il est possible que de telles choses nous paraîtraient indifférentes si elles n'étaient pas défendues. Mais de cela il ne faut pas juger. Si la loi interdit une chose, il faut qu'on la considère comme mauvaise, puisque la loi est la règle qui régit notre conduite<sup>327</sup>. Il est certain que les lois changent d'une époque à l'autre, et d'un pays à l'autre, mais cela ne doit pas conduire chacun à juger des lois et à n'accepter que celles qui lui plaisent, car dans pareil cas, il y aurait autant de morales différentes qu'il y a de têtes pour juger<sup>328</sup>. Pour conserver la paix, il faut que tous soient gouvernés par les mêmes lois. Et comme les hommes ont tous des esprits différents, il est normal qu'il y en ait certains à qui certaines lois répugnent<sup>329</sup>. Pourtant, ils doivent tous suivre ces lois. C'est donc une vérité constante, selon Foucher, qu'il faut suivre les lois de son pays pour la conduite de sa vie.

Quant aux hommes qui ont reconnu les vérités de la foi et qui suivent l'autorité de l'Église, ils ne doivent pas seulement se contenter de respecter les lois de leur pays, ils doivent aussi suivre la morale chrétienne.

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 104.

Il est vrai que les académiciens se conduisent par des raisons probables pour ce qui regarde les actions de la vie : mais ils font toujours que ces raisons cèdent à la religion, laquelle a droit de les gouverner, et parle en reine dans leurs esprits<sup>330</sup>.

Il y a une grande partie des actions de la vie courante qui n'est pas régie par la loi, et il faut alors se conduire selon ce qui nous semble raisonnable. Mais cette conduite doit toujours céder à l'autorité religieuse. Toute la conduite qui échappe au système légal se retrouve ainsi gouvernée par la foi chrétienne. Alors que c'est une vérité constante qu'il faut suivre les lois de son pays, le fait qu'il faille suivre la morale chrétienne doit aussi être vu comme une vérité constante. Dans le domaine de la foi, comme nous l'avons déjà remarqué, il faut s'abstenir de juger des choses qui dépassent notre raison, en soumettant la raison à la foi. Or, la morale chrétienne n'est appuyée que sur des articles de foi<sup>331</sup>. Il faut donc se soumettre aux lois morales chrétiennes de la même manière qu'il le faut concernant les lois civiles de son pays. S'il advenait que ces deux lois entrent en contradiction, Foucher ne nous indique pas ce qu'il faudrait faire, mais nous pouvons penser qu'il proposerait de s'en remettre à sa conscience pour dicter ses actions.

Une grande partie de ce qui dirige les actions de la vie humaine est maintenant définie. D'abord, il faut suivre les lois civiles. Pour les chrétiens, il faut en plus se soumettre à la morale chrétienne. Pour ce qui est des actions qui ne sont définies ni par la loi civile, ni par la morale chrétienne, de même que pour ceux qui ne sont pas chrétiens, la philosophie académicienne reconnaît un critère qu'il faut suivre lorsque l'on se décide en faveur de telle ou telle action. « Il y a un juge au-dedans de nous-mêmes qui ne nous pardonne point lorsque nous péchons. Je veux dire notre conscience, que nous ne saurions tromper »<sup>332</sup>.

---

<sup>330</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 17.

<sup>331</sup> Foucher, *Réponse*, p. 99.

<sup>332</sup> Foucher, *Apologie des académiciens*, p. 105.

La règle et la mesure de nos actions, lorsque nous nous décidons à agir, c'est notre conscience. Cela ne veut pas seulement dire qu'il faut tâcher de ne pas déplaire à notre conscience. Ce qu'il faut, c'est agir comme si notre conscience était le seul juge et le seul rémunérateur de nos actions, ce qui revient à agir par devoir. Non seulement il ne faut pas la froisser, mais il ne faut agir que pour elle. Il faut « faire le bien sans autre récompense, que la perfection de l'esprit qui en doit résulter »<sup>333</sup>. Comme nous le disions plus tôt, la gloire et les applaudissements des hommes ne sont ni des maux ni des biens, il ne faut donc pas agir avec cela comme but. Il faut aimer la vertu et la justice pour elles-mêmes, car c'est ce que notre conscience exige. L'un des principaux exemples que Foucher utilise pour montrer comment il faut agir en suivant notre conscience lui vient de Cicéron<sup>334</sup> :

Si l'on savait en secret qu'un ennemi ou une autre personne, à la mort de laquelle on aurait intérêt, viendrait à s'asseoir sur de l'herbe sous laquelle il y aurait un aspic caché, il faudrait l'en avertir, quand même on ne pourrait être repris d'avoir gardé le silence en cette occasion<sup>335</sup>.

En pareille occasion, il n'y a que notre conscience qui peut nous contraindre à avertir notre ennemi du danger qui le guette. Il en est de même que si l'on était en possession de l'anneau de Gygès ; en effet, même si personne n'avait connaissance de nos actions, il faudrait néanmoins continuer à agir en conformité avec notre conscience. Et cela revient à agir en conformité avec la vertu et la justice<sup>336</sup>.

## Conclusion

---

<sup>333</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 157.

<sup>334</sup> Cicéron, *De Finibus*, II, 18.

<sup>335</sup> Foucher, *Dissertations*, p. 46.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 36.

Avec cette étude, nous avons pu voir que Foucher était plus qu'un simple critique du dualisme cartésien, et qu'il méritait une place spécifique dans l'histoire du scepticisme allant au-delà des quelques pages que Richard Popkin lui a consacrées. En nous intéressant à sa pensée, nous croyons être parvenu à montrer que la position de Foucher, bien qu'inusitée, ne manque pas d'intérêt. En effet, dans une période qui est caractérisée par ce qu'on peut qualifier de *crise pyrrhonienne*<sup>337</sup>, Foucher représente l'autre volet du scepticisme ancien, celui de l'Académie, trop souvent passé sous silence dans les travaux des historiens de la philosophie consacrés au scepticisme moderne. Dans une optique où l'histoire du scepticisme moderne est centrée sur la publication des œuvres de Sextus Empiricus en latin dans les années 1560 et sur leur répercussion ultérieure, l'on comprend mieux que l'on ait choisi de présenter la figure de Foucher comme celle d'un *minore* parmi les *minores*, puisqu'il ne cadrerait pas avec l'idée d'un pyrrhonisme triomphant, allant même jusqu'à prétendre que l'aspect positif des critiques pyrrhoniennes devait tout au travail dialectique des académiciens, ce qui revenait à faire du pyrrhonisme une forme de dogmatisme inversé, négatif, étranger finalement à l'esprit même du scepticisme.

Mais ce qui peut aussi expliquer le désintérêt des historiens du scepticisme moderne vis-à-vis de Foucher tient paradoxalement à ce qui aurait dû dans les faits les stimuler, à savoir l'histoire du scepticisme qu'il propose, et qui est loin d'être inintéressante. Or, pour un spécialiste du scepticisme antique, il est clair que l'interprétation que Foucher défend de la philosophie académicienne pose problème, tant par le fait qu'il existe certains problèmes de cohérence proprement historiques dans la présentation qu'il en donne<sup>338</sup>, que

---

<sup>337</sup> Maia Neto, José Raimundo, *art. cit.*, p. 200.

<sup>338</sup> Voir par exemple sa polémique avec Lantin dans le *Journal des savants* concernant Épicure et le fait qu'il soit contemporain à la fois de Carnéade et d'Arcésilas.

par l'interprétation même qu'il propose de ce qu'il pense être la quintessence de l'*esprit* académicien, et qui a tout pour confondre un historien des idées attentif aux différences doctrinales, voire pour le décourager. En effet, avec Foucher s'impose l'idée qu'il existe une unité de principe au fondement de l'esprit académicien, ce qui revient à dire que la philosophie académicienne représente une forme de sagesse humaine pérenne, sorte de *philosophia perennis* qui consiste à faire un bon et véritable usage de sa raison en suivant certaines lois et certains axiomes. Que l'on évoque des philosophes ayant historiquement étudié sous la conduite de Platon à l'Académie, ou bien les Pères de l'Église inspirés par le platonisme, voire même les Apôtres ou Confucius, il s'agit à chaque fois de philosophes ayant été conduits par les lois de la raison, qui sont les mêmes à travers le temps et l'espace, dont les académiciens ont fourni la plus pure expression. Plutôt que d'être découragé par une lecture de la philosophie qui peut paraître à première vue quelque peu farfelue, il nous semble que l'étude de l'entreprise apologétique de Foucher possède un véritable intérêt pour l'historien de la philosophie qui accepte de passer outre à une objectivité historico-philosophique que Foucher ne pouvait comprendre, et qui tâche, comme nous croyons l'avoir fait, de reconstruire son interprétation tout à fait singulière de l'académisme, au service d'un « système » philosophique, qui lui semblait plus ouvert à l'esprit scientifique de la modernité que ne l'était celui de Descartes.

En ce sens, l'entreprise philosophique de Foucher est bien autre chose qu'une simple reconstitution historique du courant académicien. Son histoire a pour but de faire ressortir les grands principes académiciens certes, mais dans le but de proposer une méthode philosophique adéquate, qui pallie les défauts de celle de Descartes, trop dogmatique à son goût. En ce sens, le détour par l'histoire de l'académisme chez Foucher

est loin d'être une fin en soi, il représente plutôt une étape fondamentale pour l'établissement des fondements de sa méthode, qui doit tout ou presque à l'académisme, Foucher reconnaissant en passant que l'on doit savoir délaissier les académiciens si certains de leurs principes allaient à l'encontre de leur méthode, qu'il fait sienne.

Si, dans le débat qui oppose cartésiens et sceptiques à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Desgabets peut être vu comme le véritable représentant du cartésianisme, défendant *mordicus* les principes de cette philosophie, même contre Descartes là où il pense que ce dernier est allé contre son propre système<sup>339</sup>, Foucher est, lui, le véritable représentant de l'académisme, allant même jusqu'à défendre le système académicien contre Platon lui-même. Certes, on se doit de reconnaître qu'il existe une grande différence entre le système que propose Foucher et l'académisme, et concéder que l'héritage académicien sur lequel il se fonde n'est pas toujours, à proprement parler, académicien, et que l'influence de saint Augustin ou de Descartes est réelle, quoi qu'il en dise sur ce point. Il n'en reste pas moins qu'il pourrait être judicieux de se demander ce que signifie le platonisme au XVII<sup>e</sup> siècle, et qui, de Malebranche ou de Foucher, lui a été finalement le plus fidèle.

Cette interrogation est d'autant plus pertinente que, suite à la relecture que nous avons proposée de l'histoire des académiciens que Foucher propose, de leur méthode, et des diverses applications qu'il offre de leur philosophie, nous nous sommes aperçu que Foucher, bien loin d'être un sceptique ayant pour finalité le doute et la suspension du jugement, souhaitait développer une philosophie ayant une prétention véritablement systématique. Évidemment, un système philosophique comme le sien qui se veut ouvert n'a pas la prétention de posséder la vérité comme ceux de ses adversaires dogmatiques –

---

<sup>339</sup> Gouhier, Henri, «La première polémique de Malebranche (avec Foucher)», p. 173.

Spinoza ne disait-il pas qu'il ne savait pas s'il avait la meilleure philosophie mais qu'il savait qu'il disposait de la seule vraie... –, mais il n'en reste pas moins que tous les domaines de la philosophie peuvent être régis par la méthode que propose Foucher, et c'est ce qui importe le plus pour lui. À cet égard, il faut d'ailleurs souligner qu'il semble que l'intention de Foucher ait été de proposer une méthode philosophique qui pourrait être enseignée dans les Écoles afin de remplacer les systèmes de Gassendi et de Descartes<sup>340</sup>.

Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi un regain d'intérêt pour les textes de Foucher s'est fait jour ces dernières années, et pas seulement chez les historiens du scepticisme moderne. Malgré tout, il nous semble que la portée des textes de Foucher n'ait pas encore été perçue à sa juste valeur, et que certaines mécompréhensions persistent quant à ses thèses principales. Pour ce qui concerne le premier point, il nous semble qu'il serait nécessaire de faire une étude conséquente de la *Recherche de la vérité* de Malebranche, en nous focalisant principalement sur les premières éditions. Cela permettrait de mesurer les impacts réels de la polémique avec Foucher sur l'évolution du malebranchisme d'une édition de la *Recherche* à l'autre, en particulier en ce qui touche à la formulation des *Éclaircissements*. Dans une même optique, il serait intéressant de comparer les critiques de Foucher à celles d'Arnauld, puisque bien des points soulevés par ce dernier dans son traité *Des vraies et des fausses idées* se trouvaient déjà dans les livres de Foucher<sup>341</sup>, comparaison qui n'a pas été faite pour l'instant.

En ce qui concerne le second point, il faut rappeler que les arguments de Foucher sont principalement étudiés dans le cadre de l'épistémologie cartésienne, particulièrement pour ce qui touche au problème de la distinction des qualités premières et secondes.

---

<sup>340</sup> Rapetti, Elena, *op. cit.*, p. 115.

<sup>341</sup> Gouhier, Henri, *art. cit.*, p. 37.



Cependant, certains commentateurs, comme le souligne Maia Neto, perdent de vue que l'analyse épistémologique que propose Foucher s'inscrit à l'intérieur d'une critique interne du système cartésien<sup>342</sup>, ce qui fait qu'il en résulte parfois une sorte de confusion chez certains commentateurs, qui découle d'une contradiction apparente entre différents textes de Foucher. Nous devons avouer que nous avons nous-mêmes éprouvé quelques difficultés au début à bien discerner les arguments critiques et les arguments démonstratifs de Foucher, et il faut reconnaître que la confusion vient parfois d'un manque de clarté dans le texte lui-même. Pour bien saisir les arguments de Foucher, il faut les replacer à l'intérieur de son système, qui leur donne leur cohérence, et leur pertinence, notamment au plan épistémologique, nécessite que l'on se penche sur l'entièreté de son œuvre, ce que ne font pas habituellement les commentateurs. Si Watson considère que l'on peut trouver chez Foucher les prémices de la chute de la métaphysique cartésienne<sup>343</sup>, c'est bien que son rôle dans l'histoire de la philosophie moderne est tout bonnement fondamental et que son impact, direct ou indirect, s'est fait sentir aussi sur l'empirisme britannique, et particulièrement sur des auteurs comme Hume et Berkeley, bien qu'ils ne le citent pas explicitement<sup>344</sup>. Le plus grand impact que Foucher peut avoir eu en philosophie est donc à chercher du côté de l'épistémologie, principalement en ce qui concerne son traitement de la distinction entre qualités premières et secondes.

---

<sup>342</sup> Maia Neto, José Raimundo, *art. cit.*, p. 215.

<sup>343</sup> « My purpose is to show that Cartesian failures to answer Foucher's sceptical objections led to the downfall of the Cartesian metaphysical system ». Watson, Richard A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, p. 22.

<sup>344</sup> Voit notamment : Glauser, Richard, *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle : perception et scepticisme*; Maia Neto, José Raimundo, « Academic Skepticism in Early Modern Philosophy »; Charles, Sébastien, « Pyrrhonisme et académisme dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : Hume lecteur de Foucher ? ».

Il semble donc que Foucher, bien qu'il ait longtemps été considéré comme un auteur mineur, mérite une place plus importante dans l'histoire de la philosophie que celle qu'il occupe encore actuellement. Certes, les travaux des dernières années concernant le scepticisme moderne, et plus particulièrement le scepticisme académique, tendent à lui rendre la juste place qui lui est due, mais du travail à faire reste à faire en ce domaine. C'est pourquoi nous pensons qu'il y a une réelle pertinence à continuer nos recherches sur cet auteur, tant pour avoir une meilleure compréhension de son système que pour aider à tracer un portrait plus juste de l'histoire de la philosophie moderne et de son rapport au scepticisme.

## **Bibliographie**

### Foucher

- Foucher, Simon, *Sur la mort d'Anne d'Autriche, Reine de France et de Navarre et mère du Roi*, 1666, Paris.
- Foucher, Simon, *Nouvelle façon d'hygromètre*, 1672.
- Foucher, Simon, *Critique de la recherche de la vérité, où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes. Lettre par un académicien*, Paris, 1675, Martin Coustellier.
- Foucher, Simon, *Réponse pour la Critique à la Préface du second volume de la Recherche de la vérité, où l'on examine le sentiment de Monsieur Descartes touchant les idées, avec plusieurs remarques pour les sciences*, Paris, 1676, C. Angot.
- Foucher, Simon, *Nouvelle dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant la Réponse à la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre les erreurs des dogmatistes, tant anciens que nouveaux, avec une discussion particulière du grand principe des cartésiens*, Paris, 1679, R.-J.-B. de La Caille.
- Foucher, Simon, *Sur la mort de la Reine*, 1683, Paris, André Cramoisy.
- Foucher, Simon, *De la sagesse des Anciens, où l'on fait voir que les principales maximes de leur morale ne sont pas contraires au christianisme*, Paris, 1682, Antoine Dezallier.
- Foucher, Simon, *Traité des hygromètres, ou machines pour mesurer la sécheresse et l'humidité de l'air*, Paris, 1686, Estienne Michallet.
- Foucher, Simon, *Dissertation sur la recherche de la vérité contenant l'apologie des académiciens avec plusieurs remarques sur les erreurs des sens et sur l'origine de la philosophie de M. Descartes*, Paris, 1687, Etienne Michalet.
- Foucher, Simon, *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*, 1688, Paris, D. Horthemels.
- Foucher, Simon, «Extrait d'une lettre de M. Foucher Chanoine de Dijon à M. Lantin Conseiller au Parlement de Bourgogne, sur la question, savoir, si Carnéade a été contemporain d'Épicure», *Journal des savants*, 6 août 1691, p. 340-344.
- Foucher, Simon, «Extrait d'une lettre de M. Foucher Chanoine de Dijon à M. Lantin Conseiller au Parlement de Bourgogne», *Journal des savants*, 8 décembre 1692, p. 473-477.
- Foucher, Simon, *Dissertations sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes*, 4 part. en 1 vol., Paris, 1693, Jean Anisson.

### Manuscrit

Billet De Fanière, Martin, «Simonis Foucherii, Divionensis canonici, philosophia Academicorum renovata... et extraits divers d'ouvrages de ce philosophe, en latin et en français», BNF, manuscrit fonds latin, cote RF24501.

### Auteurs anciens

Cicero, *On Academic Scepticism*, trad. Charles Brittain, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2006.  
Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.  
Cicéron, *La nature des dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.  
Cicéron, *Les Académiques*, Paris, GF-Flammarion, 2010.  
Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, Paris, Le livre de poche, 1999.  
Plutarque, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2002.  
Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.  
Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, Paris, Seuil, 2002.  
Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Seuil, 2001.

### Auteurs modernes

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, P. Brunei, 1740.  
Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1996, 11 vol.  
Desgabets, *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides, pour servir de réponse à la Lettre d'un académicien*, Paris, Jean Du Puis, 1675.  
Leibniz, G.W., *Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, Berlin, Georg Olms, 1967, 7 vol.  
Malebranche, N., *Œuvres complètes*, éd. Robinet, Paris, Vrin, 1958-67, 21 vol.

### Monographies

Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.  
Annas J. and Barnes J., *The Modes of Scepticism : Ancien Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.  
Brochard, V., *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1923 (2<sup>e</sup> éd.).  
Brown, Stuart, *Nicolas Malebranche : His Philosophical Critics and Successors*, Van Gorcum, 1991.  
Charles, Sébastien et Marc-André Bernier, *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Presses de l'Université Saint-Étienne, 2005.  
Charles, Sébastien et Syliane Malinowski-Charles, *Descartes et ses critiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.  
Charles, Sébastien, *Hume et la religion : Nouvelles perspectives, nouveaux enjeux*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2013.  
Glauser, Richard, *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle : perception et scepticisme*, Sprimont, Mardaga, 1999.  
Gouhier, Henri, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948.  
Guenancia, Pierre, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.  
Guenancia, Pierre, *Descartes: Bien conduire sa raison*, Paris, Gallimard, 1996.  
Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

- Lemaire, Paul, *Le cartésianisme chez les bénédictins : Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école*, Paris, Félix Alcan, 1901.
- Lévy, Carlos, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.
- Lévy, Carlos, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de poche, « Références », 1997.
- Lévy, Carlos, *Les scepticismes*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- Lodge, Paul, *Leibniz and His Correspondants*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Maia Neto, J. R. et R. Popkin, *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought. New Interpretations*, New York, Humanity Books, 2004.
- Moreau, Pierre-François, *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, A. Michel, 2001.
- Paganini, G., *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008.
- Popkin, Richard H., *The History of Scepticism : From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Popkin, R. H., *The High Road to Pyrrhonism*, Indianapolis, Hackett, 1980.
- Popkin, R. H. et C. B. Schmitt, ed., *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987.
- Rabbe, F., *L'abbé Simon Foucher*, Paris, Librairie académique Didier et Cie, 1867.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy, 2010.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, 2 vol.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *Nicolas Malebranche*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- Rapetti, Elena, *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, Roma, Leo S. Olschki, 2003.
- Sihvola, J. (dir.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki, The Philosophical Society of Finland, 2000.
- Stough, C. L., *Greek Scepticism*, Berkeley-Los Angeles, University of Berkeley Press, 1969.
- Watson, Richard A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1987.
- Watson, Richard A. et J. E. Force, *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Kluwer, 1988.
- Watson, Richard A. et Marjorie Grene, *Malebranche's First and Last Critics: Simon Foucher and Dortous de Mairan*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1995<sup>345</sup>.

### Articles

- Allen, James. « Carneadean Argument in Cicero's Academic Books », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld (dirs.), *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, p. 217-256.
- Armour, Leslie, « Simon Foucher, Knowledge and Idealism : Philo of Larissa and the Enigmas of a French 'Skeptic' », dans Thomas L. Lennon, dir., *Cartesian Views : Papers to Richard A. Watson*, Leiden, Brill, 2003, p. 97-115.

---

<sup>345</sup> Contient la traduction anglaise de la *Critique* faite par Watson.

- Bett, Richard, « Carneades' Distinction between Assent and Approval », *Monist*, Vol.73, N°1, 1990, p. 3-18.
- Brown, Stuart, « Foucher's Critique and Leibniz's Defense of the 'New System' », dans Stuart Brown, dir., *Leibniz : Reason and Experience*, Milton Keynes, Open University Press, 1983, p. 96-104.
- Burnyeat, Myles. « Antipater and Self-Refutation: Elusive arguments in Cicero's *Academica* », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld (dirs.), *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, p. 277-310.
- Charles, Sébastien, « Les bornes du scepticisme académique : la question morale dans l'œuvre de Simon Foucher », *Sképsis*, 2014, p. 76-85.
- , « Entre réhabilitation du scepticisme et critique du cartésianisme : Foucher lecteur du scepticisme académique », *Asterion* [en ligne], 2013, mis en ligne le 17 juillet 2013 (<http://asterion.revues.org/2382>).
- , « Pyrrhonisme et académisme dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : Hume lecteur de Foucher ? », in S. Charles (dir.), *Hume et la religion. Nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2013, p. 35-49.
- Dorandi, Tiziano. « Gli *Academica* quale fonte per la storia dell'Academia », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld (dirs.), *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, p.89-105.
- De Olazo, Ezequiel, « Leibniz and Scepticism », dans Richard H. Popkin and Charles B. Schmitt, dir., *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wiesbaden, Herzog August Bibliothek, 1987, p. 133-168.
- Fafara, Richard, « The Implicit Efficacy of the Idea in *Recherche de la vérité* I », *Modern Schoolman*, 55, 1978, p. 147-164.
- Frede, Dorothea, « How Sceptical Were the Academic Sceptics? » dans Richard H. Popkin, dir., *Scepticism in the History of Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 1-26.
- Glucker, John, « Socrates in the Academic Books and Other Ciceronian Works », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld, dirs., *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, p. 58-88.
- Görlner, Woldemar, « Cicero's Philosophical Stance in the *Lucullus* », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld, dirs., *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, p. 36-57.
- Gouhier, Henri, « La première polémique de Malebranche (avec Foucher) », *Revue d'histoire de la philosophie*, 1927.
- Griffin, Miriam, « The Composition of the *Academica*: Motives and Versions », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld, dirs., *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, p. 1-35.
- Hankinson, James, « Natural Criteria and the Transparency of Judgment: Antiochus, Philo and Galen on Epistemological Justification », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld, dirs., *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, p. 161-216.
- Hickson, Michael, « Simon Foucher and Modern Academic Skepticism », in Diego Machuca and Baron Reed (eds), *Skepticism: From Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury, à paraître.

- Inwood, B. et J. Mansfeld, *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997.
- Ioppolo, Anna Maria, « Arcésilas dans le *Lucullus* de Cicéron », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 57, n°1, 2008, p. 45-60.
- Kirwan, Christopher, « Augustine against the Skeptics », dans Myles Burnyeat, dir., *The Skeptical Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1983, p. 205-224.
- Lennon, Thomas, « Foucher, Huet, and the Downfall of Cartesianism », dans Thomas L. Lennon, dir., *Cartesian Views : Papers to Richard A. Watson*, Leiden, Brill, 2003, p. 117-128.
- Lennon, Thomas, « Huet, Malebranche and the Birth of Skepticism », dans Gianni Paganini, dir., *The Return of Skepticism from Hobbes and Descartes to Bayle* Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 149-166.
- Maia Neto, José Raimundo, « Academic Skepticism in Early Modern Philosophy », *Journal of History of Ideas*, 58, 2, 1997, p. 199-220.
- Maia Neto, José Raimundo, « Foucher's Academic Cartesianism », dans Thomas L. Lennon, dir., *Cartesian Views : Papers to Richard A. Watson*, Leiden, Brill, 2003, p. 71-95.
- Maia Neto, José Raimundo, « O ceticismo de Bayle », *Kriterion : Revista de Filosofia*, 35 (93), Juin 1996, p. 77-88.
- Mendonça, Marta, « Leibniz vs. Foucher: Is There Anything Wrong with the *Système nouveau* », in Marcelo Dascal, ed., *The Practice of Reason: Leibniz and His Controversies*, Amsterdam, J. Benjamins, 2010, p. 187-221.
- Paganini, Gianni, « Scepticisme, véracité et omnipotence divine à l'aube des Lumières : le cas de Pierre Bayle », dans Marc André Bernier et Sébastien Charles, dir., *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 25-64
- Paganini, Gianni, *Scepsi Moderna*, Cosenza, Il Busento, 1991, p. 123-150 et 405-435.
- Popkin, Richard H., « L'Abbé Foucher et le problème des qualités premières », *Bulletin de la Société d'Études du XVIIe Siècle*, 33, 1957, p. 633-647.
- Popkin, Richard H., « Leibniz and the French Skeptics », *Revue Internationale de Philosophie*, 20, 1966, p. 228-248.
- Popkin, Richard H., « The High Road to Pyrrhonism », *American Philosophical Quarterly*, 2, p. 18-32.
- Popkin, Richard H. et José R. Maia Neto, « Foucher », dans *Skepticism, An Anthology*, New York, Prometheus Books, 2007, p. 171-175.
- Robinet, André, « La part de Leibniz dans la première polémique de Malebranche contre Foucher », dans *Malebranche et Leibniz : relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955.
- Schmitt, C. B., « The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times », dans Myles Burnyeat, dir., *The Skeptical Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1983, p. 225-252.
- Scribano, Emanuela, « Foucher and the Dilemmas of Representation : A 'Modern' Problem? », dans Gianni Paganini, dir., *The Return of Skepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 197-212.

- Striker, Gisela, « Academics Fighting Academics », dans Brad Inwood et Jaap Mansfeld, dirs., *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, p. 257-276.
- Thorsrud, Harald, « The Faillibilism of Arcesilaus and Carneades », *Journal of the History of Philosophy*, vol.40, n°1, 2002, p. 1-18.
- Watson, Richard A., « Foucher's and De Mairan's Critiques of Malebranche's Beings of the Third Kind », *The Southern Journal of Philosophy*, 34, 1996, p. 125-134.